SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

OPERA OMNIA

IUSSU EDITA

LEONIS XIII P. M.

TOMUS DECIMUS TERTIUS

SUMMA CONTRA GENTILES

AD CODICES MANUSCRIPTOS PRAESERTIM SANCTI DOCTORIS AUTOGRAPHUM EXACTA

ET SUMMO PONTIFICI

BENEDICTO XV

DEDICATA

CUM COMMENTARIIS

FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

CURA ET STUDIO

FRATRUM PRAEDICATORUM

ROMAE
TYPIS RICCARDI GARRONI
MCMXVIII

BENEDICTO · XV

SVMMO · SACRORVM · ANTISTITI

SANCTI · THOMAE · AQVINATIS · ANGELICI · DOCTORIS

ZELATORI

SVMMAM · CONTRA · GENTILES

CVM · COMMENTARIIS

FRANCISCI · DE · SYLVESTRIS · FERRARIENSIS

AD · SACROS · PEDES · PROSTRATI

DEDICANT

CVRATORES · EDITIONIS · LEONINAE · OPERVM · AQVINATIS

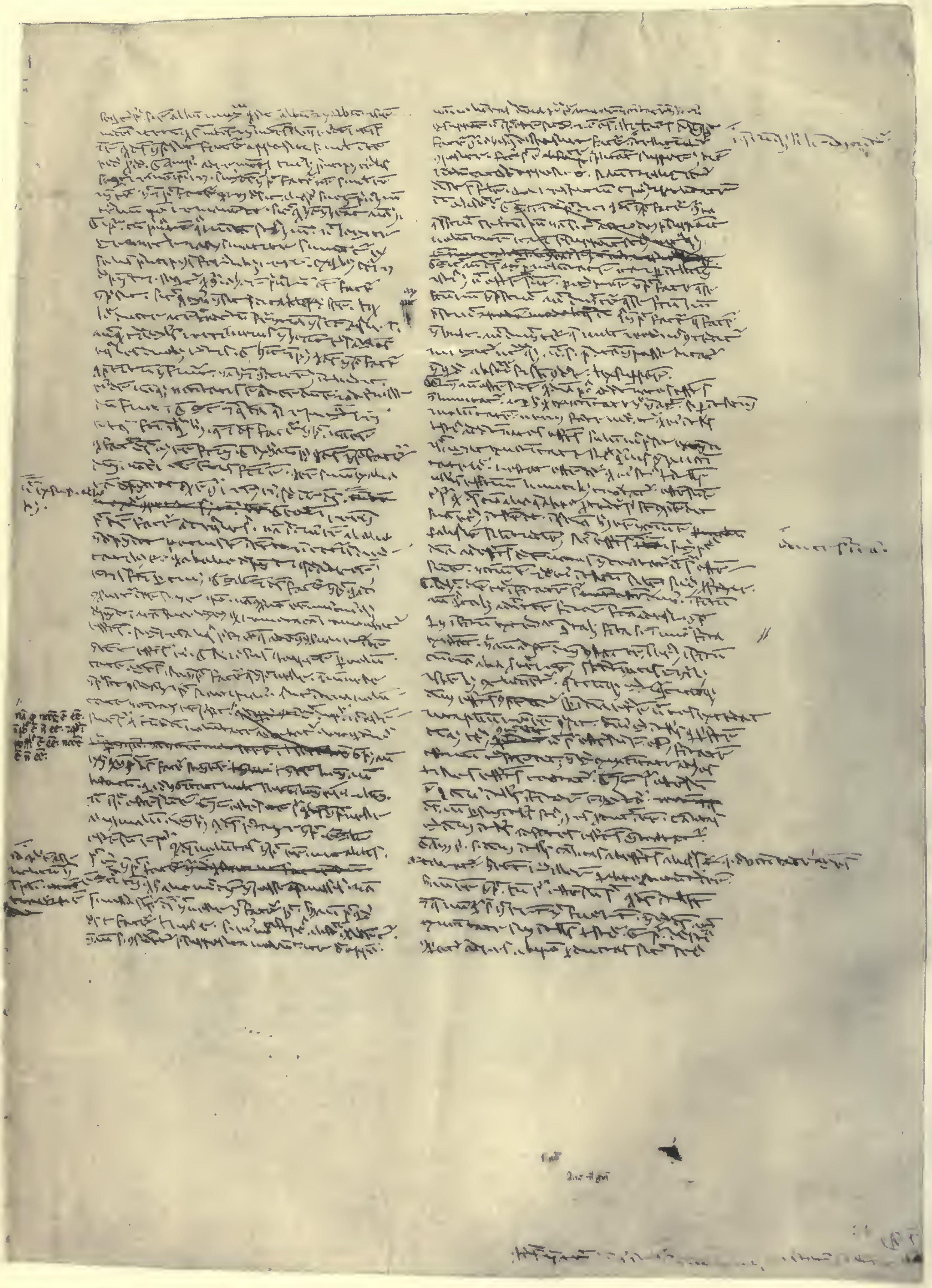
MAIESTATI · PONTIFICIAE · DEVOTI

TU, BEATISSIME PATER, dum Ordinis Praedicatorii laudes, in solemnibus ob eius confirmationem ante septingentos annos factam, magnifice praedicabas, testificari dignatus es TE Thomam Aquinatem et maximi facere, et vehementer diligere, et religiosissime sequi. Quod et factis mirabiliter demonstrasti. Etenim, praeter Academiam Romanam Angelici Doctoris nomine insignem ad novum vigorem et copiosiorem fructum promotam, lege Sacro Codici inscripta, et universali Ecclesiae proposita, sanxisti ut ad ipsius rationem, principia, doctrinam, omnia studia philosophica et theologica pertractarentur. Res prorsus nova, et honor nulli unquam Sanctorum Doctorum hucusque tributus.

Optimo igitur iure Sodales Collegii a TUO praedecessore Leone XIII pro operibus sancti Thomae edendis constituti, gratum TIBI futurum esse confidunt quod nunc TUAE MAIESTATI humiliter offerunt, Summam inquam Contra Gentiles sanctissimi Doctoris, novis curis ad originalem nitorem restitutam, et Commentariis ornatam celebratissimi Viri, Francisci de Sylvestris Ferrariensis, Ordinis Praedicatorum quondam Magistri Generalis. Quem librum cum eius Auctor, ad invitationem Sancti Raymundi de Pennafort, conscribere suscepisset, ut ab infidelibus tenebrarum tolleretur caligo et ipsis veri Solis doctrina panderetur, argumentum eius, philosophiam quae secundum Christum est, adeo sublimiter pertractavit ut plenam, quantum per humanam rationem licet, explicationem exhibeat, invictamque defensionem traditae divinitus veritatis. Quid, inquit Franciscus, quid Christianae reipublicae, quid nostrae fidei, quid humanae divinaeque philosophiae splendidius, luculentius, utiliusve afferri potuit? Nec dissimile elogium merentur ipsius Francisci lucubrationes, per quas, verba sunt Leonis XIII, tanquam per uberes et illimes rivulos tanti Viri doctrina decurrit.

Porro summo studio ab editoribus conatum est ut ad effectum ducerentur quae idem sapientissimus Pontifex tanquam normam praescripsit in cudendis operibus Sancti Thomae sequendam: ut nempe optimis formis litterarum exprimerentur, accurateque emendarentur, iis etiam adhibitis codicum manu scriptorum subsidiis quae aetate hac nostra in lucem et usum prolata sunt. Inter quae summe eminet, vel potius, ni tempus invidum magnam eius partem nobis eripuisset, solum suffecisset, ipsum divini Auctoris Autographum, quod, ex benignitate TUI praedecessoris Pii X et TUA, datum est nobis semper in manibus habere et usque ad minima scrutari. Et quia Codex ille non solum opus ultimatum exhibet, sed et gradus indicat quibus a bono usque ad perfectum deductum fuit, quaecumque Sanctus Thomas perpoliendo reiecit, delevit, mutavit, in Appendicem collegimus, quo integrum fiat studioso in operationem intimam illius praeclarae mentis penetrare.

Dignare igitur, PATER SANCTISSIME, accipere benigne quod Veritatis CUSTODI et sacrorum studiorum VINDICI omni titulo debetur: immo quod iam successionis iure TUUM est, QUI opus typis exprimendi scripta Doctoris Angelici, quod gloriosus decessor TUUS feliciter inchoavit, auctoritate TUA protegis et sustentas. Nobis vero ut benedictionem Apostolicam impertiaris, ad pedes TUOS humiliter prostrati, enixe postulamus, Collaborantes Editioni Leoninae Operum Sancti Thomae Aquinatis, Angelici Ecclesiae Doctoris, et Patroni Coelestis studiorum optimorum.



FOTOTIPIA SANSAINI - ROMA

CONTRA GENTILES S. TH. AQ.

Autog. Vat. fol. 34 r., lib. II, cap. 25, 26.

segt' c' si e albu z nigm q sit albu z n albu. z si e vides z cecu q sit vides z n vides. Un ep'de rois i e q ds n p'sit face opposita simt iec eid f id'. ¶ Amp' ad remoez cuil3 pncipy ec lis segt remo ipi' rei. si g' ds n pt face ne simt ec z n ee n' i pt face q res d'nt aliqd' suoru pcitu ec lui ipa remanete. sicut q ho n heat aia3. ¶ P'. cu pt'si qruda sciu. ut logice geometrie z arysmetice sumat ex solis pncipus forealib3 reru. ex qb' ee rei d'pndz. segt q qia hoi pnciu ds face. n p'sit. sicut q gn' n sit pdicabilis d' spe t q lie ducte a cet' ad circufeentia n sit eqles aut q triagl's rectilneus n heat tes aglos eqles duob3 rectis. ¶ hic i p3 q ds n pt face q ptitu n fuit. na hi i qdcioez icludit ei'de naq3 necitatis e a'd ee du e z a'd fuisse du fuit. ¶ Sl i qda q repugt roi etis fci i qm hi3. q i ds face n pt. na oe q facit ds o3 ee fcm. ¶ ex hi au p3 q ds n pt face dm. na d' roe etis fci e. q ee suu ex alia ca d'pndeat q e q roez ei' qd' di ds. ~~liu do usiare gpetat p'z cam ee~~ ¶ ead' i roe n pt ds face a'd eqle s'. na id cui' ee ab alio n d'pndet potius e i eedo z i cetis dig'tatib3 eo q ab alio d'pndz qd' ad roez etis fci ptinz. ¶ Sili i ds face n pt q a'd qsvet' i ee sine ipo. na qsvo ee uni'cui'q3 d'pndz a ca sua. Un o3 q remota ca removeat' effcs. si g' res aliq' p'sit ee q a do n qsvaret' i ee n eet effcs ei'. ¶ Rursus qa ipe e p volutate ages illa n pt face q n pt velle. q au velle n p'sit qudaru pt si accipiam' qlit' i dina volutate necitas ee p'sit ~~qd' qd qigt dups. ut oste~~ su e 3 q cu d' di volutate agebat'. uno qd' mo ~~... na neco vult se ee l se ee bon~~ ¶ p3 au ex hi q n pt di face se n ee ~~l nee~~ l n ee bon aut beatu. qa d' necitate vult se ee. bon ee. z bm. ut i po ostesu e. ¶ It ostesu e su q ds n pt velle aliq malu. Un p3 q ds n pt peare n pt. ¶ Sili ostesu e 3 q di volutas n pt ee mutabilis. si q n pt face ~~q id qstatuit facere~~ ¶ Sed' tn q hi alio mo di n posse a pmessis. na pmissa sup' ds n' velle n' face pt. hi3 au pt qd' ds l face l velle. si ei' volutas l po absolute qsidet' n au si qsidet' psupposita volutate d' oppo.

na volutas dina n' claturaru necitate n ht n' ex suppoe ut i po ostesu e. z io oi iste loes ds n pt face qia his q disposuit face, itelligut' qposite. ~~sic~~ sic e' ~~absol~~ iplicat suppoez dine volutatis d' opposito. si au itelligut' dise 3 fle. qa respiciut po'z z volutate di absolute. ¶ ~~Iste~~ i uno pt dici q ds n pt face q ea q pscivit se fcuru na sicut actio dei psupposit volutate ita i psupposit scia3 z itelq3 ~~e imutabiles. Un cud' e no volutas z itelz~~ ¶ Sicut au ds agt p volutate ita z p itellcu z scia3 ut ostesu e. pt g' roe n pt face q se fcuru n pscivit aut d'mitre q se fcuru pscivit ~~z eode modo loqndi~~ qa n pt face q face n vuit. aut dimitte q vult z eod' mo qcedit z negat utrq3. ut s. pdca n posse dicat' n qd' absolute si st qdoe l ex suppoe. ¶ Qm au ostesu e q dia po'a ad d'tnatos effcs n limitatur. ac p hi q ex necitalem n agt. si p itellcm z volutate ne cui fote vid'at' q ei' itells l scia ad d'tnatos effcs solu mo p'sit extendi z sic agat ex necitate scie q'vis n ex necitate n'. Restat ostede q' ei' scia l itells nullis effcuum limitib3 coatat'. ostesu e e' 3 q ds oia alia q ab eo pcede p'se qpedit sua ee3 itellcdo. i q' oia hi3 ee necciu e ~~p sedu~~ p aliqle sitlitudiez sicut effcs ~~i ca~~. si g' po dia ad effcs d'tnatos n coatat' ut 3 ostesu e. necciu e z d' ei' itllu sitez sma3 pfore ¶ Adh'. dic ee' ifitate 3 ~~roe~~ ostedim'. ifitu au qtalz aditoe fcto i fca adeqri n pt qn ifitu excedat qtalz fita si z nuo fita existat. n' au a'd pt dm qstat ee f ee3 ifitu cu oia alia f ee' roez st d'tnatis gnib3 z spcib3 qcludat'. qotcuq3 g' z qticuq3 dim effcs qpedat' sp i dia ee' e ut eos excedat z ita plu ro ee p'sit. dm' g' itll's q pfte dia3 ee3 ~~qpedit~~ qpreit ut' s' ostesu e. oez fitate effcuu tascedit; n g' ex necitate ad hos l illos effcs coatat'. ¶ It 3 ostesu e q dm' itll's ifitor e qg'to'. ~~z eor i q~~ ds au p sui itll' scia3 res pduct i ee. caltai g' dm itll's ad fitos effcs n coatat'. ¶ Amp'. si dm itll's calitas ad effcs aliq'os ~~&~~ q. d' necitate ages cotaret hi eet r' illor q ab eo pducut i ee. hi au ee n pt. cu 3 ostesu st q ds itllt i q nuq 3 n' erit n' fuerit. n g' ds agt ex necitate sui itell3 l scie. 3 p'. dia scia qpat' ad res ab ipo pductas sicut scia

q' queq3 sit dicat'

v'tute 3 i ca

n q necee ee ... e n ee. z qd' i ... e ee nce ... n ee.

it ex supioib3 p3.

qd' e a se ... n ... i. quot ... ~~recepta~~

fuppo'de ... dve n' gia

q ~~di nagt~~ dm itell' n ~~dtinat~~ coatat' ad dtnat'

PRAEFATIO

Ipso Summo Scholasticorum Magistro dirigente, ad Catholicae Fidei decus et tutelam, Pontificiis auspiciis prodit Summa contra Gentiles Sancti Thomae de Aquino, pro magna parte ex sui Angelici Auctoris chirographo desumpta. Felici enim sorte, tot ipsius propriis scriptis deperditis, Autographum huius libri adhuc habetur, olim Neapolitanum, postea Bergomense, nunc Vaticanum, quod, ex capitulis quater centum et sexaginta tribus quae integrant hoc opus, bis centum et undeviginti nobis conservavit, cum fragmentis aliorum viginti sex. Quod quidem per longa saecula reverenter inter reliquias conservatum, extra usum litterarium erat, donec, vergente saeculo elapso, a Petro Antonio Uccelli in lucem prolatum est, non tamen ita feliciter quin multum reliquerit adhuc faciendum. Nunc autem, occasionem et facultatem gratiose praebentibus Summis Pontificibus Pio X et Benedicto XV feliciter regnante, tam longo et minuto scrutinio subiectum fuit quod omnes suas divitias revelaverit. Habes igitur, pro illa quam diximus parte, aquam puram Sancti Thomae doctrinae ab ipso fonte erumpentem, nulla posthuma labe contaminatam.

Aliud etiam, et inaestimabile prorsus lucrum, hucusque vix suspicatum, studium huius scripti adduxit, cognitionem dico mentis Sancti Thomae. Quando enim, ad invitationem Raymundi de Pennafort, qui et ipse Sanctus et Doctor eximius, opus componere suscepit per quod infideles a tenebrarum caligine liberarentur et veri Solis doctrina imbuerentur, non, sicut in aliis suis libris, Theologica Summa excepta, aliorum vestigia secuturus erat, nec de determinata aliqua materia tractaturus, sed novum aliquod aggressus est, in quo ab ipso solo dependeret et conceptus princeps, et materiae delectus, et partium distributio, cuius etiam executionis et perfectionis ipse solus effector esset. Quanta mentis applicatione, quali fervore cordis in id incubuerit, manifestabant continua in res divinas intentio et frequens a sensibilibus abstractio. Quam praeclarus fuerit exitus, ipsum opus testatur, omnibus suis numeris perfectum. Quam arduus fuerit labor, ex Autographo cognoscimus. Arte siquidem ita mirabili Summam hanc confecit, ut ars ipsa lateat, conatus non appareat. Tam apte omnia sibi cohaerent et in unum supremum scopum conspirant, tam iuste et limpide exprimuntur, ut totum diceres spontanee et sine ullo labore ex ubertissimo suo intellectu fluxisse. Non ita rem se habuisse Autographum demonstrat. Qualem extensionem habeat pars conservata perfecti operis, dixi: non multum errares si eandem diceres esse molem scripturae quam Auctor ipse delevit. Deletiones, transpositiones, rescriptiones, additiones, quae fere innumerae constitutionem consummatae litterae praecesserunt, dum laborem immensum manifestant, aditum nobis praebent ad contemplationem intimae operationis illius mentis angelici. Deleta perpendendo et cum eis quae tanquam ultimata tradita sunt comparando, mirari datur quam sapiens fuerit in materiam seligendo, quam artificiosus in ordinando, quam accuratus in dicendo, quam sollicitus in perpoliendo. Quo pretioso fructu ne studiosi priventur, totum illum apparatum praeparatorium quam exacte possibile fuerit exhibemus, a definitivo textu in forma Appendicis separatum. De modo autem constituendi textum ubi deficit Autographum, infra sermo erit.

Porro, sicut editioni Leoninae Summae Theologiae coniuncta fuerunt Commentaria Thomae de Vio Cardinalis Caietani, ita et nunc Summae contra Gentiles Commentaria

Francisci de Sylvestris Ferrariensis, quondam Magistri Generalis Fratrum Ordinis Praedicatorum, sicut et ipse Caietanus fuit. Sic enim in sua Encyclica *Aeterni Patris*, 15 Octobris an. 1879, Summus Pontifex Leo XIII suam voluntatem manifestavit: « Coniunctim vero edendas curabimus clarissimorum eius interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Caietani et Ferrariensis, lucubrationes, per quas, tanquam per uberes rivulos, tanti Viri doctrina decurrit ». Et Motu Proprio 18 Ianuarii 1880 mandatum dedit « ut omnia et singula Angelici Doctoris Opera integra prodeant, additis clarissimorum Interpretum Thomae de Vio Cardinalis Caietani in Summam Theologicam et Francisci de Sylvestris Ferrariensis in Summam contra Gentiles commentariis ».

Sive autem quae Sanctus Thomas scripsit, sive quae eius Commentator, usu faciliora studuimus efficere, non solum optimarum litterarum nitida et accurata impressione, sed etiam varietate characterum et congruis divisionibus et distinctionibus, numeris etiam additis et indicibus marginalibus, quae certe legenti non parvo adiumento erunt. Quae vero uterque Scriptor ex aliis desumpsit, indicatur semper locus originis eorum, cum quo sedulo collata sunt.

Nunc autem de praedictis fusius dicendum est. Tractabimus igitur 1.° De ipsa Summa Contra Gentiles. 2.° De Autographo Vaticano. 3.° De Traditione. 4.° De Commentariis Ferrariensis.

1°.

DE SUMMA CONTRA GENTILES - TESTIMONIA COAEVA ET SUPPARIA

Consilium Summam contra Gentiles scribendi coepisse videtur S Thomas ex invitatione S. Raymundi de Pennafort. Sic enim refert Petrus Marsilius, Ordinis Praedicatorum, qui anno 1313 complevit suum *Commentarium de Gestis Regis Aragonum Iacobi I*, ex quo Franciscus Diagus excerpsit quae ad S. Raymundum spectant et cum eius Vita publici iuris fecit Barcinonae, an. 1601. Verba Marsilii, apud Diagum, haec sunt: « Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans (S. Raymundus), rogavit eximium doctorem Sacrae Paginae, Magistrum in Theologia, Fratrem Thomam de Aquino, eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos post Fratrem Albertum Philosophum maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo, et veri Solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit Magister ille quod tanti Patris humilis deprecatio requirebat, et Summam quae contra Gentiles intitulatur composuit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur ». (*S. Raym. Summa*, Veronae 1714, p. XLVIII).

Operi Parisiis ex testimonio Fratris Nicolai de Marsiliaco incubuisse liquet, cuius verba a Fratre Antonio de Brescia in processu Canonizationis S. Thomae sic referuntur: « Frater Antoni, ego fui cum fratre Thoma Parisiis, et coram Deo dico quod nunquam vidi hominem tantae puritatis et paupertatis amatorem: quia, cum scriberet et componeret librum contra Gentiles, non habebat cartas, sed in schedulis scribebat ipsum, cum tamen certum erat quod potuisset habere, sed de temporalibus non curabat ». (*Acta SS.*, VII Mart., p. 708).

Non defuerunt qui opinati sint de praeparatione huius operis agi in narratione celebris exclamationis a S. Thoma ad mensam S. Ludovici prolatae. * Ita scribit Guillelmus de Tocco: « Cum semel S. Ludovicus Rex Franciae ipsum ad mensam suam invitasset, et ipse se humiliter excusasset *propter opus Summae in Theologia* (al. *propter Summae compendium*) quod dictaret tunc temporis ... ad expressum mandatum Regis et prioris, dimisso suo studio, cum illa imaginatione quam manens in cella conceperat, accessit ad Regem, iuxta quem existens in mensa, subito veritate fidei inspirata, mensam percussit et dixit, Modo conclusum est contra haeresim Manichaei ». (*Act. SS.*, ubi sup. p. 672). Cum verba ambigua sint, nec adhuc determinatum sit utrum factum spectet ad primam vel ad secundam residentiam sancti Doctoris Parisiis, res dubia manet. Echardus in *Summa suo Auctori vindicata* (Par. 1708, p. 260) de Summa contra Gentiles interpretatur; in *Scriptores* (Par. 1719, p. 281), de Summa Theologica; in utroque vero loco cum haesitatione. Forsan aliquid ponderis accrescit priori interpretationi ex vita S. Thomae per Petrum Calo scripta circa idem tempus quo Guillelmus scribebat, quae nuper pro prima vice impressa est per cl. Patrem Dominicum Prummer (Tolosae 1911): ibi enim sola vox *Summa* sine addito occurrit. Sic enim rem narrat, n. 24: « Erat etiam prae nimia contemplatione quasi abstractus a sensibus saepe. Nam cum S. Ludovicus Rex Franciae semel invitasset eum ad mensam suam, et ipse se humiliter excusasset *propter opus Summae* quod tunc dictabat, instante Rege et mandante priore parisiensi, cum illa imaginatione quam manens in cella conceperat, accessit ad regem, iuxta quem existens in mensa, subito mensam percutit, dicens, Modo conclusum est contra haeresim Manichaei ».

Cf. inf. XVII a 4; et Ferrar. in Ded., XLII a.

Opus Parisiis incoeptum, utique durante suo magisterio, in Italia terminatum fuit. Sic enim scribit Ptolomaeus in capite XXIV suae *Historiae Ecclesiasticae*. « Tunc (sub Urbano IV, qui electus est anno 1261) Frater Thomas redit de Parisiis ex certis causis, et ad petitionem Urbani multa fecit et scripsit ... Scripsit etiam tempore eiusdem Pontificis librum contra Gentiles ».

Tempus igitur compositionis Summae contra Gentiles cadit inter annum 1257, secundum computationem Echardi, vel 1256 secundum alios, quando Auctor receptus est Magister; et mensem Octobris 1264, quando Urbanus IV mortuus est.

Qui primi vitam Sancti scripsere, Petrus Calo, Guillelmus de Tocco, et Bernardus Guidonis, coaevi ipsi vel suppares, omnes specialem mentionem de hoc opere faciunt, et aliqua de eius indole adiungunt.

Ita Petrus Calo. « Sic divina docuit ut humana, quantum fuit expediens ad salutem hominum, pertractaret ... Sic contra gentilium perfidiam scripsit librum quatuor libros habentem, in quo ostendit quid ex proprio ingenio habuit, et quid raptu mentis in Deum orationibus impetravit ». (Ed. Prummer, n. 10).

Guillelmus de Tocco, auditor S. Thomae dum Neapoli docebat, et tandem eius canonizationis assiduus promotor, ita scribit. « Post magisterium praedictus Doctor cum coepisset disputare et legere, tanta multitudo scholarium eius

scholas intrabat ut vix eos locus scholarum caperet... Qui de sacrorum Doctorum horreis plenis frumento, de utriusque Testamenti excussis segetibus, utiliora collegit in libris... Scripsit etiam librum qui intitulatur Contra Gentiles, stylo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum, in quo miro modo ostendit quod ex proprio ingenio habuit, et quod raptu mentis in Deum orationibus impetravit. Per quod manifeste ostendit aliis gentibus, fidei non subiectis, quanta sit veritas fidei Christianae. Quae, si humanam rationem transgreditur, rationibus tamen naturalibus, si pro sua altitudine non probatur, verisimiliter suadetur: ut ipsi infideles ex hac scriptura ad fidem habeant auditum, et dictae scripturae habere non renuant intellectum, dum advertunt quod fidem nostram rationibus non possunt impugnare quibus nequeant defensores fidei rationibus respondere. Unde cum praedictum librum scriberet, frequenter visus est quasi totaliter a sensibus alienus, qui divinis revelationibus semper erat intentus ». (*Acta SS.* ubi sup. p. 665).

Bernardus Guidonis haec habet in capitulo *de Numero et Nominibus librorum et tractatuum S. Thomae,* per cl. Patrem Petrum Mandonnet impressum, *Des Ecrits authentiques de S. Thomas d'Aquin,* Frib. (Suisse), 1910, nº 4. « Scripsit etiam librum qui intitulatur Summa contra Gentiles, quem quatuor libris distinxit. Est autem stylo disertum et rationum novitate et subtilitate profundum. In quo praecipue opere, cum ipsum scriberet, frequenter inventus est a sensibus exterioribus sic abstractus ut videretur totaliter divinis intentus. Non autem absurdum alicui videatur quod praefatus Doctor tam in scriptis suis quam etiam in Summa, saepius, ubi convenit ad propositum, utatur scientiis saecularibus et humanis philosophorum et ethnicorum, cum ab eodem intellectu divino subiecta omnium scientiarum prodeant a quo divinae sapientiae veritates emanant, cui omnes scientiae iure subserviunt ut ancillae ».

In Chartulario Universitatis Parisiensis, a cll. Denifle et Chatelain edito, duo elenchi habentur librorum quorum pretium ab ipsa Universitate taxatum est, « quod debent habere librarii pro exemplari commodato scholaribus ». Primus inter annos 1275 et 1284 factus est. Ibi, sub rubrica, *Haec sunt scripta fratris Thomae de Aquino,* nostra Summa sic indicatur: « Summa fratris Thomae contra Gentiles, continet LVII petias, III sol. ». Secundus elenchus est 26 Feb. 1303 (1304). Hic inter alia opera S. Thomae sic nostrum recenset: « Item in Summa contra Gentiles LVII pecias, XLIIII. den. » (*Chartul.* I n. 530; II n. 642).

In catalogo etiam operum S. Thomae, omnium praecipuo, qui praesentatus est in processu suae canonizationis, anno 1319, a Bartholomaeo de Capua, Logotheta et Protonotario regni Siciliae, ponitur inter opera « quorum sunt exemplaria Parisius », « Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros ».

Antiquioribus nomenclatoribus adiungendi sunt Nicolaus Trivet et Ioannes Columna. Primus, circa annum 1258 natus, elenchum operum S. Thomae suis Annalibus inseruit, his verbis de nostra Summa mentionem faciens: « Item contra Gentiles quatuor libros scripsit ». (*Annales sex Regum Angliae,* Oxon. 1719). Alter, S. Thomae coaevus vel suppar, in *Libro de Viris illustribus,* recensens opera « quae scripsit hic incomparabilis Doctor », dicit quod « Summam contra Gentiles fecit ».

Seriem testimoniorum antiquissimorum claudimus cum *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum,* fine saeculi XIII vel initio sequentis redacta, quam praelaudatus Pater Denifle edidit ex manuscripto Abbatiae de Stams, ubi num. 75 legitur inter scripta S. Thomae: « Item Summam contra Gentiles ». *Vid. P. Mandonnet, op. cit., p. 87 sqq.* [1]

Nunc ad historiam et descriptionem Autographi transeundum.

[1] Codex Huissensis, recens (infra p. XIV b): Isti sunt libri quos composuit Doctor sanctus Thomas de Aquino ordinis fratrum predicatorum ... *(post Sum. Theol. et Sent.)* Summa contra Gentiles habens libros 4 et capitula 473 (*error pro* 463). — Item Matriti Archiv. Acad. Histor. Nacion. N. 80, saec. XIV: In nomine Christi amen. Liber fratris Nicolai de Andria lecto(ris) ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini. De numero et nominibus librorum et tractatuum quos condidit beatus thomas de aquino ordinis fratrum predicatorum ... *(post Sent. et Sum. Theol.)* summam contra gentiles ... *in fine,* tractatus de fato. Summa omnium C. XXX. *(charactere minori):* semper secum habebat quatuor scriptores et in dubiis semper orabat.

2°.

DE AUTOGRAPHO VATICANO SUMMAE CONTRA GENTILES

Codex Vaticanus Latinus 9850 continet fragmenta autographa trium operum Sancti Thomae Aquinatis: Summae Contra Gentiles; Postillarum super Isaiam; Commentarii super Boetium de Trinitate. Simul constituunt sexdecim fasciculos membranaceos, quibus coniungitur vetustum diploma quod tanquam involucrum olim inserviebat, cui fasciculi consuti erant.

Usque ad annum 1354 conservabantur autographa Neapoli in conventu Fratrum Praedicatorum. Illo anno transportata sunt Bergomum, ubi manserunt usque ad tumultus decimi octavi saeculi exeuntis, primum in conventu Dominicano S. Stephani, et post eius destructionem in conventu S. Bartholomaei eiusdem Ordinis. Expulsis fratribus, salvata sunt per quendam fratrem Riccardum, qui penes se ipsa tenebat. Eo mortuo, tres nepotes sui haeredes fasciculos ab involucro dissuerunt et inter se partiti sunt. Postea iterum uniti, pignorati, tandem anno 1819 venditi sunt, emente claro iurisconsulto Aloysio Fantonio, ad cuius mortem, anno 1874 vel 1875, iterum venales a suis haeredibus offerebantur. Episcopus Bergomensis, cum suo clero et populo, collatis subsidiis acquisierunt eos, et Summo Pontifici Pio IX dono obtulerunt, mense Decembri 1876, qui eos in Bibliotheca Vaticana poni iussit. In volumen de quo supra compacti sunt, adiunctis oratione quae in actu oblationis coram Pontifice lecta est, et copia litterarum quibus ipse gratos sui animi sensus significavit. Adiungitur etiam documentum quo frater Ioachinus Turrianus, Magister Generalis Ordinis Praedicatorum, die 10 Septembris anno 1490, sub praecepto formali prohibuit ne aliqua portio autographorum distraheretur.

Folia codicis Vaticani numero sunt centum et quindecim: quorum primum et ultimum sunt duae partes involucri; secundum et sequentia usque ad octogesimum nonum inclusive fragmenta Summae Contra Gentiles exhibent; nonagesimum cum ceteris usque ad centesimum decimum quartum, commentaria in Isaiam et Boetium. Notandum tamen quod folia 40, 41 et 104 non sunt autographa, sed sunt copiae diplomatis existentis Mediolani in Bibliotheca Ambrosiana, et dimidii diplomatis conservati Romae in Bibliotheca Casanatensi. Fasciculi coalescunt ex diplomatibus quorum singulae paginae duas columnas habent.

Numerus diplomatum in unoquoque fasciculo statim patebit. Numeratio successiva foliis apposita est manuscripto iam Bibliothecae Vaticanae incorporato.

Involucrum videtur esse folium decerptum ex antiquo libro chorali. Inscribitur characteribus grandioribus fere abolitis: CONT. GENTILES FRATRIS THOME DE A. Primo folio verso legitur: *Conventus Neapolitani scriptum per manus Thome de Aquino.* Post translationem in Bergomum scriptum fuit in summitate primi folii: *Contra gentilles sancti et Reverendi doctoris beati thome de aquino ordinis fratrum praedicatorum a quo exemplati sunt omnes alii. quem librum ipse propriis manibus scripsit. quem (duo?) fratres Iacobus de crema et Iacobus de braganiolis pergamensis portaverunt de neapoli MCCCLIV.*

De fasciculo qui primus in volumine Vaticano ponitur, loco non suo, infra dicetur. Constat foliis 2–5.

Primus fasciculus autographi Summae Contra Gentiles deperditus est. Continebat capitula sex et viginti primi

libri, et partem capituli vigesimi septimi, usque ad verba, *quasi aliqua forma eius.*

Fragmentum autographum incipit folio 6 cum verbis, *Huic autem veritati scripturae concordat auctoritas,* quae circa finem capituli 27 suum locum habent. In margine superiori legitur haec annotatio: *Nota quod hic explicit primus quinternus qui continet 28 capita primi libri. Hic vero secundus quinternus ipsum 28 capitulum prosequitur incipiens a § Huic autem veritati concordat scriptura.* Ut apparet, annotator non legerat primam lineam huius folii, nec verisimile est ipsum ad alium codicem manuscriptum recurrisse. Unde concludimus ipsum usum fuisse editione aliqua antiqua: nam varians *concordat scriptura,* et simul numero *28* pro *27,* solum inveniuntur in *c* et sequentibus antiquis editionibus. Forte annotatio apposita fuit post praeceptum Magistri Ordinis de quo supra, ne putaretur primum fasciculum ablatum fuisse in violationem illius prohibitionis.

Folia 6–23 constituunt quaternum et quinternum integros, et perducunt librum primum usque ad medietatem capituli 79.

Sequuntur quaternus, sexternio et alius quaternus omnes incompleti: a primo quaterno abstractum fuit primum diploma, a sexternione primum et tertium, ab altero quaterno duo media diplomata. Ex viginti octo foliis igitur quae in principio erant, solum duodeviginti manent in volumine Vaticano. Tertium tamen diploma secundi quaterni incompleti conservatur Mediolani in Bibliotheca Ambrosiana. Extractum fuit anno 1604 et dono datum Cardinali Federico Borromeo, Archiepiscopo Mediolanensi, quo tempore formabat dictam Bibliothecam. In codice nostro copia satis mediocris huius diplomatis incorporata est, ipsique assignati fuerunt numeri 40 et 41. Tres fasciculi de quibus hic agitur se extendunt a folio 24 usque ad folium 43. Copiae diplomatis Ambrosiani adiungitur schedula originalis memorans extractionem: *Ex hoc quinterno* (sic) *extractum fuit folium transmittendum ad Ill^{m} et Rev^{m} D. D. Cardinalem et Archiepiscopum Mediolani die 17 Ianuarii 1604 idque factum fuit de consilio RR. PP.*

Post folium 43 duernio venit qui est ultimus fasciculus conservatus secundi libri. Terminatur illis verbis capituli 60, *est actus alicuius corporis,* fol. 47 verso in exclamante.

Post folium 47 silet autographum usque ad verba *in nobis facta,* circa medium capituli 43 tertii libri. Incipit enim folium 48 cum verbis dicti capitis *in actu tunc intellectus agens.* Prosequitur per sex fasciculos integros usque ad folium 89: sed folium 58 dimidiatum est. Fasciculorum istorum primus, tertius et quartus terniones sunt, secundus duernio, quintus quaternus, ultimus sexternio. Folio 89 verso totaliter cessat, cum verbis *exigunt a suis cultoribus,* quae pertinent ad capitulum 120 eiusdem tertii libri. In foliis tamen praecedentibus plura capitula habentur quae, prius ibi locum habentia, ab ipso Auctore transposita sunt: de quibus videnda tabula infra p. XXXIX exhibita. De quarto libro nihil habetur.

Fasciculus qui in volumine Vaticano ponitur primus et portat numeros 2, 3, 4, 5, non debuisset hic poni. Fasciculus auxiliarius est, a S. Thoma adhibitus ut haberet ubi, revidendo, scriberet ea pro quibus locus non esset in marginibus aliorum foliorum. Ab ipso, in directionibus ad transcriptorem, vocatur « quaternus parvus », et eius locus indicatur post alia folia: *Quaere in alio quaterno* (I, LIX); *Quaere in parvo* (I, XLII); *Quaere retro* (I, XXXVII). Re quidem vera parvus est comparatus ad alios, et forsitan propter hunc fasciculum dicitur in processu canonizationis (vid. inf.) quod scripsit hanc Summam *in schedulis minutis.* Prout nunc est, constat quatuor foliis, quorum tamen ordo turbatus est in compactione et sic debet corrigi: 4, 5, 2, 3. Omnia quae in ipsis scripta sunt ad primum librum pertinent. Certum est autem quod in origine plura folia habebat, et quaedam tertii libri continebat, cum in cap. CIX transcriptor ad illum remittatur. Ultimum folium recto (quod in volumine Vaticano tertio loco ponitur) habet solum 18 lineas; idem verso totaliter album est. Coniicimus hunc fasciculum inservisse ad continendum principales fasciculos. Siquidem ultimum ipsius folium verso habet scriptum in summitate characteribus elegantibus *ave maria,* quasi signum operis completi; et posterior annotatio sequens apposita fuit: « Ligentur omnes *sicut stant in ista carta* et procuretur si posset inveniri aliquis qui sciret legere istam litteram quia est de littera fratris Thomae ». Hanc notulam scriptam fuisse dum autographum adhuc Neapoli erat, liquet ex simili annotatione facta in margine superiori folii 84 recto: « Conventus Neapolitani sunt hae postillae *quae statim ligentur* ».

Suis locis notantur singulae lacunae quae ex deperditione foliorum resultant. Infra autem pag. XXXVIII praefationis, tabulam subiicimus ex qua clare pateat quid praecise in autographo habeatur, quid desideretur.

Didicimus ex Fratre Nicolao et Fratre Antonio supra ex Processu Canonizationis citatis, quod Sanctus Doctor, « cum scriberet et componeret librum contra Gentiles, non habebat cartas, sed *in schedulis* scribebat ipsum ». Quod idem Antonius in alio loco suae depositionis, paulo amplius expressit: se audivisse a dicto Nicolao quod « fuit praecipuus paupertatis amator, adeo quod dum scriberet Summam contra Gentiles, non habebat cartas de papyro in quibus illam scriberet, ita quod illam scripsit *in schedulis minutis* ». Per *schedulas* et *schedulas minutas* intellexisse videntur folia membranacea viliora, vel segmenta talium foliorum. Et certe hoc bene quadrat in multa foliorum quibus S. Thomas usus est. A folio enim 2 usque ad 23 vix unum invenires quod non sit vel ita tenue ut vix tolerando calamo sufficiat, vel ita ineptum ut vix atramentum suscipiat, vel ita translucidum ut litteras ex averso scripta transmittat, vel alias vile et indecoro visu *. Quae vero sequuntur folia, licet meliora sint, semper tamen intra terminos mediocritatis continentur. * Cf. notam infra positam.

Si autem ad usum antiquorum *schedas* interpretari velimus, omnia folia schedae sunt. *Scheda* enim, teste Isidoro, est « quod adhuc emendatur et necdum in libris redactum est »; et apud Hieronymum *schedulae* sunt quae « necdum emendata, et nondum ad purum digesta ». Tale prorsus est autographum nostrum. *Schedarium* est, quod eius Auctor, « delendo, inducendo et superscribendo », emendavit et ad purum digessit, tandem transcriptori tradidit, tanquam « archetypum retractatum, crebris locis inculcatum et refectum », ut iste in *librum* redigeret [1].

Hinc duplicem laborem S. Thomae distinguere oportet: primam scriptionem, et revisionem. In prima compositione nitide scribebat, textum in duas columnas dispertiens, et amplas margines relinquens. Lineae unius columnae circa quadraginta quinque vel quinquaginta numerantur. Atramentum bonum est et adhuc claret, fulvum potius quam nigrum. Multis in locis margines resperguntur vocabulis, vel partibus vocabulorum, scriptis, ut videtur, ad experimentum faciendum calami noviter assumpti: longe frequentiores voces sunt *ave,* vel *ave maria.* Characteres sunt velociter sine praecipitatione scribentis. Forma ipsorum non differt ab illa quae in usu communi erat illius temporis, licet ob velocitatem scriptionis aliquantulum distenduntur. Primo aspectu scriptum quasi illegibile videtur: usu tamen non ita difficile invenitur. Verba compendiis usualibus abbreviantur, nihil tamen tyroniani adest, nec utcumque stenographici. Novum capitulum indicatur vel

[1] Placet nonnulla ex auctoribus quorum verbis usi sumus, transcribere. Plinius *N. H.* XIII, 24: « Spectantur in chartis tenuitas, densitas, candor, laevor ... Nimia quippe Augustae (subintellige *chartae*) tenuitas tolerandis non sufficiebat calamis. Ad hoc, transmittens litteras, liturae metum afferebat, et alias indecoro visu pertranslucida ». – Hieronymus, *Contra Ruf.* III, 5: « Videamus tamen quid meus necessarius de schedulis tuis, necdum emendatis, et nondum ad purum digestis, falsaverit ». – Suetonius, *Nero*, 52: « Ad poeticam pronus, carmina libenter ac sine labore composuit: nec, ut quidem putant, aliena pro suis edidit. Venere in manus meas pugillares libellique cum quibusdam notissimis versibus ipsius chirographo scriptis, ut facile appareret non translatos aut dictante aliquo exceptos, sed plane quasi a cogitante atque generante exaratos, ita multa et deleta et inducta et superscripta inerant ». – Cicero, *ad Att.* XVI, 3, de libro suo *de Gloria:* « Gaudeo non fefellisse eam rem opinionem tuam. Sed tamen idem syntagma misi ad te retractatius, et quidem archetypum ipsum crebris locis inculcatum et refectum. Hunc tu, translatum in macrocollum, lege arcano convivis tuis ».

appositione tituli, vel parte praecedentis lineae alba relicta, vel saltem ipsa formula incoeptionis. Paragraphi siglis distinguuntur. Tituli regulariter apponuntur vel in summa vel in ima pagina: in primo libro rari sunt. In fine fasciculorum *exclamans* ponitur, quo indicantur priora verba fasciculi sequentis.

In ista prima compositione lapsus calami non desunt, quales fieri solent ab iis qui velociter scribunt, et maiorem attentionem rei scribendae quam ipsi scriptioni impendunt. Sunt, inter alia, repetitiones vocum (App. 16* a 25); substitutio unius vocis pro alia fere eiusdem soni imaginationi repraesentata (ib. 7* a 40; 30* a 9); vel positio vocabuli saepe in contextu recurrentis, loco vocabuli debiti (ib. 12* b 22; 35* b 63). Ut plurimum ab ipso Auctore corriguntur.

Deletiones etiam occurrunt, additiones et mutationes. Delenda indicantur vel ductu calami; vel inserendo vocem *vacat*, in duas partes scissam, ponendo *va* in initio, *cat* in fine loci delendi; vel, rarius tamen, puncto supposito, aut rasura ipsius membranae. Additamenta, pro opportunitate casus, vel in ipsa linea ponuntur, vel in interlineari, vel in margine. Locus ubi addita inserenda sunt, accurate signis indicatur.

Praecipue notandum occurrit singulare genus correctionum ex eo quod S. Thomas, in ipso actu ducendi calamum, nonnunquam consilium mutat, et phrasim vel vocabulum inchoatum relinquens, aliud substituit. Hinc frequentissime deletae occurrunt pericopae incompletae, verba seiuncta vel in medio abrupta, immo singulae litterae initiantes vocem derelictam. Huiusmodi fragmenta verborum, dum indicant quod in mente Auctoris concipiebatur nec tamen exterius exprimebatur, aperte monstrant opus *non translatum, aut dictante aliquo exceptum, sed plane ab ipso cogitante atque generante exaratum* *.

* Cf. Suet. citatum p. VIII nota.

Suam primam compositionem S. Thomas sedulo emendabat, nec simul et semel, sed diversis momentis et iteratis vicibus, delendo, mutando, addendo, unum eundemque locum pluries elaborando. Deletio quandoque ad integras columnas extenditur: quandoque etiam ante deletionem totius loci, pars vel partes ipsius prae-deletae fuerant. Addita saepe plurimas lineas implent, et ipsa pluries, quandoque usque quater vel quinquies, emendata fuerunt. Nec ipsa principalis dispositio libri immunis est a mutatione: integra capitula reformantur vel transponuntur, immo completi tractatus locum mutant, ut est de tractatu vitae et beatitudinis Dei. (App. 16* a 67). Quae omnia fiunt in foliis iam scriptis saepe et translucidis. Margines implentur: aliquando, deficiente spatio in una pagina, transitur ad marginem alterius. Aliud item genus scripti S. Thomas aliquoties adhibet, formae quam gothicam vocant: hoc enim multo minus spatii occupat quam genus tachygraphicum, ideoque Auctor ipso nonnunquam utitur, praesertim ubi multa sunt scribenda et parum spatii habetur. Litterae minutae sunt, presse et accurate effigiatae. Spatio omnino deficiente in foliis principalibus, recurritur ad fasciculum auxiliarem.

Tam multis deletionibus et superscriptionibus plura folia suum nitorem amiserunt, et scripti lectura prorsus intricata redditur*. Auctor vero sollicitus fuit in dirigendo transcriptores, nunc signis conventionalibus, nunc citatione verborum, nunc apertis indicationibus. Re quidem vera traditio manuscripta monstrat apographistas fere semper rite ultimam redactionem agnovisse. Pro nobis difficultas legendi et ordinandi accrescit tum laceratione foliorum vel abrasione litterarum, tum lacunis in codice Vaticano existentibus, quae efficiunt vel ut signa remissiva habeantur sine iis ad quae referuntur, vel loca adiuncta inveniantur sine folio ubi inseri debebant. Raro tamen accidit aliquod verbum vel phrasim relinqui debuisse tanquam nobis omnino illegibile.

* Cf. intra XVIII a, *Primo argui.*

Diximus S. Thomam non simul et semel, sed diversis temporibus suum scriptum emendasse. In particularibus emendationibus ordo diversarum mutationum determinari potest, non autem possibile fuit totam seriem revisionis secundum successionem chronologicam ordinare. Modus vero quo per varias et multiplices mutationes ad textum definitivum perventum est, in Appendice nostra patebit. Licet enim Auctoris indefessa melius dicendi cura varias redactiones non sivit faciles esse notatu, ita ut processus earum totus et integer evolvatur, omni tamen conatu nobis nitendum esse duximus ad intelligibilem interpretationem scripturae tam complicatae.

Nihil in hoc genere factum est ante saeculum decimum nonum iam medians. Immo credendum est quod ante illud tempus nemo integrum codicem legerat. Certo primi transcriptores nullum opus habebant legendi quae deleta erant, et iam ante annum 1354 invaluerat notio difficultatis ipsum legendi, vide supra annotationem Neapoli factam in quaterno auxiliario (VIII b); porro Bergomi tanquam sacrum cimelium in custodia conservabatur. Sed postquam in manus Antonii Fantonii venit, Presbyter Bergomas Petrus Antonius Uccelli, « indefessus et sagax Praeceptoris Angelici scriptorum investigator et illustrator, de Thomistica eruditione optimo iure meritus » [1], dedere se coepit studio autographorum S. Thomae, ut videtur circa annum 1844, nec cessavit usque ad suam mortem quae anno 1879 exeunte vel 1880 ineunte evenit. Is a dicto Fantonio facultatem accepit codicem nostrum transcribendi et in lucem edendi. Anno 1846 seorsim edidit Bergomi caput tertii libri quod CXXX numerat, et quod illucusque in omnibus editionibus desiderabatur, de quo nobis in suo loco sermo erit. Anno 1857 Summam contra Gentiles in lucem protulit Parisiis, typis I. P. Migne, autographum ipsum reproducendo et omnes eius lituras exhibendo. Praemisit praefationem in qua, inter alia, historiam codicis recitavit. Editio autem illa votis haud cessit, sed, ut ipse dicit, « manca et imperfecta evasit ». Sic enim de ipsa scribit in nota ad pag. XIII suae Romanae editionis: « Cum nos inter et typographum lis orta esset sub ipso impressionis initio, hic, nobis inscitis, universam editionem callide properavit, ut die iuri dicundo condicta absoluta esset, et iudicibus quasi de re iam confecta et conclamata illuderetur. Quapropter plura in praefatione desiderantur quae a nobis peracta fuerant, complures variae lectiones ex probatis codicibus prorsus omissae, postremo quaedam scholia anecdota Godefridi de Fontibus supparis auctoris, quae alia excipere debebant, iam in nostram editionem invecta, praetermissa sunt. Tandem lis nostra die 27 Iunii anni 1857 supremi tribunalis, ut appellant Sequanae, sententia dirempta fuit. Impressor vero spartam emendationis ultra sibi assumpsit. Quare nemo iure nos accusare potest sive de inemendatis sive de omissis in illa editione. Itidem non est cur aliquis miretur de tumido illo et ad pompam effícto titulo, quem praefecisse operi impressorem marte suo, si quis ceteras eius impressiones inspexerit, facile coniiciet ». Partes ipsius Uccelli in illa editione cessarunt post correctionem primarum paginarum, et opus revisionis commissum fuit Reverendo Carolo Baudry, Professori Theologiae Dogmaticae in Seminario Sancti Sulpitii, et postea Episcopo Petrocoricensi.

Annis sequentibus Editor I. P. Migne revidebat corrigendo tabulas quas stereotypicas vocant suarum impressionum, quo facto suae editioni Summae contra Gentiles praenotavit annum 1863. Titulum subiicimus.

DIVI THOMAE AQUINATIS

SUMMAE CONTRA GENTILES

LIBRI QUATUOR

Quoad maximam partem ex autographis Ipsiusmet sancti Doctoris, praesertim vero ex copiosissimis ac ditissimis quae in bibliothecis Bergomi et Mediolani asservantur et nunc primum in lucem prodeunt, immensis curis, sumptibus, laboribus necnon et itineribus exscripti; et, ubi deficiebant autographa, ex editionibus melioris notae, Romana scilicet, Veneta et novissima Nemausensi, inter se collatis, expressi; textu etiam ad codices MSS. qui in Bibliotheca Imperiali Parisiorum latent recognito, et scholiis prorsus ineditis Godefridi a Fontibus, S. Thomae discipuli, illustrato; cura et studio P. A. Uccellii, Presbyteri Bergomatis.

1 Vide epilogum *Lectori Benevolo* post mortem Rev. P. A. Uccelli adiunctum a Rev. P. Vincentio Ligiez, O. P., Anonymi Libro *de Fide SS. Trin.* (S. T. Aq. *Expositiones et Opuscula*, Rom. 1880, p. 442).

Sed iterum novis sumptibus simul et sudoribus recognoscente ac innumeris et gravissimis mendis expurgante I. P. Migne, *Bibliothecae Cleri Universae* sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos, editore.

Ita ut, post hanc perlongam et carissimam, sed omnino necessariam expurgationem, praesens editio excelsius quam gigas pigmaeos superat, aliis omnibus editionibus praestet; et hoc, sive materiarum ubertate, sive perfectione correctionis tum typographicae, tum litterariae, tum etiam theologicae.

Tomus unicus. – Venit 8 francis Gallicis. – Excudebatur et venit apud I. P. Migne Editorem, in via dicta *d'Amboise*, olim prope portam Lutetiae Parisiorum vulgo *d'Enfer* nominatam, seu *Petit-Montrouge*, nunc vero intra moenia Parisina. 1863.

Exemplari quod Romae in Bibliotheca Casanatensi habetur huius impressionis anni 1863, adiunctum invenitur chirographum ipsius Uccellii, quod inseri curavit in illa copia, *pro memoria*, in quo plura circa ipsam refert. Opportunum iudicamus ipsum integraliter referre.

Pro memoria. La presente edizione ha molti difetti e mancanze. Il primo difetto si è che la prefazione non è completa; essa manca di tutta quella parte che dovea rendere ragione dei codd. impiegati per estrarre le varianti, della loro antichità, autenticità, importanza, ecc. Sopratutto mancano le notizie del codice di Gottofredo de Fontibus, il quale fù scolaro di S. Tomaso, cancelliere dell'Università di Parigi, ed arcidiacono di Nostra Signora della medesima città. Di questo personaggio e di questo suo Codice ne ragionano i PP. Quetif ed Echard, non che gli Scrittori della storia letteraria di Francia; però con qualche inesattezza. Gli scogli sono singolarmente importanti perchè io li stimo il primo commento fatto a S. Tomaso, da un suo contemporaneo, ed in essi si tracciano le divergenze delle scuole di Parigi dai principii del S. Dottore. — Secondo difetto. La prefazione manca del necessario *fac simile* dell'autografo di S. Tomaso nel suo duplice carattere, il quale era indispensabile per dare un' idea al lettore di questo strano carattere tachigrafico. Per supplire ad un tanto difetto nella copia presente si è aggiunto a posto in suo luogo altro *fac simile* cavato dal codice autografo di Napoli, il quale per altro è identico con quello di Bergamo. — Terzo difetto. Alcuni scogli di Gottofredo de Fontibus mancano assolutamente. — Quarto difetto. A cominciare dalla colonna 1125 fino alla fine tutte le varianti dei due codici segnati nel *monitum* in principio, mancano assolutamente, e le poche che si vedono sono quelle dell' edizione Veneta del P. De Rubeis. — Tali difetti avvennero perchè io dopo corrette le prime pagine dell'opera fui licenziato dal Migne, nè più m' ingerii in quell' edizione. I tribunali sentenziarono che la correzione era tutta a carico del Migne, il quale l'affidò al P. Carlo Baudry, allora professore di Teologia dommatica al Seminario di S. Sulpizio, indi vescovo di Perigeux, ed ora defunto. Il buon religioso mise tutta la sua diligenza nella correzione; ma questa non potè estendersi che alla correzione materiale, nè potè riuscire all' aggiunta delle parti mancanti, e molto meno al riscontro dei Codici impiegati, essendo che il P. Baudry, quanto era dotto e versato in filosofia e teologia, altrettanto non si conosceva di studi paleografici. — Tale è la storia sgraziata di questa edizione. Qualche inesattezza si trova anche nella copia del foglio esistente nella biblioteca ambrosiana di Milano. — Come poi questa edizione sia stata fatta con disattenzione potrà il lettore convincersi se avrà la bontà di leggere nella pagina prima dopo la prefazione il *Monitum*, che dice: *Quemadmodum in praefatione dictum est:* ora quello che fu detto nella prefazione il lettore non lo troverà mai, perchè non esiste, e giace ancora tra le mie carte e note, e sarebbe stato messo se M. Migne non avesse avuto fretta di licenziarmi e far senza di me. — In una parola la presente è un' edizione che bisogna rifare. In fede Pietro Antonio Uccelli. — (Adiungitur fac-simile de quo in Memoria, additis his verbis: Fac-simile dell'autographo di S. Tomaso esistente in Napoli nella Biblioteca Reale Nazionale sul Comento *de Divinis Nominibus* inedito).

Cum Uccellius per plures annos arduos suos labores nemine iuvante impenderat, tandem Sacrum Concilium de Propaganda suscepit curam et impensam imprimendi novam editionem Summae contra Gentiles ab ipso paratam. Opus prodiit anno 1878 cum hoc titulo: « S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. Summae de Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles, quae supersunt ex Codice Autographo qui in Bibliotheca Vaticana adservatur, cetera vero ex probatissimis codd. et editionibus, cura et studio Petri Antonii Uccellii edita et Leoni XIII P. M. dicata. Romae. Ex typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1878 ».

Inter duas Uccellii editiones, si exhibitionem autographi spectes, parum aut nihil interest. Quam interpretationem in Miniana posuerat, in Romana fere semper retinet. In utraque textum constituit autographi definitiva redactio. Subter ipsum lituras ponit, duabus rubricis distinctas, quarum prima in utraque editione *Liturae codicis autographi* audit; secunda in priori editione *Liturae liturarum*, in posteriori *Secundae liturae* vocatur. Quae tamen denominationes minus aptae sunt: liturae enim quae *liturarum* vel *secundae* vocantur, eae sunt quae *prius* factae fuerant, ante deletionem totius loci; quae vero *liturae codicis autographi* vocantur, sunt illae quae *ultimo* factae sunt.

Quantum ad cetera, Romana a Miniana in pluribus differt. Impressio nitidior est. Inseruit Uccellius ea quae in editione priori omissa fuerant. Scholia Godefridi in Appendicem relegavit. Praefationem priorem refecit et ampliavit, partem historicam usque ad oblationem Pio IX factam perducens. In ipsa lector magnam copiam eruditionis inveniet.

Magna laus Uccellii est quod ipse primus cogitavit de autographo scrutando et edendo. Dolendum tamen est quod labori non respondit felix exitus. Non enim in uno vel alio loco, sed frequentissime errat in interpretatione scripti S. Thomae, ubi non habet pro duce editionem Pianam, seu potius Venetam De Rubeis. Nimis enim faciliter in inspectione materiali litterarum obliteratarum acquievit, nec interpretationem inde eductam cum contextu comparavit: cum tamen quotidiana experientia monstret quod in omni scriptione velociter facta, caute procedere oportet ne falso aliqua verba legantur. Quanto maiori cautela opus est in littera tam intricata et correctionibus obscurata sicut est illa autographi nostri! In hac cautela deficit Uccellius, ideoque numerosissimas interpretationes falsas ponit, sine ulla suspicione ne forte erret. De hoc facile se convincet qui alterutram editionem cum Appendice nostra conferre volet: nonnulla vero exempla hic subiungimus, indicando capitulum, paginam et lineam dictae Appendicis. Interpretationem Uccellianam litteris rectis imprimimus, scriptionem S. Thomae litteris inclinatis.

Lib. I. Cap. xviii, p. 7* a 55. Et hoc de facto. *Et hoc Deus est.* – xxxiii, 10* b 13. philosophicorum principiorum. *philosophorum praecipuorum.* – xxxvi, 11* a 21. Nec duos addendo concipit qui accrescendo quod idem est refert. *Nam diversa de Deo concipit quae ad rem eandem, quae Deus est, refert.* – xxxvii, 11* b 10. Deus autem est ipsius (Ro: sui ipsius) similitudo. *Deus autem est ipsum suum esse.* – xxxviii, 12* a 1. secundum bonum in re dependet. *secundum Boetium in li. de epd.* – xlii, 13* b 33. esset contrapositum. *esset ex natura primi* ... b 34. sine contraposito. *sine concomitantia primi.* – 14* a 72. et Aristoteles in uxorum consortio (unum) vult consortem habere. *Viri etiam in uxorum consortio (null) nolunt consortem habere.* – liv, 22* a 7. ad externum sunt condita numerosa. *ad exemplar numeri sunt condita universa.* – lviii, 23* b 69. quae dicitur compositio visiva vel fides. *quae dicitur compositio et divisio vel secunda.* – 24* a 6. in capitibus germanorum quae ponit Empedocles prius fuisse divisa, *in capitibus germinatorum* etc. Et paulo post, l. 33, capita germanorum, *capita germinatorum.* – xcii, 37* a 60. bonum ipsum redditur et est post eius. *bonum ipsum redditur et opus eius.*

Lib. II. Cap. xxviii, 47 a 36. in rerum autem profligatione. *in rerum autem propagatione.* – xxx, 48* b 20. per calorem et sectionem rerum. *per calidum et siccum et rarum.* – Lin. 74. ipsam contingit executionem. *ipsam congregationem.* – xliii, 53* a 48, ut fatalitas habet. *ut forte veritas habet.* – lix, 60* b 33, convenire hoc dictis, *commentator praedictus.*

Possent similia in immensum multiplicari. Nec potest lapsus operariorum invocari, tum propter errorum multitudinem; tum quia ex priori in posteriorem editionem ad amussim transferuntur.

Admirationem movet quod Uccellius non intellexerit vocem communissimam *va-cat*, quam divisam ponit ali-

quoties S. Thomas in initio et fine loci suppressi. *va* quidem Uccelli recte scribit (nisi quod semel ipsum pro *unde* sumit, II, xxx, 48* b 40: S. Th. *va Ex utroque;* Ucc. *Unde ex utroque*) sed interpretatur *vadat.* Quantum vero ad *cat,* scribit *eat,* eodem sensu, vel *tot.* aut *totum,* quasi significaret *totum omittatur.* In Miniana ter invenimus recte scriptum *cat,* sed singulis vicibus Romana habet *eat* vel *tot.* Subiungimus loca principalia quae se referunt ad hanc vocem.

I, xxxii, 10* a 34. Miniana *Va. Nam prior praedicatio... univoce. cat.* (Romana *eat*).

Cap. liii, 21* a 3, post vocem *extra,* Min. notat: « Haec omnia habentur in autographo deleta ducto calamo per omnem marginem columnarum: insuper duobus in locis adnotatis istis litteris *va va,* nempe in principio et in summo margine columnae contrariae paginae. Duobus itidem in locis aliis adnotatis istis *cat cat* nempe in fine utriusque columnae ». – Romana hanc notam sic reformat. « Haec omnia habentur in autographo deleta ducto calamo per totum marginem columnarum; insuper duobus in locis conspiciuntur scripta verba *va, va,* nempe in summo margine utriusque columnae, et in fine earum *eat. eat.* » – Obiter notamus quod ille « ductus calami » non ad delendum positus fuit, sed ad transcriptorem ducendum ex *va-* in *-cat.*

II, xlvii, 54* b 26. *Item in his... perveniendi ad finem.* Min. ante *Item* ponit hanc notam: « Hic, praeter decussatas litteras, habetur adnotatum verbum *va,* nempe *reiiciendum* »; et post *finem,* hanc aliam notam, « Hic adnotatur verbum *tot,* quod ego interpretor *totum,* nempe totum omittendum ab amanuensi ». Ad hunc locum Romana nullam adnotationem apponit, sed simpliciter legit: « *va Item. in his... perveniendi ad finem. totum* ».

Miniana, p. 125, ad scholion God. de Fontibus, notat: « A verbis *si haec vera* ecc. usque in finem, omnia linea transversa sunt deleta in cod., verbo *va..cat* e regione posito, scilicet *vacat a scriptione* ». In Romana, Scholia p. 4, eadem nota sic se habet: « A verbis *si haec vera* ecc. usque in finem, omnia linea transversa sunt deleta in Cod., verbis *va...eat* e regione positis; quae sigla interpretor *vadat eat,* nempe *omittatur* ».

Ex dictis apparet quod transcriptio Uccelliana non potest accipi ut fidelis reproductio Autographi Vaticani quoad ea quae deleta sunt. Conandum igitur erat ut alia pararetur. Quod praestare conati sumus in nostra Appendice. Infra vero in hac Praefatione, p. xxxviii, tabulam exhibemus, minutim indicantem quaenam partes definitivi textus in ipso nobis conservatae sint. In Appendice, p. 4*, alia tabula invenietur quae processum describit quo per varias transmutationes S. Thomas suum primum scriptum ad definitivam formam perduxerit.

3.°

DE TRADITIONE

Etsi in autographi praesentia traditioni eius non competat ius interloquendi, ideoque codicum collatio ad partes extra fragmenta autographa versantes restringi potuisset, officii tamen nostri esse duximus, omnes examinare, antiquos et iuniores, eorumque textum cum authentico comparare. Primo quidem hoc necessarium erat, ut qui inter tantam multitudinem textui in A deficienti recensendo utiliores forent, ipse Auctor indicaret. Sed finis principalis longius prospiciebat, ante et retro. Consideravimus namque quod quae textui authentico Summae contra Gentiles per scriptorum oculos et calamum transeunti acciderunt, aliis scripturis authenticis eius temporis accidere potuerunt, immo debuerunt. Transcriptionis accidentia ab indole et persona scriptoris non eousque dependent, quin magis et universalius regantur per conditiones artis librariae, quas omnes subibant. Nactos ergo facultatem iuxtaponendi proprium summi auctoris textum et variantes per scriptores introductas, puderet nos rarissimam discendi occasionem neglexisse. Per notam variantium traditio citatur et sistitur ante tribunal iudicis ultimo competentis, immo ante ipsum legislatorem, cui non solum scriptorum et correctorum placita, sed etiam principia scientiae criticae, methodi, conventa, quaecumque subsidia vices autographorum absentium gerunt, obedire debent et cedere, sicut praesumptio cognitae veritati. Criterium tenetur non solum variantium sed criteriorum etiam, ubi propria auctorum littera veritatem dictat. Non deerunt loca quibus firmissimam praesumptionem criticam non a parte autographi nostri stare videbis.

Circa traditionem quae nomine « iunioris » male audit, quaerere licet an operum S. Thomae manuscripta vere recentia existere vel possint? Si consideras quot saecula codices hagiographorum et classicorum ab autographis distent, et tamen ob antiquitatem laudentur, et iure meritoque magni fiant, quin eis per antiquiorum interitum maior aetas et auctoritas accrescat, codices superstites operum Scholasticorum omnes propter vicinitatem ad autographa invidiabili antiquitate insigniri videntur. Si ergo quidam testes Summae non sunt audiendi, profecto hoc non erit quia nimis « iuvenes », sed quia male respondent criteriis certis et solidis, quibus scilicet antiquissimus quisque, immo consensus antiquissimorum, satisfacere debet, ut ei credatur. Ideo neque tanta qua gaudemus multitudo veterum codicum, neque pericula et incommoda iunioribus fataliter inhaerentia, neque augmentum laboris per se parum iucundi, examen eorum nobis dissuadere valuerunt.

Iam antea longa et multa experientia nos docuerat quantum boni aeris effodi possit extra campum antiquorum codicum. In casu nostro criterium habemus scripturam Auctoris. Eius lux supra totam splendet traditionem, etiam ultra limites fragmentorum. Ultra quoque Summam Apologeticam longe lateque radiat. Etiamnum non poenitet nos, quod in anterioribus Voluminibus III, VIII–XII, postquam satis ampla scrutatio statum veteris textus revelaverat, saepissime ad iuniorem confugimus ibique textum nostrum quaesivimus, utique propter criteria interna, ab aetate non dependentia. Nec nimis nos dolet, quod praedecessores nostri, paucorum codicum variantibus addicti, quarum insuper genealogiam cognoscere non poterant, prudentius esse putabant varias lectiones sub textu editionis Pianae notare, quam immatura et insufficienter suffulta recensione rem praeiudicare et textum provisorium statuere, cuius maxima laus consisteret in eiectione

lectionum Pianae. Codices operum S. Thomae nimii sunt, nimis characteristice variati, omnes nimis antiqui, quam ut cognitio originis lectionum supplantari se sineret per rationes et ratiunculas longe apportatas, aequivocas, contradictorias. Donec quis huius ditissimae traditionis clavem assecutus sit, sobrie et haesitanter mutabit quamcumque editionem fundamento posuit, nedum Pianam, originem omnium posteriorum, etiam plus minusve criticarum. Si qui non intellexerint, facile tamen intellectu erat, lectiones Pianae in mente Editorum per conservationem in textu nulli bonae lectioni codicum praelatas esse, sed unicuique textus sui e variantibus seligendi occasionem oblatam esse. Consilium hoc tunc temporis circumstantiae imponebant, provide. Nam qua via proprie ad veram orationem S. Thomae perveniri possit, a principio neque Editores noverunt, neque uspiam expositum vel indicatum invenissent. Quaedam phaenomena e traditione operum S. Thomae in lucem prolata, sed, quia nullam utilitatis speciem prae se ferebant, prius neglecta, paulatim intimius considerata meliusque aestimata sunt, et prae omnibus aliis scientiam genealogiae variantium affectare cernebantur, quia ad primam traditionis horam pertingunt. Sine genealogia vero res critica non agitur nisi provisorie et interim. Inde est quod a triginta annis hinc anxietate quadam prospiciebamus ad tempus quo datum esset apud ipsum superstes autographum Summae contra Gentiles variantium genealogiam incipere, explicationem earum invenire, et, quod nostra non parum intererat, sententiam accipere circa methodum qua Secundam Secundae et Tertiam Partem Summae Theologiae recensuimus. An sit unde gaudeamus, ipse iudicet Lector. Nos credimus per novam experientiam confirmatos esse. Credimus etiam quod speculatio nostra continuatoribus profutura sit; nisi factis traditionis non respondere aestimabitur, sed mera somnia esse. Maxime tamen a studio autographi Commentarii in III Sententiarum suo tempore aut confirmatio aut confutatio aut moderamen expectanda erunt.

Cum Summa contra Gentiles constet vocibus tercentenis quinquaginta millibus, quae unum codicem conferenti bis legendae sunt, cumque traditio constet codicibus circiter centum, impossibile erat singulos verbotenus examinare. Priorem nostram methodum secuti, comparavimus codices in Bibliothecis Vaticanis servatos, quia eos magnanimitate Summorum Pontificum, quibus supra nostram dicendi facultatem gratias habemus, nobiscum tenere et quotidie inspicere concessum est. Collationis fructus erat, praeter multitudinem variantium inter A et Vaticanos et inter istos invicem, initialis delineatio tripartitae necessitudinis codicum sub utroque respectu. Ex multitudine delectus factus est locorum quae magis idonea videbantur ad revelandam relationem codicum exterorum cum A et Vaticanis. Haec lectionum specimina large sumpta erant, et ad particularia descendebant; nullus credo codex periculo locorum selectorum subiectus necessitudinem suam cum autographo et apographis celavit; quod eo maiori fiducia affirmare audemus, quo, locis conferendis usque ad plura millia auctis et variatis, exitus primae inquisitionis semper firmior stabat. Tali methodo indolem qualitatemque traditionis cognoscere conati sumus, quia aliam viam secutos labor manebat interminabilis. Longus fuit vel sic curtatus. Quantum ergo de codicibus eorumque genealogia dicturi sumus, supponit eam notitiam quam conferendi methodus haurire permisit. Si quae lacunae sint, suppleri possunt penitius scrutando codices examinatos, et praesertim, fortasse, conferendo Hispanos, quorum, excepto uno antiquo initialiter examinato, periculum non fecimus. Hispanos non tam necessitate quam consilio inducti aliis conferendos relinquimus. Cupimus enim collationem per alios ac nostros oculos et super campo nondum explorato fieri, ut et iudicium de variantium origine et valore ab alia mente instituatur, quae libera sit ab omni praeoccupatione, nostrae forte, quin sciamus, adhaerenti.

In sequenti codicum elencho primi ponuntur, cum siglis suis, duodecim codices in apparatu variantium perpetuo, expresse vel silentio, citati. Dein sex quorum siglis utimur in hac Praefatione. Porro ceteri collati. Ultimo non explorati. Libri sine anno adscripto distinguuntur secundum aetatem in antiquos (ant.), si ante annum quinquagesimum a morte Auctoris scripti videntur; medios (med.), si inter quinquagesimum et centesimum; recentes, si adhuc posterius; chartaceos omnes recentes habemus. Scriptionis tempus exacte non posse praecidi omnes norunt. Forsitan non omnes norunt usum dictionis « fratris Thomae » non indicare tempus ante annum 1321 seu Canonizationis. Secundum nostram experientiam, modo septies lustralem, vox « fratris » in recentibus codicibus operum S. Thomae aeque frequens vel forte fequentius occurrit quam « beati » vel « sancti ». Ceterum de singulorum codicum aetate non nimis curandum, quia, nisi signa fallant, documenta textus quem recensemus assurgunt ad tempus scriptionis autographi, ut infra patebit. Textum illum antiquissimum distinguimus per siglum α. Siglum β datur alii textui, qui quomodo cum α relatus sit postea explicabitur. Utimur etiam siglo pA, ad indicandum textum autographi, seu A, antequam Auctor ei ultimas curas impenderat. Huius aliquot lectiones in aliquibus codicibus erutae sunt, ut propria paragraphus explicabit.

Toti fere traditioni eadem textus ordinatio communis est. Scriptura incipit, sine ullo praeambulo, a primo membro Tabulae capitulorum primi Libri: « Quod sit officium sapientis c. 1 ». Post titulum capituli 102 sequitur: « Incipit liber de veritate catholice fidei contra errores infidelium editus a fratre thoma de aquino ordinis fratrum predicatorum ». Deinde capitula Libri I singula cum titulis suis. Eodem modo reliqui Libri a Tabulis praeceduntur. In fine: « in sempiternum Amen. Explicit quartus liber et etiam totalis tractatus de fide catholica contra gentiles a fratre thoma de aquino editus ». Hoc schema communissimum est et proinde originale; omnes variantes hoc supponunt. Quidam Tabulas simul in principio vel fine ponunt, immo unus valde antiquus, quem postillavit Magister Godefridus de Fontibus, omnes colligit inter textum secundi et tertii Libri. Aliqui omittunt « ordinis », aliqui « fratrum »; aliqui pro « fratre » habent « sancto » prima vel secunda manu; aliqui omittunt subscriptionem; alii rubro, alii nigro utuntur. Notabuntur variantes alicuius momenti.

A siglum reservatur codici autographo.

B Vaticanus Ottob. lat. 186, saec. XIII. Scriptura a fol. 171 v b 16[b] neglectior esse incipit, sed alius scriptoris esse non credo. Columnae constant lineis quinquagenis, usque ad lineam citatam, qua variare incipiunt. Correctiones fere nullae. Textus est α purus.

C Vat. Ottob. lat. 211, ant. Oriundus ex Anglia. Fol. 1 a 1 imo marg. LIBER FRIS IOHIS DE CLARA. Littera prima Librorum I, III, IV recisa est. Tabulas habet in fine. Scriptor multum erravit capitulis titulos aliorum induendo. Post textum et tabulas nihil subscribit. Alia manus, nempe bibliothecarii: « Scūs thōs contra gentil' C. 9 ». Textus est α.

D Vat. lat. 789, med. Huius scriptori prae omnibus accurationis laus tribuenda videtur. Correctus est a scri-

ptore in ipso textu, nitide sine maculis. In fine, defectu spatii, nil nisi: « usque in sempiternum ». Primum folium, recto album, verso Tabulam Libri I continens in manu scriptoris textus, non est pars primi fasciculi, sexternionis. Ex textu patet scriptorem saepius mutasse exemplar. Textus componitur ex α et β et, in principio L. II, pA.

E id. id. 790, med. Primum folium adiectum est et Tabulam Libri I continet a manu recenti; primus fasciculus, sexternio, sanus est. In fine: « usque in sempiternum Explicit Liber editus a fratre thoma contra gentiles ». Paucae correctiones, et ab alia manu. Pertinet partim ad α partim et principaliter ad β: scriptor duo exemplaria adhibuerit successive.

F id. id. 10139, med. Paucae correctiones, a scriptore; columnae lineis quinquagenis ternis. Purus α.

G id. id. 791, med. Ante Tabulam L. I rubro detrito: « Incipit tractatus (fr̄s) thome de aquino bone memorie contra gentiles (?) in fide catholica errantes ». In fine nigro: « Explicit tractatus de veritate fidei catholice contra errores infidelium per sc̄m (ex frem̄) thomam de aquino (ordinis supra ras.) fratrum (predicatorum supra ras.; additur:) compilatus ». Multum correctus est a diversis; prima scriptura saepius omnino abrasa est. Pertinet ad β.

H Vat. Borghes. 112, med. Continet QQ. DD. de Potentia Dei foll. 1–101, Summam contra Gentiles ab alia manu foll. 106 v–213 v. Supra folia intermedia alius incoepit supplere lacunas longas, quas per scriptorem commissas corrector supra margines accurate notaverat. Correctiones in margine satis multae, a scriptore. Purus α.

N Norimbergae bibl. Civitatis Cent. II, 26; scriptum dicerem saec. XIV ante medium. Secundum notam modernam et veritatem folia sunt 131, sed originaliter erant 143: post annum 1818 duodecim folia, caute dextreque recisa quin marginulam pergameni relinqueret, abstulit fur, ille utique qui tot codices bibliothecae spoliavit (cf. passim adversaria in catalogo anni citati, et aspice codicem magnificum Catholicon Balbi; quot folia perdidit, quot litteras non deauratas sed aureas!). Catalogus libro dat folia 103, scilicet o ex 4 fecit lepidus latro, ut inspicienti patebit. Deficiunt: unum folium ante 18. 30. 40, et altera pars diplomatis ante 46; dein folia duo, diploma, ante 73, damno non reparabili ex aliis codicibus; unum ante 76. 90. 102. 115. 123. 125. Folia 24. 34. 71. 79. 112. 113. 121. 129, quia glutine tantum ligaturae adhaerent, periculo elabendi subsunt. E tredecim fasciculis nonnisi primo secundo sexto et decimo fur pepercit [1]. N tribus constat partibus, et a duabus manibus scriptus est. Media pars fol. 16–78 est antiquior, sed non multo ut mihi videtur. Duae externae, 1–15, 79–131 scriptae sunt in complementum mediae. Nam folium 15 v b infra lineam 15 album est, nisi quod scribatur monitum: « omnium causa ut in principio columne sequentis sequitur tali signo (signum est circulus ductu verticali traiectus) et sic niccil deest »; folium ultimum fasciculi recisum est, quia textui primae partis capiendo superfluebat. Textus adamussim continuatur: « se enim cognoscendo qui est | omnium causa alia quasi suos effectus cognoscit » I cap. 66, 185 a 15. Ad folia 78. 79. textus est continuus sine spatio intermedio: « non tamen sequitur, ut | prima ratio procedebat, quod iste effectus sit ex necessitate futurus » III cap. 94. Scriptura folii 79. prodit scribere incipientem; quod facile videbis comparando primas et ultimas lineas folii. Patet ergo primam et tertiam fasciculorum portionem consilio mediae complendae scriptas esse.

Alter scriptor schema commune tantisper mutavit: ... a venerabili fratre (ex fr̄e rasura fit s) thoma de aquino de ordine... Explicit liber de veritate catholice fidei contra errores infidelium...

Neuter scriptor diligentia claret; corruptiones et homoteleutorum omissiones conferentem fatigant. Est tamen pretiosus, quia antiquior inter testes pA; ceteroquin vergit ad β. Corde sincero gratias agimus Magistratui urbis Norimbergensis, quod codicem per plures menses Romae esse permiserunt, et Directorio Instituti Historici Borussiae de hospitalitate illi nobisque concessa.

W Vat. lat. 792, recens; inter α et β vagus; non paucas novas lectiones ostendit. Tabulae in fine, ab alia manu?

X Vat. Urbinas 788, recens; omnium maxime compositus ex α et β: in principio per longos tractus, versus finem spatiis vicenarum linearum duo textus se per vices succedunt, modo vix credibili. Scriptor eius ex duobus exemplaribus simul ei praesentibus scripserit, pro arbitrio. Tabulae omnes in principio.

Y Vat. Urbinas 135, recens, ex α et β mixtus, sed in principio L. III est pA. Tabulas habet in fine cum capitulorum initiis, e regione titulorum super altera paginarum columna.

Z Vat. Palatinus 356 anni 1416. Fasciculorum diploma externum et medium pergamena sunt, quatuor inclusa chartacea. Schema commune, excepto quod rubricator non implevit spatium ei relictum post Tabulam L. I, et quod in Explicit omittit « et etiam totalis tractatus ». Post Explicit in charactere correctoris: « Liber iste comparatus est expensis Magistri Conradi Hildēsem, Magistri arcium et licenciati in decretis nec non capellani capelle Sancti Georii aput Ratispontem Atque scriptus per manus Wolfgangi layci de vohendrem Anno domini 1416 circa festum sancti Martini finitus ». Huic specialis est frequentia transpositionis verborum. Errores et correctiones multae sunt, a scriptore textus, charactere tantisper variato. Textus est β, multis locis pA, fere ut N, cui ceteroquin proximus est. Textus correctionum est α; quod denotat scriptorem ex alio codice quam ex quo textum scripserat correxisse.

In Praefatione sigla sequentium codicum adducuntur. Omnes pertinent ad β, sed Par. in primo Libro tantum.

Can. Oxonii Bodl. Canon. Patr. Lat. 136, med. Textus finitur fol. 202 r b 19: « in sempiternum Amen Amen ». Dein rubro: « Prevideo quod pulvis ero fetens aliquando Moriar terraque tegar set nescio quando ». Sequuntur Tabulae « Capitula contra gentiles », 202 v a 1–205 v b 31. Linea b 32 rubro: « Expliciunt capitula quarti libri et aliorum librorum ». Folium complent octo versus; eos dabo ut variantes apud Chisianum, fratrem eius. Scriptus est a duabus manibus; altera incipit fol. 133. his verbis: « videtur igitur quod in huiusmodi substantiis » L. III cap. 108. parum a princ. Correctiones referunt textum α; post fol. 132. omnino cessant. Columnae lineis quadragenis ternis.

Ch. Romae Chisianus B. VIII, 126, med. Quatuor prima folia non notantur; continent Tabulas omnes. Post quas rubro: « Expliciunt capitula quarti libri et aliorum librorum (ut Can.) § Explicit .xxxix. pe. contra Gentiles et ultima non est plus ». Textus occupat folia 1–225 v a 2. Post textum duodecim versus, qui, cum a solitis scriptorum iaculatoriis nonnisi congerie differant, hic omitti possent; recitantur tamen in testimonium unius originis cum Can.

Hoc scripsi totum pro pena da mihi potum
Hic pennam fixi penitet si quid male scripsi
Hoc opus exegi sit regum gloria regi
Digna coli regina poli me linquere noli
Laus est finire pudor est incepta perire
Hic liber est scriptus qui scripsit sit benedictus
Libro finito requies tu scriptor addito
Qui scripsit hec scripta sua dextera sit benedicta
Non lue pus (piis?) osa non lue rosa rosa

[1] Folio 93 ora infima ostendit notam solitariam antiquam 101, quae librum integrum supponit. Adhuc prius folia notata fuerunt super margine inferiori, modo peregrino, scilicet a fine versus principium. Primam obviam habui super folio nunc 53 (quod ante furtum fuisset 57), et est 85; dein descendit usque ad 46, super moderno 89; dein notae 45–21. desunt, item 12, 11, et post 9 omnes. Nota 9, quia scribitur primo folio quinternionis, deberet esse 10, sed notator neglexerit ultimum utpote infra r a 36 album. Insuper erravit computando folia seriei 45–21. Nam dum nota 20, supposito 9 pro 10, recte cadit, inter 20 et 46 currebant viginti sex folia (duo subtracta sunt). Ideo pro 46 legendum est 47, et 85 fit 86, immo 87, cui numero si addis quinquaginta duo prima et quatuor ablata, complentur folia 143.

10 O bone reate frater precorque beate
Quod ius sit date vobis scribam preparate
Careat hicque bonis ni det quod sit rationis.

Can. ex his omittit 6, 7, 8 et, quod dolendum, 9. Loco 10 et 11 habet unum versum, et quidem in principio:

Est hic de cumbis frater .I. religionis.

Sequuntur 12, 2, 1, 3, 4, 5. Explicit ultima folii linea:

Laus tibi Christe quoniam liber explicit iste.

Pe. Archivi Rmi Capituli S. Petri de Urbe G 40, med. Textus eius nulli proximior est quam nostro G.

Clm. Monaci 18071 2°, anni 1467. Ex Tegernsee; comparavit abbas Conradus. Diligenter scriptus. Distinguitur multis lectionibus criticis.

Par. Parisiis Nat. f. l. 15 818 saec. XIII, foll. 194. A fol. 55 v b 14 « perfectius in actu quanto talis » II cap. 52, 387 b 36, atramentum pallidius; eodem scripta est Tabula L. I, super folium assutum. In fine textus: « Explicit quartus liber et etiam tota summa de fide catholica contra gentiles A fratre thoma de aquino ordinis fratrum predicatorum ». Sequitur « Tabula (alphabetica) supra summam istam » usque ad 194 v a. Est antiquior testis lectionum β, unicus inter Parisinos; dolendum quod post L. I scriptor exemplar mutaverit: reliqui Libri referunt textum α purum.

Caes. Caesenae bibl. Malatestiana I. d. XVI, 3, ant. Loca selecta comparavit humanissimus Bibliothecarius Communalis Renatus Serra.

Sequentes codicis examinati sunt methodo superius explicata.

Florentiae Laurentiana (S. Crucis) Plut. XXVIII dext. 12. Bandini adscribit eum saec. XIII; α.

Ibid. Conventi soppressi 614, med. In bibl. S. M. Novellae erat 82.64; formam habet brevem et crassum libri precum, cum picturis. Ad usum erat Magistro Petro Strozzi O. P., qui in necrologia S. M. Novellae notatur mortuus anno 1362. In fine: « Explicit liber de veritate catholice fidei contra errores infidelium editus a sancto thoma de aquino de ordine predicatorum et scriptus a nicolao de Belna eorum clerico ». Mixtus ex α et β.

Laur. Plut. XXVI codex IX, recens. Ex praecedenti videtur transcriptus; ceterum inter nobis notos nullus est filius alterius.

id. id. codex X, recens. β.

Bononiae bibl. Universitatis 1655. 8, med. In fine: « Explicit liber contra gentiles », sub quo Gloria doctori scriptori premia dentur. β.

ibid. 1655. 9, recens. In fine nil nisi ter Amen. α.

Veronae bibl. Communalis 108; saec. XV. α.

Vindobonae bibl. C. R. 1480, med. vel recens. α.

ibid. 1676, duos primos Libros, med. vel recens. α.

ibid. 5263 chart. anni 1419; mixtus ex α et β.

Klosterneuburg CCLXXXII, chart. α.

Lilienfeld 211, med. α.

Heiligenkreuz 120, med. Ligator super dorso inscribit: Aquinatis Thomae commentarius in Mathaei Evangelium. α.

Berolini c. m. l. theol. fol. 478. In fine: « Amen Amen Amen Explicit liber ... predicatorum quem ego Stephanus fabbrianensis Sacre Theologie humilis professor scripsci manu propria ad dei laudem et ordinis Silvestrinorum utilitatem cuius a sexto etatis anno professus extiti. liber ergo completus fuit anno dñi 1444 tempore s̄cimi dñ dñi Eugenii 4i ». Professor Stephanus alios scriptores diligentia non excessit. Textus est α recensitus.

Carlsruhe Aug. 111, chart. et perg. β.

Lipsiae bibl. Universitatis 468, chart. Nomen Auctoris habet tantum in fine ante Tabulas: « Registrum capitulorum primi libri Summe Bati thome contra gentiles ». α saepe mutatus.

ibid. 478, ant. Sine correcturis. In fine nil nisi Amen. Omnino α.

(ibid. 479 est QQ. DD. de Veritate.)

ibid. 601 chart. Tabulae simul in principio. In fine nil praeter Amen. α.

ibid. 1528, chart. et perg. « Incipit liber seu tractatus de veritate » etc. In fine « Amen. Deo laus in secula ». Tabulae in fine. α. Continet ab eadem manu QQ. DD. de Malo.

Erlangen bibl. Universitatis 620, recens. Folium secundum recisum est, propter litteram initialem; item in principio L. III et IV. *M* secundi remansit. Incipit « ea quae in sensu non cadunt », I cap. 3, 8 a 15. Mixtus ex α et β.

ibid. 163, ant. Ad Auctorem duae primae columnae, fol. 1. r, pertinent (fol. verso B. Alberti M. De causis et processu universitatis a prima causa; quod incipit « Difficultates quae sunt circa »). Finitur « procedere propter ». Cap. 2, 6 b 6. Purus α.

ibid. 166, ant. Sine correcturis. α.

Stuttgard bibl. publica 256, chart. anni 1441. Paginae non dividuntur per columnas. α.

ibid. Reg. priv. H. B. III dogm. 31. E 5, chart. α.

Monaci, Clm. 60, chart. α.

Coloniae Agrippinae bibl. Civitatis GB 150 chart. α.

ibid. GB 156 chart. Deficiunt primum et medium diploma primi sexternionis. α.

ibid. GB 167, chart. anni 1457 « ultima die marcii per manus geraerdi leidis ». α.

ibid. W 253 ant. α.

Huissen bibl. conventus O. P. sine signatura, chart. In fine habet catalogum omnium operum S. Thomae, ineditum sed recentem. α et β.

Brugis bibl. publica 201, ant. α omnino.

Bruxellis bibl. Burg. 419-420, anni 1467. Primum folium occupatur per Opusculum De occultis operationibus naturae.

Basileae bibl. Universitatis B III 7, med. α.

Parisiis bibliotheca Nationalis f. l. continet quatuordecim codices, omnes ad α pertinentes (praeter 15818 pro L. I). Quia Uccellius eos citavit in editione Romana, addo sigla eius in parenthesi.

3102, ant. (E).

3103, ant. (F); post IV, cap. 30 « eos vacare fratres » mutilus.

3104, chart.; vergit ad β. (J).

(3105 est QQ. DD. de Veritate.)

3106, ant. (I).

3107, med. Suppleta sunt et ab alia manu folia 13–20, 109–112, 125–136 (N).

14544 med. (G).

14545 med. Incipit a textu absolute sine titulo capituli 1. Post Amen nigro: « Te minime iacta . quoniam probat exitus acta . premia factorum pendent in fine laborum ». Dein Explicit commune. Dein Tabulae. (H; per errorem Ucc. istum 14515 signat; cf. sequentem).

15813 ant. Post textum sequitur immediate ab eadem manu Opusculum De aeternitate mundi contra murmurantes. Post folium 164 album sequitur « Capitula in librum de Veritate catholice fidei contra errores infidelium editum a fratre » etc. Post Tabulas nihil. Hic prae ceteris antiquis textum ostendit recensitum; ecce primus iam titulus: « Quae sunt opera sapientis ». Uno loco rem acu tetigit: *opinari* pro *operari* I cap. 13, 31 b 10. (A, sed erronee signatur 15843 apud Ucc.).

15814 saec. XIII. (B).

15815 saec. XIII. Tabulas omnes in principio. Inter eas et textum intercedit ab eadem manu opusculum quoddam circa aeternitatem mundi sine auctoris nomine; incipit « Sicut de his que fide creduntur nec racionem habent stultum est racionem querere et eis nolle credere »; explicit « quia virtus que potest facere duracionem eternam alicuius rei in futuro potest fecisse duracionem eiusdem rei eternam in preterito ». In fine rubro: « Explicit tractatus de fide catholica contra gentiles ». (K).

15816, saec. XIII. Folium 41 verso album est, fortasse ob tralucentiam scripturae recti. (C).

15817, saec. XIII. (L).

15818; vide supra. (M).

15819, saec. XIII. Hic, non 15814 ut Ucc. pag. XXXIV

dicit, continet scholia Godefridi de Fontibus. Correctiones sunt in charactere scriptoris scholiorum, quae Ucc. dicit esse autographa; nihil inveni in contrarium. Codex habet folia 312; a fol. 225 incipit textus abbreviatus Primae Partis. Summae contra Gentiles Tabulae simul ponuntur, nescio quare, inter L. II et III, foll. 90–92 v b 10; L. III incipit fol. 93. Fol. 224 r b Explicit ut 15815, nigro et rubro; in nigro « gentiles » expungitur et supra scribitur « infideles ». (D).

Ibid. bibl. Mazarinea 807 (antea 403), med. « Ex bibliotheca FF. Praedicatorum sci Iacobi ». Schema commune, sed « sancto » utroque loco. Scriptor multis locis spatium reliquit pro verbis exemplaris ei illegibilibus; inspice folium 106 verso. Omnino α.

id. id. 808 (antea 1020), ant. Mutilus post IV cap. 84 inter med. et finem « sed solum termino alieno terminatur; non ». α.

Ibid. bibl. Sorbonae 206, ant. Deficiunt folia 1 et 12–22. Omnino α.

Ibid. bibl. Arsenalis 441, recens. Grossus liber ab una manu continet integram Summam Theologicam cum Supplemento et foll. 399–471 Summam nostram. Textus recensitus α multum praevalente.

id. id. 442, ant. α.

id. id. 443 » α.

id. id. 444 » α.

Troyes 963, recens. α.

ibid. 982, ant. Praecedunt ab alia manu Prima Pars et Prima Secundae. α.

Vendôme 65, ant. α omnino. Comparavit Rmus P. Mag. Leonardus Lehu, socius Rmi Generalis Ordinis.

Matriti bibl. Nacion. 499 (antea B 44); in fine: « anno dni millesimo ducentesimo octogesimo secundo feria quinta post festum b. Andree Apostoli fuit scriptus liber iste nomine fratris gerardi lotharingi de ordine fratrum ». Secundum collationem initialem textus est α purus. Contulit A. R. P. Iustus Cuervo, editor operum Ludovici Granatensis.

Cantabrigae Peterhouse 73 (antea 0.72), med. In principio mutilus; incipit L. I. cap. 42, 119 a 25 « Si autem secundo modo hoc iterum ». α.

Ibid. Pembroke 37, med. Mixtus ex α et β.

Oxonii Merton I. 1. 7 (antea LXXVIII), ant. α prorsus.

id. id. N. 2. 7 (antea LXXIX), med. α.

id. Ball. 59, ant. In corpore codicis capitula non habent titulos. Tabulas in fine. α.

id. University (in Bodl.) 68, ant. α.

id. Canon. Patr. Lat. (in Bodl.) 137 chart.; textus arbitrarius.

id. Bodl. 372 (2750 in Catalogo anni 1697), ant. vel med. Prima quinque folia continent Tabulam I. L. et capitula 1–13 usque ad 33 b 55 « altero verius hoc autem est »; folium 6. album; fol. 7. alia manus reincipit Summam a principio; post 10. unum abscissum fuit. Duae partes parallelae ex uno exemplari transcriptae videntur, cum eisdem variantibus a cetera traditione differant, textus tamen α praevalet. – Quia ante aliquot annos acriter dimicatum est utrum L. I, cap. 13, 31 a 4 legendum sit « ad quietem partis eius (rei motae per se primo) *sequitur* quies totius » an « *non sequitur* », et, nemine quod sciam contradicente, affirmatum est antiquos codices hoc loco invicem dissentire, operae pretium est notare, in nullo codice, antiquo vel iuniore, obvenire particulam negativam nisi in hoc Bodleiano, idque non utroque loco, sed altero, neque hic nisi supra marginem! Alia auctoritas pro negatione est editio chronologice quarta, Veneta anni 1480. de qua infra. Ciantes in textu hebraico et latino legit *sequitur*, sed in Errata Corrige vult *non sequitur*, male consiliatus. His tribus correctionibus absolvitur traditio et externa auctoritas lectionis impossibilis « non sequitur ».

Codices nondum collati:

Bonn bibl. Universitatis chart. 299.

Siena bibl. Comunale F. II, 22, recens.

Padova al Santo scaff. XII, N. 261, saec. XIII.

Ibi Scaff. XIV, N. 307, chart.

Barcelona Arch. Rmi Capituli cod. 17, saec. XIII.

Ibi Arch. della Corona di Aragonia, sectio Archivum S. M. de Ripoll, N. 64, saec. XIII.

Tarragona bibl. provincial N 251, saec. XIV.

Tortosa Arch. Rmi Capituli, sine signatura, saec. XIII.

Valencia Arch. Rmi Capituli, sine signatura, saec. XIII|IV.

Matriti Nacion 208 (antea B. 43), saec. XIV.

Ibi bibl. del Rey N. Señor 2 e 2 (signatura quinque codices complectitur, intendimus librum super dorso Contra Gentiles signatum) saec. XIII.

Escorial f. 2, 7, saec. XIII.

Ibi T. I, 19, chart.

Toledo Rmi Capituli 19–16, saec. XIV.

Cordova Rmi Capituli 304, saec. XIII.

Sevilla Colombina Y. 131.21, saec. XIII–XIV.

Lisbona Nacion. n. 227, saec. XIII.

Summae nostrae bis mentio fit in taxationibus exemplarium Universitatis Parisiensis: Chartularium Denifle-Chatelain I, nº 530 « Summa fratris Thome contra Gentiles continet lvii pecias. iii sol »; II nº 642 « Item in Summa contra gentiles lvii pecias. xliiii den. ». Notas petiarum Exemplaris Parisiensis in quinque codicibus invenimus, nempe in B, F, H, Parisiensi Nat. 15816 et Mazar. 807. Duo alii posteriores, nempe Ch et Can, notant petias pauciores sed maioris capacitatis, scilicet Can triginta octo, Ch triginta novem. De petiis specialis sermo instituetur, sed de solidis et denariis nihil ad nos. Hic restat videre, et simul absolvere, de Editionibus.

Ex antiquis editionibus quatuor primas (exclusa ea quam Hain sub nº 1388 recenset sed nullus vidisse videtur) distinguimus siglis *a, b, c, d;* apud Hain nos respective 1385, 1387, 1386, 1389.

Editio *a* chronologice prima est; prolem non habuit.

De *b* et *c* utra prior sit nescio; *b* edita est Romae 20 Sept. 1475 typis Arnoldi Pannartz, *c* Venetiis per Franciscum de Hailbrun et Nicolaum de Francfordia socios; erant autem socii anno 1473 et adhuc 1476, quo anno ediderunt Vulgatam Hieronymi (Wordsworth-White Novum Testamentum Lat. pag. XXIX). Nostra non interest utra sit antiquior, quia invicem non dependent. Quia vero *b* sine prole mansit, habet prius siglum.

A *c* incoepit et ad nostrum tempus cetera traditio impressa propagata fuit. Huius filia est *d*, Venetiis anno 1480. Apud *d* sistimus collationem librorum impressorum. Pianam editionem semper citamus, sed lectiones eius post *d* sive post annum 1480 ortas separato elencho continuo notamus (infra p. XXXIX).

Circa textum editionum dicenda sunt haec. Editio *a* non habet quo se a gregario codice moderno distingueret; qui eam curavit, mediam scriptorum diligentiam non superat. Habet textum α deterioratum erroneis correctionibus et operarum mendis. Cum nec per se nec causa posteritatis, quippe quam non habet, quidquam utilitatis afferat, in apparatu non respicitur.

Editio *b* ad coetum β pertinet, sed non raro proprium textum fabricat. Monstrat quaedam vestigia pA, immo uno loco postea citando in ipsa sola invenimus textum trium linearum in A deletum.

Textus *c*, et totius posterioris traditionis, per viginti prima capitula speciali modo cum nostro G convenit, et deinde pertinet ad α, non sine occasionali recursu ad textum G. Unde eruitur mutatio codicis typis rescribendi. Bene curata est, immo optime, si temporum ratio habetur.

Editio *d* boni quod exhibet fere omne editori *c* debet. Nonnullis locis eam emendavit, sed generaliter peior est. Quaedam mutationes sermoni S. Thomae calamitati fuerunt, eo infelicius quod prela proletaria Venetiana et Coloniensia eas in omnes terras diffuderunt. Accipe unum locum, L. III, cap. 136, De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. Auctor epilogans explicat quare tempore Veteris Testamenti perpetuae continentiae non

fuerit ratio: « Sicut autem non expedit cuilibet homini a matrimonio abstinere, ita etiam non expedit omni tempore, quando necessaria est multiplicatio generis »; ita A, et (sine *etiam*) omnes ante annum 1480; « Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis »; ita *d* et omnes posteriores editores (et etiam Uccellius praeter *maxime* et *erat*). Frustra rationem novae redactionis quaesiveris. Honestatis tamen causa observandum est nobis quod locus citatus inter alia tentamina critica huius editionis peculiaris est et cetera arbitrio excedit, excepta lectione *non sequitur*, de qua supra apud Bodleianum 372. Ex illo utique *d* eam non habet. Uccellius in Parisina: « deest vox *non* in cod. B »; in Romana: « Codd. ABD etc. omittunt *non* ». Inde quidam concluserunt codices etiam antiquissimos circa negationem dissentire. Sed apud Uccellium non potest concludi ex silentio, neque ille uspiam praetendit contrarium. – Aliquibus locis, valde raris, sensus perversitas typographis deberi videtur. Lib. IV. 37. princ.: « hic homo, quod praeter hypostasim vel personam hypostasim et personam designat ». Sic lectus est textus ab anno 1480. usque in hodiernum diem. Tolle quatuor verba post *quod*, et pone paulo inferius: « ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam praeter hypostasim et personam Verbi », unde errore operarum emigrarunt. Cf. etiam 70 a 8.

Editiones *a b c* necessario ex diversis manuscriptis transumptae sunt. Textus *d* tantisper contaminatus est cum classe NZ et hoc tramite cum pA; cf. 21 a 5, b 13; 22 b 27; 24 a 3; 33 b 31; 144 a 9; 150 a 14, 15; 179 b 32, 47; 240 a 18.

Haec de editionibus sufficiant. Circa codices dicenda dividimus in octo paragraphos:

- I° de textu pA in traditione;
- II° de affiliatione codicum inter se et respectu A;
- III° de erroribus primi apographi sive α;
- IV° de interpolationibus;
- V° de textu β respectu α et A;
- VI° de petiis exemplaris Parisiensis et Can Ch;
- VII° de principiis recensionis nostrae;
- VIII° de aliquibus locis speciatim.

§ I. — DE TEXTU pA IN TRADITIONE.

1. – Accidit quandoque ut omnes codices quaedam in A deleta nihilominus exhibeant, ex. gr. L. I, cap. 60, 173 b 5 « ut patet per Philosophum in VI Metaphysicae » pA, secundum Philosophum sA, secundum Philosophum in VI Metaphysicae α. Eodem Libro cap. 69, 201 b 37, Auctor tenui linea delevit novem litteras dicentes « prout scit quae non sunt », sed traditio ea reproducit. L. II, cap. 42, 365 a 27 « virtus divina non limitatur ad unum effectum, et hoc *ex eius simplicitate convenit* » pA, *eius simplicitati convenit* sA; dictionis reformatio paucis calami ictibus effecta est; omnes codices hoc loco collati referunt pA. Cf. etiam 366 a 4, 367 b 45. – Accidit etiam ut lectio traditionis quandam ex pA et sA commixtionem ostendat. Exemplum adduco ex L. III. cap. 65: « se habeat ad *speciei conservationem* » pA, *species rerum* sA, *conservationem specierum* omnes. – De talibus vero hic non est sermo. Agitur de longioribus portionibus textus in A deletis et nihilominus per quosdam scriptores reproductis, dum viceversa aliquae scripturae supra marginem exaratae non rescriptae sunt, ac si Summa iam publici iuris facta fuisset ante ultimam eius revisionem. Codex autographus sat salvus est ut ipsum pro aliquibus lectionibus habeamus rei testem; feliciter. Nam multo pluribus in traditione tantum existentibus eo promptior fides concedetur. Sed iam per se solas inspectae omnino dissimiles repeririuntur variantibus ordinariis, et omnino similes differentiis inter Auctoris textum primitivum et revisum. Distinguuntur a vulgaribus scriptorum mutationibus quasi per quendam authentiae sonum, cui difficile esset non credere.

Exempla citamus extra A, ex Libro III. Per characteres minores deletio significatur quam supponimus in A affuisse, per parentheses margo eius indicatur. Si ergo textus extra uncinos legitur continuus, prior redactio habetur; si continuus sine charactere parvo, ultima resultat.

Cap. 5 (al. 6). « Est tamen malum si non habeat manus... Quod rursum (tamen) non est malum avi si non habeat ».

Ibid. « Non potest (esse) aqua non habere (nisi habeat) formam aquae ».

Ibid. « Natura igitur non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod non existente aqua sit aer (quo existente non est aqua) ».

Cap. 6 (al. 7). « Malum igitur cum sit naturalis (eius quod est naturale) privatio, non potest esse naturale ».

Cap. 2. « Adhuc, in omnibus agentibus propter finem hoc esse (ultimum) finem dicimus, quod cum consequitur agens non ulterius actio porrigitur (ultra quod agens non quaerit aliquid); sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta non conatur ad aliquid ulterius. Sic (Sed) in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ad quod cum pervenit non ad aliquid ulterius tendit (ultra quod agens non quaerit aliquid). Alias enim actiones in infinitum procederent (tenderent). Quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet. Nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Unde nec agens inciperet actiones quae non possunt perfici. Omne igitur agens agit propter finem ».

Huius generis variantes inter pA et sA supra trecentas ex sola traditione collegimus. Non utique omni loco clarum est utrum differentia pertineat ad autographum, an ad solos scriptores, sed pro tota massa evidentia rei non admittit dubium. Sub capite pA lector omnes inveniet notata et per se iudicet.

2. – Prioris publicationis nonnisi fragmenta supersunt. Statum rei sic breviter adumbrare licet: codicem qui lectiones pA ostenderet nullum inter antiquos invenimus, neque inter iuniores ullum qui continue et perpetuo, neque plures quam N, Z, Y ceteris ditiores, D, et, per mixturam cum NZ, paucis locis Can, Ch, Clm, Bononiensem, W, *b*, *d* eiusque progenies.

Pro Libro I testes sunt N et Z, simul vel divisim, capitulis 1–4, et 13, novem locis; dein, A praesente, capitulis 54–100 locis circiter quadraginta.

Pro Libro II habemus pAD capitulis 1–9 locis sexdecim; dein, A praesente, capitulis 11–19 locis octo. Praeterea sola *b* in fine capituli 58, quo codice mediante nescimus, addit textum trium linearum in A deletum (cf. sub pA in appendice pag. 60*). Hic locus *b* conditionem fragmentariam superstitis traditionis pA luculenter probat: debet aliquando exstitisse plenior quam ad nos pervenit per codices nostros.

Ex Libro III maxima et ponderosior pars lectionum pA collecta est, et quidem ex NZ capitulis 1–43, et, A praesente, capitulis 44, 45; ex Y capitulis 1–15; ex D capitulo 2 tantum. – Post cap. 45, et in toto Libro IV pA in traditione tacet.

Cum mala fortuna voluerit ut per amissionem foliorum autographi interierit scriptura authentica omnium sermonum qui tam apte et pulcre singulos Libros introducunt, redactiones pA e primis capitulis per traditionem salvae Lectori fortasse peculiariter placebunt.

3. – Dolendum, quod scriptores N Y Z nimis frequenter hallucinantur; quod scriptor Y, consilio correctoris ut videtur, post Libri III cap. 15. alio exemplari uti coeperit; quod N duorum foliorum iacturam passus est, dum in medio textu pA versabatur; tandem quod N et praesertim Z per quandam contramixturam cum α, respective cum sA, saepe deformati sunt. Secus si accidisset, facile fuisset pro prima quarta parte Libri III textum pA recuperare. Ut nunc est, multis locis unus et duo trium codicum desiderantur, vel lectionem proferunt impossibilem et, nobis saltem, insanabilem. De his suo loco particularia assignabuntur; hic liceat notare quaedam notabiliora. Auctor funditus refor-

mavit capitulum 2. et exordium 3[i]. Capitulum nunc 15, contra Manichaeos, in pA non existebat, vel potius non habebat formam capituli: Auctor plures conclusiones antea sparsas in unum corpus collegit; non possum quin hic cogitem de celebri illo « conclusum est contra Manichaeos ». In capitulo 25 (Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis creaturae) tria argumenta suppressa sunt et totius ordo logicus mutatus est. Capitulorum 41, 42, contra philosophos Arabes, longi passus deleti fuerunt.

Difficile est credere quod traditio pA unquam fuerit numerosa, cum inter primam et definitivam redactionem non multum temporis intercedere potuerit, et post publicationem textus revisi nemo sibi codicem prioris rescribi voluerit sciens. Certum est nostros codices eam non continere nisi per tractus relative breves et per viam mixturae sparsos in textu α vel β.

Autographum iam non in primo redactionis stadio versabatur, quando primum publicari coeptum est. Fasciculus enim auxiliarius, revisione decurrente ortus, totus est in NZ, et quidem, exceptis duobus locis 173 b 5, 10, secundum ultimam textus eius redactionem. Confer etiam 148 a 29, 32; 295 a 4. Siglum ergo nostrum « pA » non praecise intelligatur *prima manus* A, cui opponeretur *secunda manus* A, sicut p et s utimur apud codices, sed potius intelligatur *prior*, seu *non ultimus, status* integri textus A, ita ut sA sit textus definitivus A, qui aliis locis est A simpliciter, aliis secunda eius redactio, aliis tertia vel amplius.

Quare nullus antiquus codex pA supersit, etiam an prior textus forma Auctore consentiente publicata fuerit, de his ingenue fatemur nihil nos scire vel suspicari, coniecturare vel imaginari. – Mixtura pA cum α β praeter recuperationem tot lectionum pA quos bonos tulerit fructus, penultima paragrapho explicabitur.

§ II. — DE AFFILIATIONE CODICUM INTER SE ET RESPECTU A.

4. – Fragmentis pA sibi relictis, primam considerationem circa fructus collationis codicum instituimus omnino generalem, ut particularibus secuturis fundamento sit. Videndum est de necessitudine codicum invicem et de habitudine eorum ad A.

Quod ex tot codicibus operis tam longi ingens variantium multitudo conscribenda venit, nemo mirabitur; at periti etiam facile intelligent, numerosam illam varietatem, si de genealogia eius quaeratur, vehementer reduci posse. Vix enim ratio habenda est lectionum *singularium*, sive unius codicis contra reliquorum unanimitatem, quando, ut fieri solet, originem apud proprium scriptorem clare produnt. Error aut falsa crisis istas facile manifestat. Aliter dicendum est de lectionibus quae, quamvis singulares, forte a generosiori stirpe natae sunt quam a scriptore male legente vel arbitrarie se ingerente. Praesertim inter reservandas computantur multae lectiones e codicibus classis β, et omnes quae pA saperent. Cetera singularium massa valet tantum ad aestimandam curam et habilitatem cuiusque scriptoris, apud quem incoeperunt manentque.

Neglecta hac immensa varietate, in antiquis codicibus non obtinet aliqua notabilis lectionum discordia, sed potius solida textus unitas et indifferentia. Rarissime quidam se ab aliis separant sine tangibili causa secessionis. E coetu mediorum et iuniorum multi cum antiquis propinqua necessitudine cohaerent; si saeculo xiii exarati fuissent, similiorem antiquo textui faciem non prae se ferrent. E contra ex quibusdam mediis et recentibus, supra siglo β donatis, sat frequens differentia collecta est, et insuper quaedam se manifestavit in variantibus legendis societas, precaria tamen et erratica. Soliditatem textus α multum abest ut attingant. Cum pluries dissocientur quam socientur, restiterunt omni nostro conatui ut aliquam siglorum combinationem erueremus satis stabilem, quae opinionem unius communis exemplaris demonstraret.

Signaturae autem mutabilitas afficit totam discrepantiam in sinu traditionis, tum antiquae, tum inter hanc et iuniorem inventam. Ergo etiamsi supponeremus quod variantes, nunc in diversis libris oberrantes, aliquando in uno libro affuerint, exemplar istud respectu traditionis posterius adhibitum est quam archetypon antiqui textus. In singulis enim codicibus textus traditionalis saeculi xiii regula est, variantes vero, pauciores sint aut plures, magis sint vel minus diffusae, exceptiones sunt. Nullus codex inventus est qui sigillum antiquum non ostenderet alte impressum. Reservantes igitur varietatem futurae considerationi interim concludimus omnes codices ortos esse ex uno solo exemplari supremo.

5. – Iure quaesiveris, an ille codex omnium pater idem sit ac noster A? Nam hoc non sequitur sic simpliciter, illico et per se, et in casu respondemus negative: A enim non est traditionis pater, sed avus.

In Praefatione ad Supplementum Tertiae Partis (pag. xx b fin) scripsimus haec: « Absoluta Summa Theologica ad studium Summae contra Gentiles Deo favente progredimur. In quo rursus occasio praebetur examinandi an etiam illud opus unius tramite transcriptionis divulgatum sit. Sed ordine inverso de autographo ad traditionem arguere licebit ». Nunc ergo, postquam per decem annos studium posteritatis A pro viribus accurate peregimus, de traditione Summae contra Gentiles idem affirmamus quod de traditione Secundae Secundae et Tertiae Partis perhibuimus: inter textum A et textum codicum supponendam esse unam transcriptionem ex A. Sola differentia est, quod autographi copia uberiora et certiora argumenta praebuit. Uberiora quidem, quia dum antea tantum ex lectionibus communibus falsis et indignis argumentari potuit, modo irrepraehensibiles omnis generis et coloris in α inventae sint, quas A non novit. Certiora vero, quia pro praesumptione critica subintravit invincibile testimonium documenti officialis. Quamvis nobis tunc temporis persuasum erat quod textus codicum, sic ut indistinctus et mala bonis permiscens unus et solidus iacebat, non erat textus Auctoris sed scriptoris, gaudemus tamen quod per quandam repercussionem a criterio inexcepibili methodo nostrae plena probatio accrevit. Considerationes enim quae a mera crisi proficiscuntur, difficile est ab omni praeconceptu defendere, saepe dubiae sunt applicationis, et nunquam valent quantum evidentia oculorum corporalium. Praesentia autographi omne dubium sustulit. Absque formidine oppositi affirmamus, inter A et traditionem superstitem intercedere unum apographum ex A transumptum, ex quo fluxit et quod omnes commune habent cum A, et quod commune inter se contra A.

6. – Scriptor primi apographi quis fuerit nescimus, neque an forte plures sese exceperint. Forsitan Auctor eum ad latus habebat confratrem et amanuensem. Philosophiam et Theologiam doctus fuisse videtur a signis securis. Errores quidem commisit transcribens, eosque satis frequentes ac aliquibus, paucissimis sane locis, vere grossos, quales apud ullum ordinarium scriptorem non vidimus superatos: L. I, cap. 6, 17 a 22: « *inmurmurabilis* turba ... ad fidem Christianum convolavit »; cap. 86, 237 a 17: Deus vult « universum esse *quod adeat* bonitatem ipsius ». Non tamen nobis persuademus, quod interpres autographi vulgari scribarum fraternitati appertinuerit. Ingenue fatemur quod menda transcriptionis parum nos movent. Post experientiam olim et nuper sumptam ex textibus virorum academicis titulis insignium, iam non animo parati sumus scandalum sumere a mendis librariis. Scriptor quinque codicum Summae Theologicae (Vat. Lat. 726, 733, 741, 746 I–II) fuit Bruno Daventriensis « Decretorum Doctor urbis Patavinae »; scriptor codicis Berolinensis Summae nostrae fuit Stephanus Fabrianensis « sacre theologie humilis professor »; neutri contra speciales exemplarium difficultates dimicandum erat, et tamen neuter inventus est tanto longior a vulgaribus mendis quanto doctior fuisse. Utique, quae scriptorum dici solent ignorantia, somnolentia, oscitatio et id genus habitualia vitia, ab eruditis viris removemus, sed cuivis docto sufficit hominem esse, ut ei per modum actus accidant quae mercenario scribarum generi accidunt ex malo habitu vel nescientia. Videamus

igitur quaedam signa scientiae et doctrinae apud primi autographi interpretem.

Primo argui potest ex felici transumptionis exitu. Scripturae Autographi pars infinite maior exacte reproducta est. Quod lector velim bene advertat et sibi semper praesens habeat; secus enim, a longo sermone quem de differentiis inter α et A habituri sumus, transcriptio ei cumulus literariae iniquitatis videbitur. Ea vero est difficultas legendi scripturam A, ut sine intellectu rerum de quibus tractatur nemo eam rite interpretari possit. Saepissime calami ductus figuram verbi determinati indui quasi recusant, nisi contextus suggerat. Nec hic sistit difficultas interpretandi. Statim ac manuscriptum S. Thomae aspicis, ob iteratas redactiones tam intricatum, frustatum, lituris horridum, transpositionibus et remissionibus simile labyrintho, statim etiam intelligis quot et quantis errandi periculis interpretem exponat. Ob causas multipliciter varias nulla fere linea non offert petram scandali. Ille noster multo pluries cecidisset, nisi per textus intelligentiam occasionem vitasset.

Secundo probatur assertum ex eo quod Auctor ipsi commisit rem non ita parvi momenti, nempe aliquorum capitulorum formulare titulos. In A multi non inveniuntur, praesertim in L. I, et quia in omnibus libris substantialiter vel verbotenus iidem sunt, e primo apographo desumptos esse patet. Duobus vel tribus locis veram Auctoris mentem non adamussim expressit; interdum etiam mutavit dictionem authenticam [1]. – Huc spectat quod Auctor amanuensi reliquit correctionem defectuum dictionis vel potius lapsuum calami, quales evenire solent auctoribus magis cogitatione quam calamo occupatis. Sub hoc respectu primus interpres messem nobis praeripuit, non quin spicas legendi copiam praebuerit.

Tertio, textus α saepe differt ab A per introductionem verborum similis sensus: verbis Auctoris per memoriae lapsum substituit sua, nonnusquam cum detrimento sensus. Quandoque, rarius utique, varians non uno verbo absolvitur, sed longius protrahitur, ita ut sermo alius evadat. Accidit nempe ut male percipiens significationem compendii aut intentionem redactionis mutatae, a reformatione totius commatis sensum bonum petat.

Ultimo arguitur ex varietatis genere specialissimo, quae nobis inexpectata obviam venit. Scriptor primi apographi quasdam additiones textui Auctoris contribuit; commata, integras periodos, ausus est interpolare, immo loco unico, Libro IV cap. 11, quod inscribitur « De Generatione in divinis », paragraphus de Filio Patri Essentiali et Aequali propter criteria interna et externa apparet non fuisse in autographo. Alio loco unum argumentum Auctoris suppressit suumque proprium inserit; vide n. 19. Interpolatio 32 a 38 sumpta videtur VIII *Phys.* l. IX, n. 8.

7. – His argumentis probatum esse putamus, scriptorem textus α scientia rerum de quibus Auctor inquirit instructum fuisse. Sed fortassis alicui videtur quod textus α aliam admittit explicationem. Quid, si codici quem primum apographum nominamus, aliud subsit autographum ac cuius fragmenta habemus? Erroneae lectiones, dicet quis, profecto in nullo autographo affuerunt, sed ex quovis occasionari potuerunt; ergo non exclusive indicarent A. Dein, tot lectiones non malae sed tantum non authenticae respectu A, respectu alterius autographi authenticae esse possunt. Interpolationes ipsae, quas nos putamus spolia esse scriptoris proprio stipendio militantis, hucusque qua lectiones omnibus theologis et philosophis catholicis notae erant, quin quemquam offenderint; unde satis thomisticae apparent ut aliquando propria S. Doctoris manu exaratae esse dicantur.

Respondemus quod, etiam demptis lectionibus intrinsece malis, character generalis differentiae inter α et A his paucis potest delineari: exactitudo, plenitudo, proprietas, efficacia, gratia, verbo veritas, orationis autographi in textu α detrimentum passa est. Differunt sicut pictura ab eius imitatione per virum minus artificem. Ratio ista sumpta a minori valore incidit cum argumento alterius ordinis. Nulla varians inter α et A adamussim ponderata necessario vel probabiliter insinuat autographum aliud ab A. Quaedam lectiones α non dedecent Auctorem, sed ad supponendam originem ex autographo diverso nulla cogit, propterea quod nulla limites accidentium scriptoribus communiter contingentium excedit. Praeterea, quaedam eaeque non paucae lectiones α solummodo per materiales circumstantias scripturae A explicantur. Exteriores enim conditiones huius autographi nemo prudens supponet easdem fuisse in alio, si de multis locis agatur. Nobis quotidie magis persuasum fuit de origine α ex A, dum collationis longam viam lenti carpentes transcriptori quasi spectatores adstitimus, et variationes ab exemplari eius nobis praesenti alteram post alteram surgere vidimus. Huius privilegii non possumus participes facere lectores; opus esset ut iter nostrum ipsi reficerent, si ex. gr. lectionis L. I, cap. 61, 175 a 4 *actum hoc* pro *accidens* rationem persentire vellent. In schedulis nostris ad multas variantes α collationis decursu nota affixa est: « traditio ex A » idest, varians α evidenter supponit usum exemplaris A; sed quia in apparatu descriptae sunt sine speciali nota ad hunc effectum, hic quinque exempla exhibemus: tria scilicet ad illustrandum quod non opus est aliud exemplar appellare, duo ad probandum textum α ligatum esse exemplari A.

L. I cap. 39, 114 a 9 « Unaquaeque autem natura suae *(ex* sui) rationis termino concluditur » A. Vox *natura* scribitur *n*ª, sed primus ductus litterae *n* horizontalior quam verticalior e veloci calamo cecidit, ita ut transcriptor legerit *infra;* propterea dictionem mutat sic: « Unumquodque autem infra suos (sue β) rationis terminos concluditur ».

L. I cap. 77, 220 a 4 « Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem *quam appetens quaerit vel in qua quiescit* » A; qui oculo tantisper veloci scripturam loci aspicit, leget sine scrupulo quod legerunt primus interpres et Ucellius: *inquantum appetens quaerit in quo quiescat.* Vides lectio A quam plenior et verior sit!

L. II cap. 44, 368 b 20–369 a 2 « Non igitur diversitas rerum provenit ex diversitate meritorum » pA, « Igitur diversitas rerum ex principali intentione primi agentis provenit, non ex diversitate meritorum » sA. Post *meritorum* adest signum referens ad marginem inferiorem columnae, ubi scribitur argumentum 3 Adhuc ... 10 ostensum est, inserendum inter *meritorum* et 11 *Amplius*. Interpres marginalem scriptionem *ex principali* etc., quae secundum usum Auctoris continuanda est ad *rerum* quia ad illud continue scripta est, post *meritorum* collocandam esse credidit. Ibi autem quia sensu salvo poni non potest solis elementis authenticis, phrasin reformat sic: « Igitur diversitas rerum provenit non ex diversitate meritorum sed ex principali intentione primi agentis ». Aliud autographum appellare non est opus, ubi id quod habemus variantem illuminat.

Quartum et quintum exemplum assumuntur ex locis per ipsum Auctorem materialiter non exacte correctis in secunda redactione. L. II cap. 15, 294 b 5: « Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. *Quod enim secundum se de aliquo praedicatur eidem convertibile est* » pA. Oratio sA, contra Auctoris mentem, sed secundum scripturae indicationem, sic decurrit: « Impossibile ... secundum quod ipsum. *Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur ipsum non excedit,* sicut habere tres angulos duobis rectis aequales non excedit triangulum *praedicatur eidem convertibile est* ». Quatuor ultima verba tollenda fuissent, nam ne umbra quidem dubii potest esse quin dictioni *eidem convertibile est* Auctor in revisione praetulerit *ipsum non excedit;* lectio pA explicat sA, hic et pluribus locis. Interpres vero, ad quem de pA non pertinebat, e propria scientia defectum

[1] Haec confirmant opinionem nostram circa titulos Articulorum in Summa Theologica. Plures non ab Auctore venisse videbantur. Prudenter egerit qui in operibus S. Thomae inscriptiones Articulorum Capitulorum Lectionum, vel quocumque vocabulo divisiones textus generalis usus vocat, non nimis urgeat pro fine exegetico, sicubi non constet de authentia.

curat legendo *qui praedicatur eidem convertibiliter*, sed, ut diximus, alia eaque obvia causa sensum fugavit: in autographo desideratur ductus calami delentis reliquiam anterioris redactionis.

L. III, cap. 47 medio: « Non est autem credendum quod Augustinus hic in verbis praemissis senserit quod in hac vita Deum per essentiam intelligere possimus ». Margo addit: « cum dicat in libro de Videndo Deo ad Paulinam », et textus citatus S. Augustini sequitur super verso folii. Ibi tamen ab Auctore deletur. Delenda ergo fuisset citatio *cum dicat* etc., sed mera oblivione non deleta est. Interpres rem non intellexit, ideo scribit *cum contrarium dicat* etc.

Hisce et aliis lectionibus textus α autographo nostro vinculatur. Non fuisset id quod est, si ex alio Summae autographo transumptus esset.

§ III. — DE ERRORIBUS PRIMI APOGRAPHI SIVE α.

8. – Si quamcumque differentiam inter α et A illius errorem vocamus, grandis eorum est numerus. In hoc Volumine excedit duo millia, et, si loca ubi A hiante textum α mutavimus, eis computamus, ad tria millia ascendit. At ratio et nomen erroris multis vix convenit: dimidiam partem in imponderabilibus consistere non auderem affirmare, sed certissime differentia valde numerosa obtinet minuta et nullius momenti, ut ***sequitur sequetur sequeretur consequeretur; dictum supradictum praedictum, ostensum probatum; sicut sicut et sicut etiam; item unde; ergo igitur; vero autem; actu potentia in actu in potentia; horum eorum; si sunt si sint; providentia providentia divina; possit posset; intellectus intelligens;*** transpositiones verborum maximam partem innocuae; verbo, totum fertile genus differentiae ut ita dicam indifferentis, quae, ubi A existit, variantium apparatum dilatavit.

Erroribus veri nominis, sive qui sensum orationis offendunt, si ullam admittunt excusationem, promptam apud peritos conciliabit bona interpretis fides. Honestatem eius libenter praedicamus. Malae fidei vestigium non advertimus. A scriptoris conscientia mens doctrinae Auctoris alterandae aeque longe distabat ac voluntas, quam profecto non habebat, male legendi. Alicui fortasse secundum mores vigentes interpolationes excipiendae videntur, sed si praepostere sibi ius interloquendi assumpsit, amico tamen animo postillavit, ut suo loco patebit. – Praeterea fieri non potuit quin continuus obtutus super scriptura tam parum typica mentis praesentiam et memoriae promptitudinem male affectaverit. – Tandem, quaedam errorum species quoddam habent quasi fatum, unde veniam merentur tanquam inevitabiles, sin minus in genere, in particulari.

Notamus quod in hac paragrapho loca extra ambitum fragmentorum A citata distinguentur per asteriscum * positum ad notam paginae nostrae editionis. Distinctio necessaria est, ne forte, praeter errores per A certificatos, interpreti vel etiam S. Thomae obtrudamus defectus criseos nostrae, quam hic semel pro semper omni meliori iudicio sinceri submittimus.

9. – Inter errores inevitabiles primum a frequentia locum tenet verborum collocatio. Usque ad capitulum 67. Libri I transpositionibus septuaginta quatuor attestatur ipse A; vix decem alicuius momenti sunt: 87 a 23, 118 b 18, 136 b 9, 144 a 6, 150 b 13, 161 b 1, 162 a 4. Verum damnum mutatio intulit cap. 56, 162 a 1, « Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam *intelligere ante* » α; Auctor tacite inducit verba Aristotelis, III de Anima 429^{b} 8 οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν. – 54 b 45, *in non tempore* pro *non in tempore*, e contra, 314 b 5 *ex non ente* pro *non ex ente*. – Libro II, cap. 23, 325 a 22, non permisit stare insuetam constructionem Auctoris « Non est autem aliquis *sui dominus actus* (*dominus sui actus* α) nisi per voluntatem » (e contra non tetigit hanc L. II, cap. 25, 329 a 18, « Huius potentiae passivae *motus actus est* »; intellige *motus* praedicatum). – Cf. *300 a 35, 40; 364 a 25, b 22; 365 a 6; 367 a 29: 384 b 20; 393 a 23; *459 a 27; *469 a 20 cum textu et variante *470 a 29.

Crebras invenimus permutationes coniunctionum *enim etiam autem* et similium. Orationi nocere possunt et argumentationem turbare, sed quo usus eorum frequentior est, estque apud Auctorem frequentissimus, tanto in scriptoris memoria facilius et saepius miscentur.

10. – Uber etiam fons erroris est abbreviaturarum incompleta vel abundans scriptura a parte interpretis. L. I, cap. 67, 191 a 3 *posterior* pro *posteriorum*, deficiente lineola qua *r* fit *rum*; 25 *quaerit* pro *quaeritur* omisso signo passivi modi; 26 *diceretur* pro *dicetur* addito signo pro *er* vel *re*. – Eodem capitulo obveniunt variantes 191 a 11 *decipimur* pro *decipiemur*, b 2 *dicuntur* pro *dicimus*, 4 *quod* pro *quae*, 8 *sicut* pro *sic*, 16 *cum* pro *ut*, 17 *intellectiva* pro *intellectam*, 22 *fallimur* pro *falluntur*, totidem attentionis oberrantis indicia, quae tamen non nisi L. II capitulo 42. eadem frequentia concurrunt. – Eodem capitulo 67. obtinet varians 190 b 38 *con*tingenter *con*venire, pro *con*tingenter *e*venire, per influxum soni contextus. Huc fortasse spectat ibid. 8 « Effectum excedere suae causae *non pertingit* » pro *perfectionem non contingit;* tanta negligentia noster rarissime peccat. Error echographiae ulterius obtinet his locis: L. I, cap. 13, 32 a 37 « de duobus quorum unus ab (de α) alio non dependet; L. II, cap. 56, 403 b 1–5 « tangentia ... tacta ... tanguntur ... agentia (tangentia α); cap. 82, *514 a 6 « Tota igitur operatio eorum *conservatur* ad conservationem esse corporei sicut in finem »; legendum *ordinatur* cum DZ*b*. Praeterea *21 a 9, 111 b 13, 243 a 9, *461 b 48, *469 a 12, *522 a 52.

11. – Omissione singulorum verborum multum peccatum est. E primo fragmento A, L. I, cap. 13, 32 a 12–33 a 47, sex verba omissa sunt: 32 a 24 *ab alio*, 30 *invenitur*, 45 *quod*, b 13 *licet* (quod ei expunctum videri potuit), 25 *ipso*, 33 a 9 *est*. Sola ultima omissio perceptibilis est criterio interno: *Non (est) autem*. An ista proportio inter omissiones sensibiles et latentes constans sit, non expresse inquisitum est. Sine dubio stylus S. Thomae, qua est proprietate, multas omissiones non patitur absque aliquo damno; sed damnum incursum esse saepissime non patet nisi ex lectione autographi meliore. Hoc utique verum est de omnibus differentiis α, inquantum textum non nimis laedunt. Tales autem sunt multae; ita quidem ut si α nonnisi erroribus latentibus inventus fuisset differre ab A, nihilominus existentia unius apographi inter A et α certa ratione fuisset inducenda.

Inter omissiones mentionem specialem meretur particula *non*. Huius occasione circa contrarietatis differentiam omnia loca citamus in hoc Volumine obvenientia.

non omissum est 97 b 20, 190 b 11, 228 b 9, 41, 332 b 16, 335 a 3, 349 a 7, *352 a 12, 356 a 8, 361 b 16, 364 a 8, 395 b 9, *447 a 8, *505 b 48, *506 a 13, *543 a 31, *552 b 51, *600 a 8;

non additum est 191 a 28, 264 a 5, 278 a 16, 358 a 26, *457 b 19;

non pro *enim* 206 a 46; pro *etiam* *295 b 4; pro *haec* *351 a 11; pro *nisi* 381 a 4 sine errore sensus;

pro *non, natura* 185 a 25; *si* 191 a 23; *ut* 207 b 9, *228 a 14; *nisi* *295 b 39 (apud nos lege *non*); *huius* 314 b 4; *in* 474 a 11;

nisi omittitur *299 a 12, *513 b 17; additur 404 a 19, 440 a 5 sine errore sensus;

nihil om *24 b 16;

pro *nihil, similiter* *431 b 32;

infinitas pro *finitas* 200 a 30; *immutabilitatem* pro *mutabilitatem* 228 a 44; *infinitatem* pro *finitatem* 332 a 5; *imperfectionem* pro *perfectionem* 335 b 11;

visibiliter pro *invisibiliter* *17 b 26; *minorabilem* pro *imminorabilem* 395 b 29; *et corporea* pro *incorporea* *498 a 32;

tandem, pro colophone, *priusquam* pro *postquam* 346 b 33; *intrinseca* pro *extrinseca* *505 a 31.

Negativarum particularum omissio et insertio apud omnes scriptores frequentior est quam inexpertus facile

crederet. Noxa illata in casu particulari minor esse solet quam speculativa erroris consideratio importaret, propterea scilicet quod, sive negativa desideretur sive abundet, ipsa differentiae enormitas paucissimis locis dubium circa auctorum intentionem non excludit. Habent ergo tales errores quasi privilegium promptae correctionis, quo revera non omnes alii errores fruuntur. Inde etiam factum est, ut maxima pars contrarietatis supra citatae multos correctores invenerit, pro rata evidentiae.

12. – Homoteleutorum omissio, ratione habita multitudinis occasionum, valde rara occurrit, rarior adhuc repetitio. In Libro I omissionis casus sunt cap. 13, 33 a 44; cap. 43, 125 a 18; cap. 44, 130 a 22; (cap. 45, 136 a 9 BCF; cap. 57, 163 b 9 BDpF); cap. 81, *225 b 23, 32; cap. 86, *237 a 15. Liber II nullam affert A praesente; foris A obveniunt cap. 49, 381 a 6; cap. 73, 461 a 34; cap. 75, 474 a 36, 42, 52; cap. 76, 481 b 45, 482 a 12; cap. 84, 530 a 7; cap. 98, 582 b 16. In Lib. III quatuor, ni fallor, casus obvenient, nullus quod sciam in IV; sed lector me docet omissiones per homoioteleuton latere posse, cum non omnes a laeso sensu cognoscantur.

Iteratio tribus locis obtinet, nec aliter quam inchoata: errans media via resipuit; si verba duplicata delere non neglexisset, nesciretur hoc communi scriptorum peccato lapsus esse L. I, cap. 21, *64 b 8; cap. 81, *225 b 15; L. II, cap. 54, 392 a 29 (cf. cap. 56, 403 a 45). Primo loco citato superest error in codicibus viginti sex. In duodecim aliis iam ab antiquo nimis correctus est, quia non solum verba redundantia *licet etiam quidditas generis* omittuntur, sed etiam supprimunt *cum non sit in aliqua materia,* de quorum authentia criteria externa et interna dubitare non permittunt. Istam textus formam exhibent etiam editiones *c* et posteriores; *a* et *b* et viginti octo codices habent lectionem adoptatam et inter eos totus coetus β, excepto Y, in quo error expungitur; e contrario, incredibile dictu, textui G et W errorem obtrudunt correctores! – Secunda involuntaria interpolatio adest in codicibus quadraginta duobus; abest a quindecim; de ceteris nihil affirmo. – Specialem iterationis casum ex L. IV paragrapho quinta considerabimus.

Singulorum vel paucorum verborum omissorum haec series complectitur notabiliora, et quidem A praesente. L. I cap. 33, 102 b 18 « quod Deus est *ens*, bonus, et si quid aliud huiusmodi est »; cap. 65, 179 a 36 « Natura generis *perfecte* non potest cognosci nisi » etc.; cap. 66, 185 a 14 « cognitio Dei est de rebus *omnibus* per causam »; cap. 67, 190 b 10 « cum in nobis cognitio ex rebus *causetur* »; cap. 75, 215 a 3 *principaliter;* ibid. 11 « quae enim propter se amamus volumus esse optima et *semper meliorari et* multiplicari »; cap. 90, 244 b 3 « quietatio voluntatis *in volito* sufficit ad gaudii rationem »; cap. 93, 254 a 2 « quae non circa passiones *sed circa actiones* sunt, ut veritas » etc. – L. II, cap. 25, 329 b 1 « Similiter autem (Deus) neque poenitere potest neque *irasci aut* contristari »; cap. 30, 339 a 42 « necessarium est ipsum et animal *et* rationale esse »; cap. 33, 346 b 5 *perpetuo;* (cap. 36, *351 b 8 *novitas;* cap. 38, *355 a 26 *praeteritorum*); cap. 40, 360 b 30 « principia materialia . . . commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando *rerum distinctionem* constituit » (secundum Anaxagoram); cap. 42, 365 b 28 « diversitatem rerum *causari* instituit per causas secundas » (Avicenna); cap. 51, 386 b 15, *ipsum compositum.*

13. – Non nimiae temeritatis esse videtur, praesumere quod interpres modo verbum post verbum, modo incisa et breves phrases e memoria transcripsit. Utraque via periculum errandi incurritur. Qui singulatim verba rescribit, difficile est ut orationis decursum menti teneat praesentem; unde interdum omnino indifferens est ad qualemcumque lectionem originali externe similem, quia corruptionis effectum non percipit. Errores etiam grossos inde manantes noster ex autographo correxisset, si propriam scriptionem continuam relegens se erroris conscium reddidisset. Etsi ceteroquin resipiscentiae non incerta indicia reliquit, ut mox patebit, interdum tamen hoc criterium felicis exitus neglexisse videtur, unde quaedam compendiorum vel plenae scripturae remanserunt corruptiones. Rarius quidem occurrunt quam ab aequivoca autographi littera praedicere auderes, et simul saepius quam cum interpretis eruditione consistere putares, quia orationis sensum aut totaliter removent aut in incongruum detorquent. Supra duo exempla dedimus: Primum *immurmurabilis* pro *innumerabilis* (A perditus est, sed lectio *innumerabilis* a sensu et ipso erroris aspectu certa esse videtur). Syllaba *mur* reddit compendium pro *numer,* et sponte debebat duplicari, ut vox esset. Alterum *quod adeat* pro *quia decet;* per decompositionem compendii pro *quia* in *quod a* fere necessarium erat scribere *quod adeat.* Errores huiusmodi non multo infra centum quinquaginta aut ope A aut ipsi in textu α credimus deprehendisse. Non intendimus omnes citare, sed solum magis miras et novas sensuique magis perniciosas.

L. I, *4 b 3 *medietatem* pro *meditatam;* *31 b 10 *operari* pro *opinari;* *82 b 9 *totius* pro *tactus* (L. III, cap. 8|9 *totus* pro *caecus*); 86 b 3 *saprobiorum* pro *ʒabiorum;* 130 a 32, b 16, 18; 179 b 34, 35, 36; 191 a 16 *acturi* pro *accipitur;* 199 b 7; 228 a 33 *aliquis* pro *ars* (item L. III cap. 105 et IV cap. 75; cf. etiam *481 b 2, 7); 243 b 1 *communicationem* pro *coniunctionem;* 247 b 40 *approvatus* pro *aporiatus.* L. II, *275 a 7; 290 a 19; 293 a 8, 28; *295 b 45 *perfectis summum* pro *perfectissimum;* 313 b 29; 320 a 23 *finis* pro *suus;* 331 b 14; 335 b 13, 40 *manentibus* pro *moventibus;* 339 a 52 *formalibus* pro *essentialibus* et b 30 *prora* pro *serra* et 32 *motori* pro *maiori* sunt casus typici, ad quos pergustandos opus esset scripturam A ob oculos habere; *352 a 5; *355 a 28; 361 a 8 *illius ordinis* pro *illud ordinans* et *una* pro *prima* forsitan ad aurem praeoccupatam pertinent; ibid. 19 *movetur* pro *iuvetur;* 364 a 7, 10, 16, b 9, 13, 365 a 30 collecta sunt ex capitulo 42, errorum thesauro; 377 a 27 *aestimationem* pro *aestimatorium;* 395 a 23, b 16, 17; 410 a 1, b 42 *ipsa* pro $\overline{\text{aja}}$, idest *anima.* Omnibus locis sequentibus dolemus hiatum A; lectio adoptata interdum non obtinet in traditione, sed est nostra; 441 a 12; 450 a 20 *homo rationabilius* pro *honorabilius;* 470 a 13 *expergescentia* pro *expergefacientia;* 474 a 48 *naturalis* pro *rationalis* quod nos soli; 481 a 17 et b 16 *cogitationem* pro *cogitativam* (cf. infra LV a 3); 482 a 1 et 4 *constat* pro *consistat;* 34 *agens* pro *agentis* (videtur inter scribendum conscientiam genitivi perdidisse); 494 a 17 *est* pro *ens*; b 14 *primum* pro *parum* quod nos soli; 499 a 33 *Ex* pro *Et;* 506 a 54 *viventibus* pro *iuvenibus;* 520 b 24 *veritati* pro *veritate;* 37 *quae dum est possibilis vivum* pro *quod est potentia vivum;* 521 b 37 *prius* pro *propria* vel *patris;* 523 a 5, 42, b 41; 541 a 10 *in bono* pro *embryo;* 549 a 21; 571 a 10 *principaliter* pro *naturaliter* (per dittographiam, ut videtur: *corp⁹ n̊liter unitum);* 596 b 12 *cognitionis* pro *compositionis.* Talia menda profecto disparuissent, si scripturam suam continuam relegisset, et sic erroris conscius redditus exemplar iterum et attentius inspexisset.

14. – Transumptio commatum e memoria secum trahit substitutionem spontaneam verborum significato similium: L. I, cap. 20, 53 a 35 « in *aequali* tempore » A, *eodem* α; 54 b 53 « non est virtus *corporea* » A, *in corpore* α; cap. 100, 265 a 15 « Perfectissimum autem in unoquoque est *operatio perfectissima eius* » A, *sua perfectissima operatio* α; L. II, cap. 22, 320 a 19 « ignis qui indurat lutum et *dissolvit* (*liquefacit* α) ceram ». Non sunt paris innocentiae omnes tales subrogationes, immo vulgo minuunt dictionis proprietatem: L. I, cap. 61, 175 b 20 « appetimus verum cognoscere *et refugimus* (*refutamus* α) falso decipi »; cap. 78, 220 b 15 « Bonum autem ordinis *consurgit* (*consistit* α) ex singulis bonis; cap. 89, 240, b 13, « Sic igitur omnis passio *ratione generis* (*nomine et genere* α) a Deo removetur. L. II, cap. 35, 348 b 7 « Sicut autem per intellectum determinatur *rei factae* (*rei factio et* α) quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus », phrasis expressive Thomistica. Dictionis damnum similes errores secutum apprime sentitur eodem Libro cap. 30, 340 b 10: « In rebus autem voluntariis tantum voluntas inclinatur ad agendum propter finem *quantum intendit finem*

(*quem intendit* α), licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem *quantum appetit finem* (*quem appetit* α) ». In A *finem* secundo loco inter duas lituras sibi relictum scriptoris oculum evaserit, et inde fortassis totius non felix reformatio occasionem habuit. Series subiecta pluralitatem casuum substitutionis complectitur: L. I, *82 b 8 *perfectius* pro *apertius*; 92 a 11 *perfectionem designat* pro *perfectiones exprimit*; 95 b 18 *necessitas plurium nominum de Deo dictorum* pro *necessitas plura nomina Deo dandi* (ob chartae scabriciem locus difficilis lectu; interpres forte intentionem Auctoris potius quam scripturam reddere voluit); 119 a 22; 157 a 25; 177 b 21; 201 a 1; 239 b 14; 246 a 18 *bonum* pro *utilitatem*; 247 a 5. L. II, 308 a 5 *generatio* pro *mutatio*; 12 *in creatione* pro *ibi aliqua*; 310 a 25; 324 a 20; 325 b 30; 338 a 14 *potentialitas* pro *possibilitas*; 339 a 9; 349 a 21; *351 a 13 *impotentialitatem* pro *impossibilitatem* (cf. *533 a 28, *582 a 1); 382 b 3; 395 a 32 *perpetuum* pro *semper*; 410 b 28; 420 a 17 *Philosophum* pro *Aristotelem*.

15. – Aliqui errores mentis praecipitationi videntur attestari: L. II, cap. 40, 360 b 15 « Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum *agente* » A, *agentem* α; cap. 44, 369 b 2 « liberum arbitrium ... in utramque partem *flexibile* » A, *flexibilem* α; cap. 80|81, 504 a 14 « sive hoc sit intellectus agens tantum ... sive cum agente etiam *possibilis* » A, *possibili* α; cap. 83, *523 b 29 « Non autem ita quod ipsius animae sit *materia* (*materiae* α) pars »; cap. 73, *461 a 14 « necesse erit quod scientiae habitus, *idem* (*sit idem* α) secundum speciem ». L I, cap. 43, 125 b 13 « Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius *esse* (*om.* α) causa est efficacior »; cap. 70, 204 b 8 « secundum quod omnia in seipso *praehabet* (*habet* α) »; cf. etiam 209 b 21. Duobus locis velox oculus praeteriit verbulum *ac.* quod est *auctoritas*, nempe L. I, cap. 27, 85 b 18 « Huic autem veritati *scrip. ϙcordat ac* » A (scriptura iam ab initio maculosa fuisse videtur), *concordat scriptura* α; cap. 43, 125 b 21 « Huic autem veritati *s. scrip. ac.* testimonium perhibet » A, *sacra scriptura* α.

Quod omnes errores hucusque enumerati ex occasionibus assignatis pullulerunt, pertinaciter asseverare nolumus. Undecumque vero ortae sint mendae in particulari, generalis earum conditio certo videtur fuisse festinatio impatiens morae. Interpres interdum sibi non concessit tempus ad penetrandum intime in sensum orationis, et nimis celeriter credidit se bene legisse. S. Thomae tamen neque stylus neque scriptura permittunt considerandi vel reconsiderandi properantiam.

16. – Non dubium est quin aliquorum errorum ratio sit ipsius transumptionis incompleta vel aequivoca correctio. Accidit nempe ut scriptor noster se in transumendo errasse advertens scribat quod rectum est, at erroneam scripturam cancellare obliviscatur. Lectiones inintelligibiles et absurdae inde oriuntur; quae tamen si scriptorem inveneris, faciles sunt reparatu: eo ipso instaurantur quod materialem correctionis defectum calamo delenti suppleveris. Iam supra, ubi de incoepta repetitione homoteleutorum, huius negligentiae tres casus adducti sunt. Hic addimus plures, nescio an omnes occurrentes. L. I, cap. 1, *4 a 10, « Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium *invenitur* in verbis propositis demonstratur »; scripto false *invenitur* pro *in verbis*, neglexit delere scripturam falsam. Aliqui inter antiquos erroris sedem alibi ponunt, legentes vel corrigentes *demonstratum*, sed nos praeferimus lectionem β; cap. 19, 51 b 2, « aliquid praeter *naturam* id quod rei per se convenit »; cap. 20, 53 a 32 « haec *pro* potentia »; cap. 69, 201 b 42 « quantum ad quaestionem de cognitione singularium *partium* pertinet »; cap. 79, 221 b 10 « Nam *ideo* secundum hoc ». L. II, cap. 1 *271 b 7 « unde *in anima* manufacta dicuntur »; cap. 6, *281 a 21 « Agere autem *aliquid* per se aliquem effectum convenit enti in actu », ubi etiam oblitus est restituere ordinem « aliquem effectum per se »; cap. 55, 393 b 32 « In quibuscumque est *potentia* compositio potentiae et actus »; cap. 85, *534 a 1 « non ostendit *animam* hominem esse aliquid divinae essentiae »; cap. 98, *580 b 41 « oportet *addere* superaddere ». Cum autem in primo apographo aliquot propriae correctionis indicia secure teneamus, pronum est earum frequentiam inducere. Secundum communiter contingentia scriptor resipiens multo pluries delevit quam delere oblitus est. Inde ulterius explicatur errorum α relativa infrequentia.

Unam correctionis methodum, non prorsus ingenuam sed a vulgaribus scribis satis usitatam, rarissime adhibuit noster; methodum dico abscondendi correctionem per particulas *et*, *vel*, quo modo erronea scriptio in continuum textum gliscit. L. I, cap. 4, *11 a 41 « qui ad praedictae veritatis *cognitionem vel* inventionem pervenirent »; cap. 71, 206 a 31 « ut supra *ostensum* est *et* probatum »; L. II, cap. 23, 324 b 22 « Deus igitur cognoscendo et volendo *agit et* operatur »; cap. 25, 329 a 21 « Potest autem ulterius *ostendi et* concludi »; cap. 73, *459 a 15 « Sicut Aristoteles *declarat et* determinat in III de Anima »; cap. 90, *550 b 21 « excluditur *error et* opinio ».

Notabilis est locus iste, L. I, cap. 93, 254 b 2–5 « Deus igitur est maxime liberalis, et, ut Avicenna dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud *agens propter* agens praeter ipsum ex sua actione aliquid bonum *appetit vel* acquirit » α. Valde clarum est quid acciderit: interpres, false scripto *propter* pro *praeter* incipit de novo *agens praeter* sed *agens propter* abolere negligit; dein, false scripto *appetit* pro *acquirit*, occulte se corrigit addendo *vel acquirit*. Inutile esset lectionis α litteralem explicationem quaerere: si lectio A inventa fuisset apud omnes scriptores excepto uno qui lectionem α exhiberet, nullus credo huius unius apologiam tentaret, aut dubitaret hic agi de mero phaenomeno transcriptionis. Quod antiqua traditio fere tota lectioni α suffragatur, non mutat eius naturam.

17. – Graviores errores α nonnisi per longas distantias obvenire solent; interdum tamen crebri sunt in parvo spatio, ut L. I capitulo omnium primo, et duobus n° 10 indicatis. Peiori adhuc fortuna transcriptor usus est cap. 81, *225 b 15–38, sive lineis viginti quatuor. Incipit errare repetendo homoteleuton et negligendo vertere stylum. Cetera, 20–38, epilogum capituli, continua describo: « Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, cum tamen ex hoc quod intelligit et vult se intelligit et vult alia. Huius autem ratio est [1] ex hoc quod intelligens se habet quodam modo ex hoc quod prout [2] aliquid actu intelligunt [3] quod est eius similitudo in intelligente; sed quod volens aliquid velit ex hoc [4] quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis [5] vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo ut in eo intelligi possent ex necessitate requirit [6] alia esse quae in ipsam ordinantur ut in finem, et ab [7] hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde [8] vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possunt, omnia autem intelligit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcunque ordinem habeant ». Hiante A correctiones, una excepta, ex β assumuntur: 1. adde « quod enim intellectus intelligit aliquid, est » (constructio haec: ratio est quod enim, apud Auctorem est frequens); 2. pro « ex hoc quod prout » soli legimus « prout ex hoc »; β vulgo legit « ex hoc prout »; 3. « intelligitur »; (sequens *est* sumendum esse substantive, non copulative, Thomistas non doceo); 4 et 5 adde « est »; 6. adde « divina perfectio, non autem divina bonitas ex necessitate requirit »; 7. « ob »; 8. adde « nec omnia ». Nullius loci memini qui tot correctores exagitaverit quot iste. Can Ch Clm vide n. 28 in finem.

Corruptionis sensus et doctrinae quidam alii casus occurrunt. L. II cap. 30, 338 b 47–339 a 2 « ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt, sicut animal quod ex contrariis compositum est quia eius materia contrariorum est susceptiva » α. Sensus adest, sed falsus secundum scientiam naturalem Auctoris (cf. cap. 82, *514 a 30–36). Cum A lege *quia* pro *quod*, et ante *quia* adde *et ignis*. Cap. 69, *447 a 8 « corpus enim hominis est idem actu praesente anima et absente » α, quod formaliter contradicit notissimae Auctoris doctrinae de aequi-

voca identitate corporis vivi et mortui; cf. locum vicinum, 457 a 5 « oculus mortui et caro eius non dicuntur nisi aequivoce », et alia innumera. In omnibus sensus mutationibus opinio et voluntas interpretis longae erant a calamo eius: alius sensus non per se intenditur, sed sequitur scripturam aeque praeter propositum erratam.

Quaedam tamen differentiae α ab A ex proposito transcriptoris profectae sunt, de quibus nunc agemus.

§ IV. — DE INTERPOLATIONIBUS.

18. – Duplicis naturae sunt variantes voluntariae interpretis nostri. Quaedam licitae erant, immo imperatae ab Auctore. Ut iam dictum est, in A plures tituli capitulorum desiderantur, utique non propterea quod Auctor ea sine titulo relinqui voluit, sed quod amanuensi supplere imposuit. Simul fortassis iste recepit generale mandatum rectificandi defectus casuales, quos obviam habuisset; sin minus, eos corrigendi ius transcriptori competebat a natura vel a reverentia. Ex. gr. L. III cap. 48. lectio autographi « Unde et omnium haec est de felicitate opinio quod de sui ratione stabilitatem requirit; *propter* Philosophus dicit in I Ethicorum quod non aestimamus ***hominem*** esse chamaeleontem quendam », haec dico lectio authentica non exprimit authenticam mentem Auctoris, neque mentem Aristotelis: (χαμαιλέοντα τινα τόν εὐδαίμονα ἀποφαίνοντες 1100 b 6), immo contradicit sensui generis humani. Unde transcriptori licentia scribendi recte *propter quod* et *felicem,* quod et scripsit. Hac facultate iuris quasi naturalis vulgo bene, aliquando parum feliciter usus est (cf. n. 7 *qui est ei convertibiliter*), aliquando uti neglexit (cf. 241 b 10 *malum* pro *bonum*), aliquando uti licere putaverit ad interpolandum.

19. – Secundum quod nunc ferunt mores, unicuique mirandum videbitur quod officialis interpres pro verbis Auctoris vendere ausus est quae propriis oculis videbat non adesse in exemplari. Nemo, ut vivimus et assueti sumus, laesae fidei absolveret qui exemplaris textum mutasset quo modo in primo apographo mutatus est iste: L. I, cap. 42, 119 b 45–48 « Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum » A, « Esse abstractum est unum tantum, ut albedo si esset abstracta esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse. Impossibile ... Deum » α. Ubinam substitutionis rationem sumpserit, difficile dictu. Forsitan argumentum ex « esse proprio » ei nimis breve vel minus evidens visum est, et magis nutritum et amplum ex « esse abstracto » dari posse existimavit, quia occasionem praebet illustrandi per albedinem a subiecto separatam. Quaecumque consideratio ingerentiam provocaverit, certum est eam nostris temporibus non ad res licitas pertinere.

Casus substitutionis arbitrariae unicus est. At etiam per amplificationes peccavit interpres, locis circiter quadraginta. Maximam tamen partem constant uno verbo, et minus a proposito quam a quadam reminiscentia vel spontaneitate dependere videntur. Ex. gr. L. I, cap. 42, 118 b 10 et cap. 78, 220 b 9 *adinvicem* falsam memoriam sapiunt; cap. 13, 32 b 17 *scilicet,* 33 a 4 *ideo,* cap. 20, 54 b 43 *corpus,* cap. 37, 111 b 17 « simile *sibi* possit producere », et aliae quaedam succrescentiae non opus est ut a deliberatione profectae sint. Fieri potest ut ad correctoris officium pertinere credidit haec duo addita: cap. 48, 140 a 16 « oportet quod intellectus eius (Dei) mutetur de consideratione *sui* in considerationem illius (alterius α) »; b 8 « est unum cum *eo* quod intelligitur ». In primo textu apud Auctorem expectares utrumque *sui* vel *huius* et *illius,* aut neutrum; altera constructio nescio an uspiam alibi obtineat.

Additiones in postillae formam protractae in L. I sunt sequentes, uncinis clausae. Cap. 13, 32 a 35–39 « probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero non dependet (et non e converso, sicut patet de substantia et accidente) ». Ibi 33 a 28–31 « in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur animal, sicut (cum excitatur a somno) cibo digesto vel aere alterato ». Cap. 25, *76 a 13 « substantia quae est genus non est ipsum esse, alias omnis substantia esset esse suum (cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur) et sic ***non (nulla substantia)*** esset causata ab alio ». Propositum iuvandi intelligentiam textus nemo non agnoverit. Alibi tralucet intentio argumentationis complendae. Cap. 43, 124 b 27–33 « Ipsum esse absolute consideratum infinitum est ... Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse (vel receptivum eius). Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum (nec esse eius est receptivum, cum ipse sit suum esse). Cap. 71, 207 b 7 « Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali (cum malum nihil sit aliud quam privatio boni) ». Cap. 72, 210 a 15 « Unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque aestimatione (boni vel mali) ». Satis insipidae videntur tres sequentes: Cap. 68, 198 b 7 « Deus cognoscendo suum esse (vel intelligendo) cognoscit esse cuiuslibet rei »; cap. 74, 214 a 11 « cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum (in nobis) »; cap. 26, *81 b 3 « Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura (seu essentia divina) ». Accedunt duae remissiones: Cap. 55, 157 a 28 « Deus ... una specie cognoscit quae est sua essentia (ut ex dictis patet) »; cap. 60, 173 b 3 « oportet quod dicatur essentialiter (ut supra ostensum est) ». Restat una ampliatio textus ex sacra Scriptura adducti: cap. 29, 90 a 15 « et in psalmo: Deus quis similis *erit tibi* A, ***fuit*** vel ***fuerit tibi ne taceas etc.*** α [1].

In L. II una obtinet interpolatio quae vera et legitima correctio vocari meretur, quamque non potuimus non adoptare: cap. 42, 365 b 25 « inquantum vero intelligit se (secundum quod est in potentia) producit substantiam primi orbis ». Lector consideret totam explicationem sententiae Avicennae circa causam distinctionis rerum, et verba istius citata in apparatu, et videat an transcriptoris intercessio supervacanea videatur. – Praeterea cap. 48, *442 a 29 « interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute (corporali tamen) quam sortiuntur a corporibus caelestibus »; cap. 93, *563 b 7 « Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis (et perfectionis) universo quam multiplicatio individuorum in una specie ».

In L. III postillam invenimus parum efficacem cap. 55 princ.: « Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus (cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita). »

L. IV unam sed longam interpolationem ostendit, cap. 11, quod inscribitur « De Generatione in Divinis », et, inter tot pulcras et profundas elucubrationes quibus S. Thomas studiosorum animos solet captivare, nulli cedit claritate et ordine deductionum, expositione et grata styli facundia. Eo vel magis sentitur in paragrapho de Filio essentiali et aequali Patri quaedam argumentationis deordinatio ne dicam tumultuositas, si data opera paragraphus cum praecedentibus et sequentibus comparatur. Secundum auctoritatem codicum β mox pensandam auctor eius est interpres noster. Suo loco patebit quare paragraphum spuriam habeamus. Interim licet advertere quod Generatio non est tam propria ratio aequalitatis, quin Spiritus Sanctus qui non generatur sed procedit, sit Patri coaequalis. Penes Auctorem ergo erat iudicare an in isto capitulo materiam

[1] Praeponderans codicum pars scribit fu . ti . ne . ta . etc.; fortasse sic typice commune exemplar. Lectio *fu* pro *erit* autographi, sicut et ibid. b 13 *fore* pro *esse,* et iam n. 13 citatum *formalibus* pro *essentialibus,* occasionem habuerunt a figura peculiari litterae *e*, quae tamen et alibi obvenit ubi *f* non daret sensum. Plus quam quinquaginta codices, inter quos maior pars β, simpliciter legunt α, multi alii leviter variant, ut, pro *fu*, *erit, fui*, *est*, *sit*, *fit*, vel omittunt; decem non habent additionem, sed quinque tantum eorum legunt simpliciter cum A, nempe N Z, Pe, Vindobonensis 5263 et prima manu Augensis.

uberius tractaret quam iam tractaverat capp. 7. § Item nihil creatum, et 8. § Quod autem Dominus.

20. – Qui interpolationes serene considerat, non dubito quin earum rationem ponat fuisse desiderium modo adiuvandae constructionis, modo argumenti plenioris reddendi, modo lacunae putativae complendae. Generalis causa indubie fuit honestus animus manum adiutricem porrigendi, sin minus Auctori, futuris lectoribus. Sunt forsitan etiam nunc qui aegre ferant omissionem postillae « cum excitatur a somno » vel paragraphum de Aequalitate. Hi utique non nimis severe scriptoris culpam diiudicabunt.

Levior etiam culpa videretur, si aliunde socios appostillantes esset invenire. Signum siquidem esset quod scripturis authenticis quaedam contribuisse non nimia audacia reputabatur. Exemplum forte licet offerre ex traditione autographi Commentarii S. Thomae in III Sententiarum. Rem non damus tanquam exploratam: de interpolatione constat; an a primo traditionis momento extiterit nondum liquet. Sed iam ab antiquo, et etiamnum in editionibus, textum ex dist. IV, qu. III, art. 2, qu[la] 2 citandum, reperimus, praeterquam tantisper corruptum et correctum, etiam interpolatum, ut sequitur: « plenitudo divinitatis dicitur corporaliter habitare in Christo... Secundo per similitudinem ad tres dimensiones corporis, quia divinitas est tribus modis in Christo. Uno modo generali, sicut est in omnibus creaturis per essentiam praesentiam et potentiam (et in hoc consistit quasi longitudo). Alio modo speciali prout est in sanctis per gratiam (per quam est latitudo caritatis). Tertio modo proprio *sibi (filio)*, scilicet per unionem (in quo est sublimitas et profundum). Tertio dicitur corporaliter habitare ad similitudinem corporis *secundum (secundum quod)* dividitur contra umbram ». Supposito ergo quod hic tenemus textum interpretis autographi, is egit quod noster: corrumpit (*sibi* in *filio*), legitime corrigit (*secundum quod* pro *secundum*), et postillat, nominatim adducendo dimensiones intentas.

Praeterea, in Secunda Secundae integrum articulum de interpolatione vehementer suspectum habemus, nempe qu. X, articulum XII, Utrum pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi. Ille enim se ab aliis articulis Summae Theologicae sub duplici respectu manifeste distinguit. Primo per hoc quod totus quantus aliunde huc translatus est, scilicet ex secundo Quodlibet, res omnino nova et inaudita. S. Thomae opera plena sunt locorum parallelorum, propterea quod toties easdem materias discutiendas eademque principia explicanda habebat. At inter locum parallelum et corporalem descriptionem differt. Huius in Summa Theologica non occurrit casus alius [1]. Altera novitas est quod materia quam tractat unica est in tota Summa circa quam Auctor, « ordinem disciplinae » evertens, expresse bis considerasset. De baptismo enim puerorum parentum infidelium considerandum recurrit (quod interpolator scire non poterat) in Tertia Parte qu. 68, art. 10, et quidem tanquam in sede propria. Ambae novitates suspicionem interpolationis excitarent, utraque opinionem auget.

21. – Si postillationis non absolvendus est noster, facile tamen erit eum defendere ab omissione « capitis anecdoti » sub quo nomine Uccellius ex autographo quinque columnas scripturae non deletae, fol. 82 r b 47–83 v a 39, anno 1846 Bergomi separatim editas, postea editionibus suis Parisinae et Romanae inseruit. Nomen non recte rei quadrat: « caput » realiter constat capitulo Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum (ita A), et exordio capituli de consiliis evangelicis, L. III, cap. 130. Quamvis scriptura illa revera nullo signo oculis visibili deletum est, transcriptor tamen autographi non erravit: Auctor « caput anecdotum » non voluit partem esse definitivi textus. Ad quod probandum quatuor adsunt argumenta, quae Uccellius cognovisset, si et in mechanismum et in spiritum revisionis Auctoris intimius penetrasset.

a) Anecdotum ad finalem textum non pertinet, quia omnes codices et editiones, etiam Uccellianae, secundam eius redactionem exhibent, quae scripta erat in foliis perditis fasciculi auxiliarii. S. Thomas revidens primam suam scripturam, extense reformavit L. III. capp. 64–138, a fol. 54 v b 38 usque ad ultimum folium superstes. Quaedam capitula suppressit, multorum ordinem mutavit, quaedam in plura subdivisit; textum multipliciter ampliavit, abbreviavit. Haec plana sunt in fragmentis salvis, et pro perditis patet ex litteris revisoris in foliis ultimi fasciculi salvi A D C E B, quem indicem ordinis in transcriptione sequendi adamussim in codicibus observatum reperimus. Inter ampliata et divisa numerandum est capitulum De regimine Dei paterno, cuius paragraphi in integra capitula creverunt, 113–118 et 128. Utrobique eadem argumenta tractantur; praecepta iustitiae et caritatis, et sub eodem formali respectu: divinitus provisa. Exordium tractatus de consiliis multum contractum est, eiusque dictio reformata est secundum exigentiam revisionis praecedentium capitulorum, sicut S. Thomae mos fert. An vera sint quae diximus, lector diiudicabit in sequenti Volumine, ubi primitivum et definitivum textum leget; primitivum utique sub pA.

b) Si anecdotum pars esset textus finalis traditio necessario lacunam ostenderet tam conspicuam, ut eminus perciperetur, capitulum dico exordio carens: anecdotum enim capitulo constat integro et dimidio. Hiatus eo minus latere posset, quod portionem textui deficientem manu tenemus. At nullus locus anecdoto patet in textu tradito. In editione Romana Uccellii ponitur ante capitulum 130, « quum gradum faciat in fine ad consilia evangelica explicanda » (ibi p. 467). At exordium traditionale cap[i] 130 idem facit compendiosius, quo fit ut apud Uccellium necopinantem capitulum de consiliis biceps evaserit. Editor Parisinae incongruentiam percepisse videtur, nam ad cap. 130. exordium codicum suppressit; violenter, et contra datum authenticum: exordio traditionali autographum per litteram E attestatur.

c) Ordo transcriptori indicatus, C D E, absurdus est nisi anecdotum foris maneat. Territorium enim C continet 1° tres ultimas lineas cap[i] 121; 2° capitula de matrimonio 122–125; 3° capitulum anecdotum quod divinum regimen etc.; 4° exordium anecdotum capituli 130 de consiliis. Post C 4° sequitur in autographo altera pars capituli de consiliis *Occupatur autem humana sollicitudo* etc.; sed sequitur etiam, supra marginem, littera E revisoris. Hic ergo, idest in medio antiquo capitulo 130, inserenda erit portio textus signata D. Ista vero littera in autographi fragmentis regit capitulum 129 a verbis *Homines ex divina providentia* etc., in traditione autem capitula 126–129. Utranam portio in confinio regiminum C et E collocetur, ordinatio textus secundum indicem C D E logicae renuntiat, nisi C 3° et C 4° exstincta reputantur: absurda dualitas introductionis capituli 130, schismate materiae alienae irrumpentis augetur. Migne et Uccellius D inter C 2° et C 3° collocant. Quo iure?

d) Ante capitulum De regimine Dei paterno deletae sunt omnes scripturae ad quas relationem aliquam habet. Primo suppressum est capitulum (fol. 80 v a 1–40) « Quod lege divina non exigitur aliquid ab homine propter utilitatem Dei, sicut legibus tyrannorum ». Dein capitulum (fol. 80 v a 41–b 10) « Quod lege Dei non requiritur ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios, sicut legibus regum iustorum ». Sequebatur (fol. 80 v b 14–82 r b 46) capitulum de Matrimonio digressivum, in revisione quadripartitum; huius delentur extremae lineae: « Sic igitur, ut ad propositum redeamus, apparet ex dictis, qualiter divinum regimen differat a regimine tyrannico et a regimine regum ». His autem lituris fit ut « caput anecdotum »

[1] S. Thomas ipse nusquam, quicquid quidam docti viri affirmaverint, partem unius operis in aliud transtulisse vel separatim edidisse videtur. Non est huius loci plena investigatio asserti nostri, sed non possum quin pro uno casu demonstrem. Opusculum de Mixtione Elementorum ad Philippum de Castroceli dicitur per Auctorem reproductum esse ex Commentario suo in I Librum de Generatione et Corruptione Lect. XXIV. Quo autem iure affirmatum sit patet, si memineris quod commentarius iste post Lect. XVII S. Thoma non gaudet patre. Anonymus opus S. Thomae ex B. Alberto M. et aliis fortasse scriptoribus compilans prosecutus est, et opusculum S. Thomae inseruit.

prorsus abrupte incipiatur: « Videtur autem paternum regimen aliquam similitudinem habere cum divino regimine ». At aliquod capitulum sic subito repentineque de caelo cadere, unicum exemplum esset in operibus S. Thomae, sed praesertim mentem et aurem offendit in Summa contra Gentiles, cuius secundae redactiones, ob oculos positae, specialem de nectendis capitulis sollicitudinem demonstrant, et hoc argumentum ex subitatione robore firmant. Si Auctor « caput anecdotum » servari voluisset, oratione explicita praecedentibus renodasset. Prout nunc in contextu iacet, extra aciem capitulorum versatur, sine ancora et rudente, exonerata navis. Plura particularia suo tempore et loco dabuntur. Interim scriptorem S. Thomae omissionis absolutum habeamus.

22. – Ut ad nostrum postillatorem revertamur; eius culpa etiam minui videtur, si temporis ratio habeatur, sicut profecto habenda est. Quo tempore frater Thomas opera sua edebat, nondum cognoscebatur summus et communis Doctor quem nos novimus, cuius proinde scripta quodam reverentiae cultu tractari debuissent et inviolabilia reputari. An etiam alii Magistri interpolatores habuerint, nescietur donec autographa proferantur. Ex his enim solis de interpolationibus constaret, si textui tam parum nocuerunt ac postillae α, quas A revelavit, vel illo hiante textus β, ad cuius considerationem nunc progredimur.

§ V. — DE TEXTU β.

23. – Erroribus α iam ab antiquo tempore mederi tentatum esse, antiquae ostendunt secundae manus. Paucorum antiquorum margines correctionibus synchronis omnino vacant. Nec mirum quod multae rem acu tetigerint, ubi error satis in superficie positus est et contextus facile lectionem veram suggerit. Quod si accidit, in ipso textu antiquorum apparet lectio A, rarius vel frequentius in aliis et aliis. Huc spectabat quod n. 4 diximus in gremio veterum codicum dissensus aliquorum provocatos fuisse a lectione ceterorum, utpote visibiliter erronea.

Quando lectio A sic sponte se offert, non opus est ut eius inter errores reviviscentia ad codicis autographi aut cuiuscumque alterius usum referatur, quia fieri potest ut a criterio correctoris sive a fonte ideali profluxerit. Similiter non opus est ut, si plures codices lectionem A instaurant, aliqua inter eos originis necessitudo existere credatur. Ex. gr. L. I cap. 42, 119 b 1 « *neutri* erit sua quidditas suum esse » A, *neutrum* traditio fere tota, *neutri* repristinant tres Germani recentes et unus corrector; 118 a 32 « quod motus non sit continuus neque *regularis* » A, *circularis* vulgo, *regularis* unus antiquus, duo recentes et octo correctores. In his et centum casibus restitutio grammaticae vel sensus simul reconstruxit lectionem A, quin inde recursus ad autographum vel aliud exemplar possit inferri.

24. – Quousque se extendant limites facilis vel felicis coniecturae, temere definiretur. Sunt tamen quaedam lectiones α aliae ab A, quae omni coniecturae se subtrahunt, quia aut nullum falsitatis suspicium movent, aut, quamvis evidenter erroneae et in bonum sensum utcumque corrigibiles, clavem lectionis autographi non subministrant. Exempli gratia, argumentum « Esse abstractum » etc. n. 19 descriptum nihil ostendit quo spurium videretur, nihil quo versio authentica coniecturabilis redderetur. Ergo nec suppositicii textus remotio nec authentici reductio causari potuerunt nisi auctoritate reali et tangibili, quae non solum falsitatem demonstraverat, sed etiam ipsa verba A « Esse proprium » etc. praebebat. In duodecim codicibus argumentum authenticum invenimus redivivum, et sunt GNWY Caes Par Can Ch Pc Clm Bononiensis 1655. 8 et Augensis, quibus accedit *b*. Sex alii ambas habent, scilicet Z, Laur IX, alter Bononiensis, Parisini Ars. 443 et Nation. 3107 super folio suppleto, et Brugensis; accedunt editiones *c* et eius descendentes exceptis Uccellianis. Coloniensis antiquus in textu habet versionem α et super margine compendium .oꝫ., quod hic non *oportet* sed *om(ittatur)* significare posset. Correctores G et Can eiciunt A in favorem α. Ceteri quinquaginta duo (et editio *a*) manifestant primum apographum habuisse versionem quam A non novit. Attamen hoc ipso loco omnes codices, etiam qui lectionem A in principali redintegrant, legunt *Sed Deus* et *probatum est supra*, ubi A *Sed ipse Deus* et *supra ostensum est*. Similiter omnes sine exceptione paulo inferius pro ***habet . . . possidet . . . aliqua unitate . . . uno principio*** quae A, legunt ***habent . . . possident . . . unitate . . . uno***. Similiter superius in eodem capitulo 42. a testimonio traditionis vehementer fortiori scimus primum apographum legisse *neutrum* et *circularis* pro *neutri* et *regularis*, quae A et paucissimi. Necessarium ergo est ut argumentum A in codices in quibus reviviscit non per meram transcriptionem ex primo apographo pervenerit, sed aliquando consulto de foris importatum et proxime vel ultimatim ex A assumptum sit. Idem dicendum est de omnibus lectionibus A quae in traditione obveniunt pro erroribus vel latentibus vel nimis distantibus. Neque ex α neque ex coniectura critica textum A ullus potuisset restituere. Ille eum non habet, ista non attingit.

Secretum igitur codicum β aperitur uno verbo, ni profane sonat: exhibent textum α contaminatum cum A. Textus primi apographi aliquando subiectus fuit revisioni, quae ex hoc authentica dici meretur, quod correctiones immediate vel mediate ex autographo haustae sunt. Per codicem Parisinum 15818 (Par) revisionis incoeptio in saeculo XIII reponenda est. Idem indicat locus solitarius, ille nempe quem modo citavimus, in codice Brugensi.

25. – Quantum absit ut omnes differentiae inter α et A per authenticam revisionem sublatae sint, ex supra dictis erat iam videre. Sed ne omnes quidem errores correctu faciles ad bonam frugem redacti sunt. Ex. gr. L. I cap. 87, 237 a 17 textus A « (Deus vult) bonum universi esse *quia decet* bonitatem ipsius », exsulabat a traditione donec Uccellius revocavit; *quod adeat* legunt plus quam quinquaginta codices, inter quos DEWY Can Pc Clm Bononiensis Huissensis et *b*. Audiamus ceteros: *quia adeat* Ch, *adeat* unus, *qui adeant* G, *qui adeat* tres et Par X et corrector G, *ad hoc quod adeat* unus corrector, *quod habeat* quinque, *quod aliquid habeat* editio *a*, *ad hoc quod habeat* P[1] et posteriores, *ut habeat* tres, *quod augeat* (!) duo, *quod participet* Augensis, *ad demonstrandum* N, om. Z, et tandem aliquando *quia deceat* corrector Ch, oblitus delere *a* litteram, erroris reliquiam. Sicut autem hic locus, ita totus textus antiquus, utut falsi suspicioni expositus, universis correctoribus et etiam revisioni de qua agitur fortiter restitit, ne dicam contumaciter. Tota traditio spirat unum exemplar quod non erat A.

Longum est locorum a revisore vel revisoribus praeteritorum seriem afferre. Unum dabimus pro omnibus, quia peculiaris est et quoquo imperito persuadere valet quod privilegia codicum β non includunt independentiam a primo exemplari apographo.

Locus erroneus occurrit medio L. IV in fine cap[i] 54, cuius titulus est Quod conveniens fuit Deum incarnari. Sed lapis offensionis occurrit ante, in principio cap[i] 52, titulo Solutio obiectionum positarum (contra existentiam peccati originalis). Casus voluit ut in utroque capitulo ad distantiam centenarum linearum, scripta sint verba *esse infectum*, hoc contextu: cap. 52 « Et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter *esse infectum*. His ergo visis respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta. Non enim inconveniens est quod uno peccante peccatum in omnibus dicimus esse propagatum »; cap. 54 « Adhuc ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato *esse infectum*. Habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut supra probatum est, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo ». Scriptor vero noster altero loco sic exaravit: « Adhuc ex traditione . . . esse infectum. His igitur visis respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta. Non enim est inconveniens et cetera. Habet autem hoc ordo . . . ».

Tenemus hic incoeptam homoteleuti repetitionem. Quia tamen, nisi in A capitulorum loci mutatio accidit, verba recurrentia tanto spatio invicem distant ut quatuor co-

lumnae textum intermedium non capiant, phaenomenon non explicatur per solitam oculorum aberrantiam de loco ad locum magis vel minus vicinum. Credo quod transcriptor post verba *esse infectum* in cap. 54. laborem suspendit, postea in autographo verba illa requirens in primum occurrentiae locum incidit, ibique scriptionem continuavit donec, apud verbum *inconveniens,* advertit se heri iam scripta denuo scribere. Efficax et non aequivocus corrigendi modus erat per lineas inadvertenter intromissas calamum ducere, sed, ut cernitur, praetulit indirecte expungere per *etc.,* non unico exemplo apud scriptores sese corrigentes.

Lectioni tam abnormali multitudo correctorum non defuit. In parte tamen codicum longe maiori intacta manet, etiam in eis qui ab α longius et felicius discedere solent, ut Can Ch Pe Caes G. Aliqui sensum suscitare conantur quibusdam mutatiunculis, ut omittendo *etc.,* contra scriptoris intentionem qui per *etc.* lectorem monitum voluit. Alii post locum vulneris sano textui medentur. Pauci, iique neque antiquiores neque meliores neque aliunde utiliores (in Gallia Parisinus 14544, in Germania Colonienses 150 et 167, in Italia Bononiensis 9, WX et corrector E), veram diagnosin instituerunt, et corpus alienum reciserunt. Ex editionibus evanuit a secundo decennio saeculi XVI, iterum admissum est per editorem Parisiensis anni 1871, auctoritate, ut videtur, quinque codicum bibl. Nationalis, qui citantur. Parisiis utique viginti codices adduci potuissent, sed neque Parisini neque omnes codices de mundo purum putidumque errorem librarium authenticum reddere valent. Qui talia menda auctoribus obtrudit, in manuali opere scriptorum partes auctoris nescit distinguere a partibus scribae, etiamsi oculos auresque rumpunt. Si quid odii huiusmodi lectionum portenta afficit, onus portet librarius, in casu nostro ille qui ex autographo S. Thomae scribens rectum locum perdiderat, et ceteroquin, quacunque occasione quocunque modo textum corrumpens, posteritatem necopinam complicem reddidit. Nos quidem scriptoribus errantibus libenter ignoscimus, quia, fortunata vicissitudine, codicum genealogiam quasi digito demonstrant. Dubitari nequit quin lectiones monstruosae sed universales, quae per auctorem ex cogitatione scribentem ne possent quidem fieri suaque natura transumentem proclamant, iam a primo publicationis momento contra voluntatis propositum exaratae, et dein innocenter propagatae sint. Non enim nisi absurde quis opinaretur quod, nedum multi, duo scriptores textum exemplaris iisdem locis eodem errore corrupissent, ideoque omnis differentia quae ex codicibus colligi potest orta est posterius tempore, et, ut ad propositum redeamus, praesentia tot lectionum α β contra A demonstrat revisionem applicatam fuisse supra unum vel plures codices ex α oriundos.

26. – Quos codices in elencho ad β pertinere vel ex α et β coalescere diximus, non omnes aeque necessarii sunt vel utiles. Chartacei nihil novi conferenti offerebant, nisi Monacensis (Clm), qui se tamen liberam recensionem potius quam meram transcriptionem esse revelavit; Huissensis omnium maxime, Augensis omnium minime α sapiunt. Bononiensis et Parisinus 15 818 (Par) et Caesenas repraesentantur per Pe E G. Nostro usui totum coetum β efficiunt Can Ch Pe EGZ*b*, iuxta quos incidenter Par Caes Clm DNWY citantur.

Lacunis non obstantibus de facto revisionis nostro iudicio non est dubitandum. Intermittenter et carptim exercitata sit, ex bonis quos tulit fructibus certificatur. Praeter argumentum ex sepulcro redivivum, de quo sermonem exorsi sumus, revisioni attestantur, primo, recisio postillarum (non omnes suppressae sunt; duas ex L. I cap. 13. citatas tota quanta exhibet traditio); dein, homoteleuta restituta; porro, emendatio errorum quos difficiles vocare vellem quia, quamvis per sensus absentiam de seipsis innotescant, lectionem A verbotenus determinare non permittunt; tandem variantium quae sensum non notabiliter laedunt, reductio ad lectionem veram.

27. – Quaeri licet qua via mixtura textus α et A, quae characterem classis β constituit, fieri potuerit. Per se et absolute loquendo, non est necessarium dicere lectiones A redivivas immediate ex ipso A assumptas esse. Si enim ceteris paribus revisio secundum aliquem codicem alterius immediatae transcriptionis, fratris primi apographi nostri, facta esset, relatio inter β et A ea futura fuisset quae revera est. Nos tamen credimus quod correctio profecta est ex A sine intermedio codice. Nam, si α unquam fratrem habuit, maiorem vel minorem natu (praeter illum de quo in § de pA in traditione), ubinam ergo sunt eius filii? Dum α tantam in omnes gentes posteritatem misit, descriptionis parallelae nihilne reliquum est nisi frustulae, salvae in classi β? – Praeterea, quod revisor propter aliam quam ipsius autographi auctoritatem interpolationes sustulisset, quam inverosimile! More communi librum correctorum libentius lacunosum iudicasset, quam corrigendum abundare credidisset. Cum postillae a se vix ullum falsitatis suspicium excitant, apud revisorem praepotens et peremptoria ratio supponenda est, ut eas de medio tolleret. In nullo codice quem vidi punctis vel per *va cat* eliminatae fuerunt. E contrario L. I cap. 25, 76 a 14–16 octo codices GNWZ Par Pe Laur. IX Bonon. 1655. 8 et *b* non habent glossam α (sed A hiat!): « alias omnis substantia esset esse suum, cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur », sed in GWZ Laur super margine additur, dum Can Ch Clm lectione sua, inferius recitanda, monstrant postillam per correctionem intromissam fuisse. Postilla 207 b 8 in GZ reapparet supra marginem, et Y eam se corrigendo assumit. Huc facit etiam quod argumentum substitutum de quo n. 19 et argumentum authenticum in septem libris apparent sociata, dum duo correctores verum pro falso removent, propterea quod variantes codicum ex quibus corrigunt lectionibus suis quasi systematice praeferunt. Ceteroquin propensio correctorum omnibus expertis nota est: magis amant ampliare quam recidere. – Ultimo, casus Summae nostrae non est solitarius. In traditione Secundae Secundae et Tertiae Partis eundem invenimus rei statum, scilicet textum unius apographi et sparsas errorum correctiones. Quae unde fuerint assumptae tunc non liquebat. Comparatio traditionis Summae contra Gentiles cum eius autographo docuit unde venerint, nempe ex autographis. Utrum immediate an mediate? Nos credimus quod immediate, quia casus et fortuna non tantum valere putamus, ut traditio trium operum S. Thomae tam large diffusorum non superesset saltem in duabus familiis parallelis, si ab initio duo apographa extitissent.

28. – Non omnes codices β beneficiorum revisionis aequaliter compotes facti sunt. Saepissime pauci lectionem A exhibent, ceteris antiquam haereditatem retinentibus. Cum de re maximi momenti agatur, necessarium erit unum capitulum ut ceterorum specimen adducere. Non opus est textum describere, quia quam precaria sit lectionum societas sufficienter patet ex motu siglorum in variantium signatura. Selligo ex Libro III capitulum 80, titulo De Ordine Angelorum ad invicem. Loca varia sunt sexaginta novem; ut autem ex silentio citari possit, non respiciuntur loca pluribus variantibus affecta; post quam eliminationem remanent quinquaginta. Signaturae afferuntur secundum cursum orationis Auctoris, quia ipsa variationis perpetuitas ad imaginis veritatem pertinet. Codices quorum sigla tacentur stant cum α contra A, excepto quod intra uncinos citamus codices qui legunt contra A α et tacitos β. Sigla sunt septendecim: A, BCFH, Can Ch Pe EGZ*b* sive β stricte, cui separatim annoto socios magis erraticos DNWXY

1. A Pe G; 2. (Pe EGZ); 3. A Ch.; 4. (Pe EG et W); 5. A Can Ch; 6. ACβ et DNWY; 7. Aβ et NXY; 8. A; 9. A Ch E (Can *lac.*); 10. Aβ et DXY; 11. (Pe E G); 12, 13, 14, A Can; 15. A; 16. (β exc. *b*); 17. A Can Ch; 18. (C Pe EGZ et DNW, Can *lac.*); 19. A; 20. A β; 21. A Ch; 22. (β); 23. A Ch Pe; 24. AGZ*b* et DNWY; 25. A Ch et WY; 26. (β exc. Z); 27. A Ch Pe GZ et D; 28. A Ch; 29. A; 30. AD; 31. A β; 32. A; 33. A*b*; 34. A; 35. A Can EGZ;

36. A Can Ch Pe EG, Z *lac.*; 37. A; 38. AE; 39. (Ch et WY); 40. A; 41. (EGZ et X); 42. Aβ (exc. *b*) et NY; 43, 44. A; 45. AE et D; 46. A; 47. Aβ (exc. Can) et NWXY; 48. A; 49. Aβ et WX; 50. Aβ.

Hic primum notabile est quod tota β ***duodecim*** locis cum α contra A facit: 8. 15. 19. 29. 32. 34. 37. 40. 43. 44. 46. 48. At portio non laetae hereditatis multo maior est in singulis: Can enim cum α participat adhuc locis ***tredecim***: 1. 3. (9. negligo), 21. 23. 24. 25. 27. 28. 30. 33. 38. 45. 47, idest omnibus simul sumptis, locis ***viginti quinque,*** dum cum A contra α militet locis ***quindecim:*** 5. 6. 7. 10. 12. 13. 14. 17. 20. 31. 35. 36. 42. 49. 50. Eadem computatione singulis aliis applicata invenimus: α Ch locis viginti tribus, A Ch octodecim; α Pe viginti octo, A Pe tredecim; α G viginti septem, A G quatuordecim; α E viginti septem, A E quatuordecim; α Z viginti octo (36. negligo), A Z duodecim; α ***b*** triginta uno, A ***b*** duodecim. Ut ceteros obiter notem: cum A facit D sexies, N et W quinquies, X quater, Y septies. Recomponendo signaturas videmus totam familiam β nonnisi septies, vel, ne rigidiores videamur et ut absentiam unius vel alterius sigli negligamus, decies stare cum A: 6. 7. 10. 20. 31. 49. 50. 36. 42. 47, et ex novem locis β contra A α nonnisi ter: 22, 16. 26.

Patet ergo quod in singulis codicibus praeponderat elementum α, et quod in tota familia discordia superat concordiam. Utique, a sola et nuda signatura sine variantibus signatis non habetur perfecta imago necessitudinis, quia etiam interna natura lectionum signatarum ad rei pertinet veritatem. Praeterea loca maiori binaria varietate affecta, quae a consideratione exclusimus, characterem differentiae et consonantiae etiam determinant. Quae autem, re sub hoc respectu considerata, necessitudinis facies appareat, breviter dici potest. Discrepantia minuitur, si variantium parvi momenti frequentiam non consideras; acuitur e contra ubi ab aliquibus lectionibus peculiaris facturae libenter argueres ad intimam connexionem codicum qui eas exhibent, sed per reliquam eorum discordiam prohiberis fratres agnoscere. In I Libro tres codices, Can Ch Clm, unanimiter legunt has insolitas sermonis configurationes: cap. 25, 76 a 13 « Substantia quae est genus non est ipsum esse, alias omnis substantia esset esse suum, cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur, et sic al' et sic nulla substantia esset causata ab alio »; cap. 81, 225 b 23 « Huius autem ratio est ex hoc quod intelligens se habet etc. Quod enim intelligens intelligat est ex hoc . . . ». Ne utensilia quidem fabricae correctoreae, *al' etc.* desunt! Aliis etiam locis, etsi non tam mire, conveniunt isti tres, disceduntque a ceteris omnibus vel fere omnibus; item dicendum de Z Clm; et tamen aliquis Summae nostrae continuus textus, Can Ch Clm vel Z Clm signandus, non existit in rerum natura. Ita non solum in his sed et in Pe et G, immo in tota β mirum est quod codices, modo tam similes, alias tam dissimiles esse possunt. Videretur quod variantes β ab α, inter quas etiam lectiones resuscitatae A, ab origine supra margines plurium codicum α diversa mensura disseminatae fuerunt, et inde, casu et fortuna ludentibus, modo maiori modo minori frequentia in codices sub siglo β collocatos confluxerunt. Quod si ita est, ad caput classis, pro unitate, multiplex dispersio ponenda erit.

29. – Attamen distinguendum esse videtur. Casus et fortuna et mixtura plurimum valuerunt ad formandum textum tam instabilem, sed nihilominus sub confusione et disparitate nescio an non maior traluceret unitas originalis, si quaedam plausibiles causae dispersionis quae supervenit adduci possent. Opinamur tales, non imaginarias, sed in factis tangibiles posse adduci.

Posita enim contaminatione textus antiqui cum autographo, ex qua mixtura codices β consurgunt, dubium non est, quin exhibeant textus recensitos. Dicere auderem *recensionem* ad essentiam β pertinere. Aliquando revisor, vel revisores, ex aliquo codice, vel codicibus, lectiones α expulsit, et lectiones A substituit. Hoc autem non efficitur nisi per plurimam alterationem originalis scripturae, et crebras exarationes supra marginem. Sicut ergo textus codicis recensiti duplici constabat elemento, scilicet antiquo, mera et spontanea transumptione propagato, et novo per mentem criticam et deliberatam voluntatem correctoris inducto, ita codicis folia et columnae constabant scriptura originali, et secundis manibus correctoris. Iudicando autem secundum communiter contingentia, correctio a parte formali et materiali non caruit inconvenientiis, et quidem pro utroque, correctore scilicet et scriptore ex codice correcto transumente. Huic, ut experti norunt, secundae manus offendiculo esse solent, utpote quae specialem advertentiam et curam sibi poscunt. Correctori vero non facile est, etsi forte quibusdam facile videatur, errorem corrigendum recte definire, et scripturam corrigentem supra chartam accurate applicare, ut adamussim cadat in scripturam primae manus. Quae in his peccantur, postea in codicis correcti progenie novas correctiones provocant. Non opus est exempla a longinquo requirere: codices nostri pleni sunt errorum a correctione occasionem habentium. E solo capitulo 80. L. III supra quoad signaturas examinato sex casus adduco:

ad immaterialem A Ch et correctores Can Z, ***anima materialem*** αDX, ***ad materialem*** Can Pe EGZ***b***. Hic inadaequata correctio revisoris perfecta est altera correctione, et probabiliter e sensu orationis, absque autographi concursu.

aperti AX, ***apti*** αDNWYZ***b***, ***operti*** Can Ch E, ***operati*** G, ***operativi*** Pe. Hic scriptori codicis X recentissimi contigit veram lectionem ex mala correctione coniecturare, vel supplendo litterae ***p*** lineolam, quam scriptor α omiserat; cf. supra n. 10.

Inter ipsos A, ***Item in potentias*** αEGNXYZ, ***Item ipsas*** Can Ch Pe, ***Item in ipsos b***, ***Item inter potentias*** W, ***Item in potentiis*** Z, ***Item in potentia*** Parisinus 15819, cuius possessor, Godefridus de Fontibus, solus quod sciam, veram lectionem subodoravit et supra marginem notavit.

manuartificum A Pe DEGZ, ***naviartificum*** αNW XY***b***, ***manus artificum*** Can Ch et correctores GZ. Bona lectio detrimentum passa est in Can Ch, forte quia raram vocem nesciebant.

ductivum A Pe, ***dominium*** αDNWYZ***b***, ***inductivum*** G, ***denotivum*** E, ***deductivum*** Can Ch, ***ductum*** X.

(virilitatem . . . non relinquentem) suimet imbecillitate (aliquem deiformem motum) AY et ***sui*** G, ***sumit imbecillitatem*** αNX, ***suimet,*** vel ***sui, imbecillitatem*** Pe D EZ, ***suae naturae imbecillitatem et b, sui imbecillitatem in (aliquem deiforme motum*** Ch) Can Ch, ***propter imbecillitatem*** W. Error antiquus ***imbecillitatem,*** explicabilis praecedente errore ***sumit,*** a primo correctore praetermissus est, et transumptores diversa remedia invenire coegit.

Sex casus in uno solo capitulo collecti honesta totius rei specimina esse reor. Per tales multorum generum defectus variantes β ab α artificialis cuiusdam et fere violentae insertionis vestigia ostendunt, signa certa correctoris interlocuti, et scriptorum nescientium quo se verterent. Nihil utique mirum quod correctio saepe incomplete concepta vel non exacte applicata, quam e rei natura semper materialis scripturae complicatio comitatur, diversas interpretationes, melius dicendi tentamina, et consequenter multam discrepantiam inter codices communis et non longinqui originis secum ferat. In textu antiquo omnis discordia consistit lectionibus singularibus, quae nullus unquam scriptor evitare poterit, et praeterea, quod ad rem nostram facit, lectionibus criticis, quae antiquas erroneas proposito et data opera effugere intendunt. Quid prohibuit ne, quod circa α accidit, etiam circa originalem codicem, vel originales codices, revisionis authenticae acciderit?

Accedit quod post saeculum decimum tertium, ut iam aliunde notum est, scriptores liberius a textu exemplarium suorum recedere solebant. Saeculo praecedente haec licentia interdum occurrit, teste Parisino 15 813, qui tamen cum codicibus β comparatus parce tantum recensitus apparet. Temporum decursu simul cum criseos libertate di-

stantia inter textus in origine non tam diversos fortius crescere debuit.

Alia insociabilitatis causa fuerit mutatio exemplaris pro alio, quam aliqui scriptores omni desiderabili certitudine probant, dum per longiores tractus modo α modo alicui β adstipulantes, pluribus exemplaribus simul vel successive se usos esse demonstrant. Noster X in exhibendo alternatim versiones α et β post medium operis eousque progressus est, ut per tenuia aliquarum linearum strata colorem mutet. Exemplarium permutatio in D, E, W, Y, *c*, certe multum signaturae variabilitati contribuit.

Dein discordiam auxit resumptio errorum α, cui non difficile est credere, si secundas manus in aliquibus codicibus consideras. Corrector codicis Can magno numero lectionum Aβ deleto textum α redintegrat. Peius adhuc corrector marginem nostri G antiquis erroribus foedavit. Omnes correctiones Z secundum aliquem codicem familiae α factae sunt. Quando mentis operatione has secundas manus in textum introducis, documenta necessitudinis inter hos codices et ceteros β non parum turbaveris.

Tandem, quia de irruptione lectionum ZpA in *d* certe constat, non erit mera fictio nostra quod prima Summae publicatio, quae fragmentarie etiamnum superest in DNYZ, influxum habuerit in aliquos codices β et sic in confusionis augmentum.

30. – Circa Can et Ch, codices fratres ex exemplari petiato, et tamen saepe discordes, eundem modum explicandi adhibendum esse putamus. Eorum scriptores quaeque pagina incuriae et negligentiae accusat, unde iam ex hoc solo capite fidelis interpretatio non est exspectanda, praesertim quia, sicut probari posse videtur, multae secundae manus scripturam exemplaris intricabant. Omnino credibile esse reor, quod circa principium saeculi xiv aliquis stationarius scriptori suo codicem quemdam obtulit rescribendum in commodam formam petiarum, quas in statione locandas exponeret. Ad illas correctorem arcessivit, qui textum quam perfectissime ex aliis codicibus recenseret; hoc autem secum ferebat promptam occasionem dissensus inter libros ex tali exemplari descriptos, nempe frequentem scripturam marginalem. Ex. gr. 14 b 21 « ex *dictis* Philosophi », *verbis* Z, cf. p. xxxii notam; si margo exemplaris habuit *verbis* a correctore, explicatur quare ex eodem exemplari Ch legat *dictis* et Can *verbis;* 3 a 10 « ad suum finem », Z Can, non Ch, addunt *a quo ratio boni derivatur;* 6 b 21 « Quae (naturalis ratio) tamen in rebus divinis deficiens est », Z addit *unde non facile per eam impugnantur errores, praecipue contra fidem;* haec non habet Can, habet corrupte Ch (sine *unde, per eam, fidem*). Ex ceteris lectionibus ZpA unam inveni in utroque, cf. sub pA 3 b 7; post 6 b 22 neuter contactum cum pA ostendit nisi ubi α; Z Can Ch vide 17 b 9 in nota p. xxxii. Quod autem quidam correctores typum Z adhibuerunt, patet 6 b 19 ex W et *b*, et 4 b 10 ex Bononiensi 9, qui cum ceteroquin ad α pertineat, lectionem Z non potuit arripere nisi per marginem exemplaris vicini vel longinqui. Nil ergo novi assumit suppositio correctionum marginalium in exemplari communi Can Ch. Neque audacior est assumptio regressuum ad lectiones α et scripturae complicatae per secundas manus in textu. Neque excludendum est quod scriptores suo quisque periculo interdum lectionem fabricaverint vel ex alio exemplari selegerint. Sic exemplaris et scriptorum conditionibus in malam partem coniurantibus, ex uno eodemque exemplari magna lectionum differentia contrahi potest, immo maior quam inter Can et Ch existit.

31. – Promptius autem adesset explicatio discordiae in classi β, si non unum sed duo revisionis originalia extitisse compertum esset, ita ut β divideretur in β et γ, sive Par Caes Pe G, et Can Ch. Primi quatuor (cum iunioribus asseclis) quasdam lectiones, paucas utique sed satis peculiares sibi proprias exhibent, ex. gr. L. I, cap. 42, 120 a 17 « Hanc autem *confessionem* divinae unitatis Aα Can Ch Clm, *ostensionem* Par Caes Pe GWY*b*. Cf. etiam 184 b 2, 210 a 16, 267 a 12, 308 b 18. Fueruntne lectiones singulares illius codicis familiae α, cui contigit correctio de qua agitur? Debuissent per revisorem ad lectionem A reformari, sed advertendum est quod, ubi tot errores correctioni se subtraxerunt, etiam lectiones singulares evadere potuerunt. Ab altera parte, codices Can Ch, uterque vel alteruter, lectiones A ostendunt ubi ceteri lectionem α. Alibi etiam peculiarem positionem occupant respectu ceterae traditionis. Haec autem disquisitio hic minus commode institueretur, quia de vera fraternitate Can Ch plene constabit in L. III et IV, quando scilicet alter scriptor codicis Can petias notare incipiet.

Nescio an per causas generales modo expositas ubique et in omni particulari casu discrepantia in sinu β posset explicari. Sed nullus dubitabit quin, si intermediorum exemplarium interitus traditionis catenam non ruperat, plurima varietas se ipsa explicasset, et explicando destruxisset; cognita enim causa varians tollitur, et eo ipso propius ad maiorem concordiam superiorum exemplarium pervenitur.

Ceterum, qua via tot lectiones A amissas in partem traditionis remigrarint minus nostra scire interest, quam eas revera profectas esse ab autographo. Hac de re nos antea, Secundam Secundae et Tertiam Partem edentes, dubii haesimus quantum ad correctiones textibus antiquis applicatas. Tomo VIII, pag. xxx: « Quod primi correctores autographum forte, vel Auctorem, consulere potuerunt, cum nesciatur an consuluerint, idem est ac si non consuluissent. Authentia igitur ab internis notis ... diiudicanda est ». Tomo X, pag. xiii expositionem status diversorum textuum clausimus dubitantes utrum ex primo apographo, patre traditionis Secundae Secundae, antiquitus extiterint duae descriptiones, negligentior et fidelior, an potius aliquis codex filius primi apographi authentice correctus fuerit. Tomo XI, pag. xiv, nota 1 « Eae inquimus variantes ab antiquo textu (Tertiae Partis) quae in eo lectionem turbatam restituunt et simul occasionem falsae scripturae materialiter manifestant, in autographo fuisse credi possunt ». Sic per multos annos ancipites haesimus de authenticitate variantium, quas tamen, quoties per causam internam lectioni antiquae non erat fidendum, non dubitavimus adoptare. Criterium autographi Summae nostrae dubium solvit: ultimus, sin minus proximus, fons variantium β est A. Hic inquantum superstes signaturas plenas vel semiplenas quasi-familiae β tanta luce illustravit, ut et deperditus eas non deserat.

§ VI. — DE PETIIS EXEMPLARIS PARISIENSIS ET CAN CH.

32. – In memoriam revocamus petias exemplaris fuisse quinquaginta septem et annotari in quatuor codicibus, scilicet B, F, Parisino Nat. 15 816 et Mazarineo 807, et in H, in quo, sicut videbimus, adducuntur indirecte sed intime et efficaciter. Can et Ch notant petias alterius exemplaris, et triginta octo tantum numero. Antequam de petiis in particulari exponetur, quaedam generalia e nostra circa petias experientia proferre liceat.

Notio *petiae* notionem *exemplaris* importat, quando exemplar eo intelligitur sensu quo ad Universitatum disciplinam et regimen pertinebat. Sic autem non innuitur quilibet codex ex quo quis transumere potest, sed codex sui generis, prototypon ex officio, apud stationarios asservatum, ut scriptoribus pignore dato pretioque soluto locaretur, in stationem reportandum. Officiales publice deputati exemplarium textum examinabant, menda corrigenda curabant, *petias* taxabant quoad numerum et mutui pretium. Petia tantam exemplaris partem continebat quantam capit duernio fixo linearum numero; quoties tanta parte, tot petiis constabat exemplar. De re petiaria plura existunt Statuta, quorum quae ad rem nostram facere videbantur in Praefatione ad Supplementum, Tomo XII, pagg. ix–xi, descripsimus. Hic unum addimus ex Chartulario supra citato, II pag. 190: « 1316 Decembris 4... Item nullus stationarius alicui carius locet exemplaria quam taxata fuerint per Universitatem, nec conditionibus gravioribus quam per Universitatem fuerit ordinatum, nisi petiam ultra hebdomadam tenuerit ».

Petiae exemplaris in exemplatis apparent per notationem principii earum, vel finis, vel utriusque: finitur x pe, finitur ix pe incipit x pe; vel brevius: x pe; vel per solam numeri notam: x. Notationes nullam cum fasciculorum divisione relationem habent, sed independenter a commissuris chartarum et naturalibus orationis articulis cadunt supra marginem, e regione cuiuscumque lineae relativae, in medium continuum textum. Ratio petiae ipsius exemplaris hac notatione non absolvi videtur; notae signa sunt petiarum originalium, non constituunt eas. In exemplari petiae erant veri fasciculi, et insuper, ut videtur, non compactae in unum corpus sive librum, sed solutae et individualiter mobiles.

33. – Primi asserti argumentum noster H suppeditat. Eius corrector lacunas scriptoris, quae multae sunt et insolitae extensionis, super margine (nunc saepe reciso) diligenter indicavit, remittens, nedum ad petiam, ad folia petiae, hoc modo: Deficit una columna cum dimidio in ix pe medio; Deficiunt xxvii linee pe ix ult. fol.; Deficit quasi una columna pe xi fol. iii; (Deficiunt du)e columne cum xiiii lineis (pe xiii) fol. ii et incipit defectus (ex his autem); Deficit folium integrum cum x lineis pe xvii fol. iii et iiii (est casus reversus scriptoris *α* de quo n° 25; iste incoepit repetere, H omisit centenas lineas). Ultima nota ex circiter quinquaginta est: Deficiunt xxiiii linee pe lvi fo. ii. Per modum citandi corrector prodit petias fuisse veros duerniones, non tantum quia nunquam citat ultra folium iiii, sed etiam quia ex BF et duobus Parisinis, quando numerum linearum cuiusque petiae notatae per quatuor dividis, « ult » semper incidit cum ultima quarta parte textus. Igitur cum nullus codex communis facturae obediret citationi correctoris, oportet concludamus exemplar Parisiense Summae contra Gentiles concrevisse fasciculis quinquaginta septem. Huc spectat nota scriptoris codicis L Supplementi (Praef. n° 27) « finitur xxiiii et est de sex cartis », sive ternio: ceterae scilicet erant biniones.

Alterum argumentum. Codex Secundae Secundae Archivi Rmi Capituli Brixiani in textu lineolas verticales ostendit, ubi margo notam petiae. Quid sibi velint nescio, nisi examussim petiarum partitionem indicant. Ordo noster codicem Commentarii S. Thomae in Metaphysicam possidet, antiquum, instructum notis exemplaris Parisiensis, qui uno loco supra marginem habet haec: « omne agens xxii pecia », idest ni fallor, petia 22. incipit ad verba *omne agens* oppositae lineae. Plures casus notationis tam directae obviam non habui. In aliis codicibus petiae notam concomitatur levis sed clare perceptibilis mutatio scripturae in textu. Ex. gr. ubi Chisianus habet « hic finit xxiiii pe », scriptura textus « fallax uniforme simulans Deos et homines », evidenter ab una et eadem manu exarata, a *similans* inde aliquam variationem monstrat. Idem accidit in pluribus codicibus simul, in B et F, in B et Parisino, vel in tribus. His ergo locis non raris tria concurrunt, nota, character variatus, utriusque communitas in pluribus libris. De B diximus scripturam ultimorum foliorum neglectiorem esse; addimus variationem praecise incipere ubi alii libri petiam 54. notant, ad verba « qui ex granis tritici » L. IV cap. 69. Idem interdum observare est in codicibus qui petias non notant: Parisiensis 15 818 variat characterem ad initium petiae 28. « *agentem* per hoc autem fiunt »; 15817 eodem loco ad *autem*. Differentia promptam explicationem habere videtur: verba *agentem per hoc* anticipata fuerint ima ora originalis petiae 27, reclamantia fasciculum 28; scriptori ergo qui reclamantem transcribit, sequens fasciculus incipiebat post verba reclamantis. Incipiebat dico: nam inter notam petiae et tenuem scripturae differentiam aliqua relatio agnosci debet, et aliam non invenio nisi manus mutata indicet initialia verba petiae exemplaris. Notae codicum totam lineam respiciunt, immo accidit ut, in conspectu duarum posita, neutram, nedum unum verbum, praecise innuat. Si ergo scriptores et notatores aliquod lineae elementum charactere variato, vel lineola, vel citatione, distinguere potuerunt a ceteris, hoc fuerit quia in exemplari illico distinctum erat, utpote primum verbum fasciculi-petiae.

34. – Quod autem secundo assertum est, petias exemplares fuisse liberculos solutos, probari videtur ex modo quo Statuta Universitatum circa petias loquuntur. Talem scilicet de eis sermonem instituunt, ut tantum de libello separato dictus sensum videatur habere. Verba modo citata « nisi petiam ultra hebdomadam tenuerit » nemo capiet, si de immobili petia nostri B intelligenda essent, dum de fasciculo exemplaris soluto et independenter mobili statim saneque intelliguntur. Talem per se individuam petiam e statione domum ferre potuit mutuans, et, ut alia Statuta loquuntur, perdere, recuperare, maculare, corrumpere, reaptare. Ex his locutionibus sequi videtur quod stationarii exemplaria *petiatim* locabant.

Allud argumentum sumitur a quibusdam notarum formulis. In priori parte codicis H, de Potentia Dei: hic finitur xi pe de p. d; hic finitur xii p. de p. dei. In Chisiano nostro plene: hic finitur pecia xxxiiii contra gēt'. Huc facit vix credibilis textus codicis Q Supplementi (cf. ibi Praef. n°s 25 et 27): ubi margo notat f. xiiii pe, linea columnae habet « nec potest per pecie partis thome poenitentiam eum uxor ab accusatione repellere ». Scriba distractus subscriptionem cum textu petiae miscet. Si autem scriptores, valde inutiliter, titulos operum connotant, ratio fuerit quod eos videbant adscriptos in petia-exemplari. Ibi necessarii erant. Nam apud stationarios multitudo petiarum diversorum operum conservabatur, quas quia frequentia scriptorum quotidie recipiebat et reportabat, ad cavendam confusionem oportebat per titulos operum et numeros ordinales distinguere. Sic quaedam notarum formulae individuam petiae existentiam insinuant.

Plura ergo phaenomena conspirant, ut petiae individuam exsistentiam agnoscamus. Sicut in codicibus a marginali nota creantur, non iustificant locutiones Statutorum et cetera facta. Codices vulgares non praebent *petiam* quae maculata vel corrupta reaptari debet; quae perdi, recuperari, restitui potest; quam a stationario mutuantes, ut in stationem fideliter reportent, pignus deponere iubentur; quam sine mulcta ultra hebdomadam domi tenere non licet; quae operis cuius pars est titulo subsignari debet; cuius singula folia citantur; quae « est de sex cartis »; cuius initium per scriptores in continuo textu sponte vel proposito adamussim manifestatur. Omnino dicendum videtur quod, si petia tractatur ut individuum per se existens, qua tale in rerum natura existere debuerit.

35. – Sed praeter supraque haec, quae doctiores circa physicum vel technicum aspectum petiae afferre possent, petia-nota non iustificat petiam obiectum regiminis et sollicitae curae Universitatum. Si perpenditur, quantopere de petiis statuentes exemplaritatem, ut ita dicam, tuerentur, qua de re videnda sunt Statuta in Praefatione loco citato Supplementi, omnino credibile videtur quod causa finalis decretorum ultra curam materialis facturae, ultra pretium mutui, ultra stationariorum et scholarium fraudes et querelas praecavendas prospiciebat. Finis autem systematis exemplaris per petias liberas divisi nobis evidens esse videtur. Ut de solis operibus novis Magistrorum loquamur, systema immediate duas ferebat utilitates summi momenti, celeritatem scilicet multiplicationis et puritatem textus. Data divisione chartarum nostri *α* in quinquaginta septem fasciculos tenues et solutos, iam a principio publicationis multi scriptores ad eum transumendum accedere potuerunt, dum petiam a primo transumptam alii successive seriatim usurpabant. Quo temporis spatio unus scriptor e vulgari codice alterum transcribit, petiae *α* quinquaginta scriptores occupabant, quorum textus (et in hoc praesertim insistimus) ab *α* et ab invicem non differebant nisi per variantes in singulas transcriptiones fataliter vel voluntarie introductas. Usus enim immediatus eiusdem exemplaris cavet intrusionem variantium codicum intermediorum, eo ipso quod inter exemplar et scriptorem alius non intercessit. Simul etiam communitatem variantium infra exemplar contractam prohibet, quia differentiae apud unum manent. Si enim B transcribitur ex A et C ex B et D ex C, A et D distant per variantes trium scriptorum BCD, quia D exhibebit variantes B et C et suas; dum quando

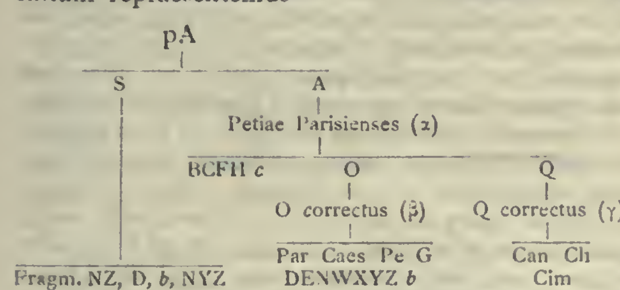
singuli ex A oriuntur, variantes non habebunt societatem, nisi casu plures scriptores eodem loco eadem lectione a communi exemplari differant. Quia vero petiae exemplares scriptoribus Parisinis diu praesto erant, permulti codices continue in omnes regiones migrarunt, et ubique textus a contaminatione puros exemplandos praebere potuerunt.

Ita factum esse videtur, ut in multitudine codicum diversarum terrarum et scholarum lectionis varietas fere absorbeatur per variantes unius sigli. Omnes proximi sunt uni stipiti; omnes filii vel primi nepotes codicis α sive vices gerentis autographi. Nam exclusum est, per communes errores, quod filii sint ipsius autographi. E converso etiam: tanta in unum textum conspiratio, quae per se res tangibilis est et ceteris phaenomenis conscribenda, usum unius exemplaris indicat, possibilem factum mobilitate petiarum.

36. – Quod codex α, caput traditionis, ex fasciculis quinquaginta septem coaluit, historice non potest reduci ultra datum primi Statuti citati sive ultra annum 1274, duodecimum ab anno 1262, quo S. Thomas Summam contra Gentiles scripsisse legitur. Non auderem affirmare me aliquem codicem vidisse, qui aetate ulterius retrocederet. Sed considerandum est, quod Statuta de petiis systema non creant; supponunt potius eius existentiam et universalem notitiam. Itaque quando scriptor ille, cui autographum A commissum fuit, ad laborem se accingebat, probe sciebat duo: primo, sequentes scriptores sua descriptione, non autographo, usuros esse; altero, exemplar aliquando, usu vel Statuto, per petias taxatum iri. Sufficiebat ergo, ut videtur, communis humanae solertiae gradus, ut, sponte vel iussus, chartis suis statutam petiarum formam daret, idest ut exararet supra duerniones regulatos pro senis denis columnis. Quod essent quinquaginta septem non stabilivit a priori, sed transcriptio tot occupavit, totque esse sanciverint decreta Universitatis supra citata. Non sine ratione ergo dicimus, textum α scribi coeptum esse vix sicco atramento codicis originalis. Quo anno Auctor ab opere suo manum amovit, eodem natus est α.

Simul etiam aqua pura sapientiae Thomisticae extraneis elementis infecta est. Supra omnes speculationes plus minusve plausibiles, inter omnia facta certa, eminet tanquam gravissimum, dependentia traditionis ab uno apographo.

Restat ut traditionis stemma delineando discussionis exitum repraesentemus



INITIA PETIARUM PARISIENSIUM.

37. – Ubicumque petiarum Incipit a variata scriptura innotescit, verbum initiale asterisco distinguimus. Quando linea non ostendit variationem, omnia lineae verba vel pars eorum secundum comparationem plurium codicum exscripta sunt, ita ut nullibi per plus quam duo vel tria verba a vero initiali distare credimus. Duobus locis codices differunt per paucas lineas; Parisini ad petiam 2. per octo a nota B, per duas Nat. a F et Maz ad 55. Ceterum quatuor per integram lineam non differunt. Notatio valde simplex est: consistit solis numeris, vel « pe » addito. Scriptor B a 5. inde eas charactere textus exaravit. – Non omnes notae in omnibus notantibus adsunt. B omittit quatuor ultimas 54–57. F non signavit undecim primas, 16. 24. 27.; pro li scribit xli. Par Nat. omittit 12. 27.; pro xlv habet xliiii. In Maz. non vidi 12. 19. 23. 24. 30. 33, 42. 45. 46. 51. 53. 55. 57. Etsi aliquot notae in singulis codicibus deficiunt, nulla deficit in omnibus.

Post initia numerum indicavi linearum quas petia originalis occupat in codice B. Huius columna constanter est linearum quinquaginta usque ad petias 54, et dein parum variat. Petia-exemplar in nullo codice quatuor implet folia: re ad medium reducta lineae sexcentae quadraginta quinque B sive columnae tredecim, tantum textus capiunt quantum sexdecim columnas duernionis exemplaris occupabat. Fortasse inde inferre licet scriptorem exemplaris Parisiensis litteras grandiusculas fecisse; quod utique exemplar officiale decet.

1ª. Quod sit officium sapientis *(titulus primus Tabulae L. I.)* 671
2ª. *in* B: Eodem enim modo necesse est; cap. 11. (24 b 9) *In Parisinis nota cadit parum superius:* Primo quidem quia non omnibus (24 a 23). 664
3ª. sequetur quod nullum corpus; cap. 20 (53 b 43) 702
4ª. Et sic creatura habet quod Dei est; cap. 29 (90 b 8) 683
5ª. *causam mundanae substantiae; cap. 43 (125 a 35) 626
6ª. *aliquid est aliud eius esse *(cf. variantes);* cap. 56 (162 a 4) 586
7ª. sed etiam illud quod habent in seipsis; cap. 66 (185 b 21) 590
8ª. *incipit ad* cap. 73: Ex hoc autem apparet 547
9ª. quanto in illo completior invenitur; cap. 85 (234 a 20) 568
10ª. Item. Si scientia rei; cap. 94 (258 a 15) 585
11ª. Sic ergo patet falsum esse; L. II. cap. 3 (278 b 9) 609
12ª. sicut simul illuminatur; cap. 19 (308 b 33) 658
13ª. quod enim ex iustitia alicui; cap. 28 (335 a 12) 579
14ª. *inchoationem diversitatem aliquam; cap. 35 (349 a 27) 591
15ª. materia enim non est nisi; cap. 43 (367 a 19) 566
16ª. *et immateriales omnes intelliguntur; cap. 50 *finis* (384 b 29) 582
17ª. *invicem ut materia et forma; cap. 58 (410 a 38) 620
18ª. *filius generetur a patre per descisionem; cap. 65 (435 b 13) 657
19ª. *phantasmatibus non posset; cap. 73 (463 a 4) 660
20ª. Deinde subiungit: idem autem; cap. 78 (494 a 55) 670
21ª. *Si autem rursus dicatur; cap. 83 (521 b 44) 673
22ª. sed sunt multae generationes intermediae; cap. 89 (542 a 29) 688
23ª. quandoque intelligens actu quandoque non; cap. 97 (578 b 1) 544
24ª. *incipit a textu Libri III; huius Tabula pertinet ad petiam praecedentem.* 692
25ª. Si autem defectus sit voluntarius; cap. 10, *inter med. et fin.* 694
26ª. ita et corpora caelestia sunt simplicia; cap. 23, Item corpora 672
27ª. propter bona quae in aliquo cognoscuntur; cap. 29, Item cognosci 691
28ª. Per hoc autem fiunt intellecta in actu alia; cap. 43, *parum a princ.* 681
29ª. non tamen ita cognoscimus eminentiam; cap. 49, *parum a fine* 687
30ª. quae intellectus in substantia divina videt; cap. 60, *parum a fine* 657
31ª. accidentalis forma sicut qualitates activae et passivae; cap. 69, *parum a princ.* 692
32ª. *et corruptionem et mutationes alias; cap. 76, *parum a princ.* 692
33ª. *motibus. Adhuc, nihil agit ultra; cap. 84, *ante med.* 702
34ª. lumine intellectualium substantiarum; cap. 92, *parum a princ.* 661
35ª. *participata in rebus. Unde convenienter; cap. 97, *parum a princ.* 636
36ª. qui utuntur libere sensibus exterioribus; cap. 104, *parum a princ.* 667
37ª. quod omnis operationis diligentia; cap. 112, *princ.* 642
38ª. Si quis enim reverentia (*pro* Si quis eis in reverentiam); cap. 121, *princ.* 625
39ª. consilia non praecepta inquantum; cap. 130, *princ.* 626
40ª. (Licet autem sustentatio...) ad sustentandam vitam pauperum Christi; cap. 135, *med.* 643
41ª. Alio modo secundum qualitatem operum; cap. 142, *post med.* 672
42ª. Diligit autem aliquis seipsum; cap. 153, *princ.* 631
43ª. considerandum est quod licet aliquis; cap. 159, *med.* 613
44ª. quia scilicet ante mundi conditionem; Lib. IV, cap. 4, *med.* 679
45ª. a Filio assumptam Apostolus ostendit; cap. 8, *post. med.* 639
46ª. ante luciferum genui te. Quia tamen non; cap. 11, *parum a fine* 667
47ª. *incipit ad* cap. 18: Sed quia quidam, *vel ad finem praecedentis* 657
48ª. Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem; cap. 24, Item habetur 647
49ª. sit creatura et minor Patre; cap. 32, *princ.* 659
50ª. et humana natura perfectam secundum quam; cap. 36, *princ.* 668
51ª. unde et completa generatione ipsum semen; cap. 45, *princ.* 669
52ª. Non igitur videtur fuisse conveniens; cap. 53, Adhuc hoc 663
53ª. Mors enim (*adde* Christi) est quasi quaedam; cap. 55, *parum a fine* 622
54ª. proprie dicitur nisi *qui ex granis tritici; cap. 69, *princ.* 701
55ª. Nam et ipsa sacerdotalis potestas; cap. 76, *princ. In Par. Nat. nota ponitur parum superius:* ante (*lege* quantum ad) consecrationem corporis Christi. 675
56ª. inducit in XII. de Civitate Dei; cap. 82, *fin.* 733
57ª. ad commutabile bonum, sicut poena damni; cap. 90, *med.* 511

INITIA PETIARUM CAN ET CH.

38. – Petiarum notae prius apparent in Ch quam in Can. In isto alter codicis scriptor (vide Elenchum) petias notare incipit a fine 25ae: ante in Ch observavi notas 6. 8. 10. 12. 16. 21. 23. 24, tenues et pallidas; fortasse aliquae quaerentem fugerunt. A 25. notae Can et Ch parallelae sunt. Can respicit finem et initium petiarum; eius formulae sunt in charactere textus et semper constantes, nisi quod ad primo occurrentem omittat « pe »:

fol. 137 v b 4	Explicit xxv. Incipit xxvi.	; fol. 142 v a 34	Explicit . pe . xxvi. Incipit . pe . xxvii.

Ultima est: | Explicit . pe . xxxviii. |, ad finem textus. Cum non addat Incipit pe xxxix, quae scilicet sequentem Tabulam Capitulorum totius operis continuisset, nec quid ad finem Tabulae notet, scriptor videtur eam non computasse pro petia. Forsitan petiae originales Capitula ante singulos Libros corporaliter concludebant, sicut petiae α. E contra Ch, vel potius rubricator eius, Tabulam in principio codicis positam pro petia computat: « Explicit xxxix pe contra Gentiles et ultima non est plus ». Insuetum est librum incipere ab ultimo fasciculo; sed hoc forte a ligatore dependit; folia Tabulae notis carent.

Ch respicit fines tantum et formulae eius variant, ut infra patebit. Idem xxiii scribit pro xxvi, et xxvii pro xxxvii, errore manifesto; ad finem textus notam omittit. Uno solo loco initium indicatur, per rubricatorem nomine proprio: fol. 173 r a Incepi xxviii pe. Supra hanc rubram notam scriptor codicis iam notaverat, tribus lineis tam vicinis ad marginem ut ligatura compressa scripturam quasi abscondat: fi xxvii pe. Ad ultimam lineam Libri III, idem rubricator: finitur pe xxix; scriptor, et Can, finiunt eam parum ab initio Capituli 5. L. IV. Rubricatorem errare petiae eius exiguitas ostendit. De petia 39. eius iam diximus. Sic ergo, inaequalitatibus explanatis petiae Can et Ch eaedem esse apparent.

Numerus linearum ad Can referatur. Eius columna semper lineas quadraginta tres habet, dum Ch in hoc sibi non constat. Capacitas media petiae Can est linearum octingentarum quinquaginta duarum; in exemplari videntur terniones fuisse, sextis foliis plus minusve scriptura vacuis. Formulae Can, ubique eiusdem dictionis, supprimuntur. Lector meminerit Can tacere usque ad petiam 24. inclusive, et a se ipso intelliget petiam 25. incipere a *similans, et finiri ad verbum *indebitas*, praecedens *culturas.

6ª. Sed est tota simul. Est igitur sempiterna; I. 99, 264 b 6. – finit vi pe.
8ª. est ponere creaturam semper fuisse. Adhuc quod est in voluntate; II. 31, 343 a 26. – hic finitur viii pe.
10ª. quae non cognoscunt esse nisi ut nunc; II. 55, 395 a 21. – finit x pe.
12ª. sed est unus omnium. Item si intellectus; II. 75, 473 b 12. – finit xii pe.
16ª. Amplius omne malum consequitur ad aliquod bonum; III. 13. – hic finitur xvi pe.
21ª. ministros et diversos sui regiminis exsecutores; III. 77, Amplius ad dignitatem – finit xxi pe.
23ª. quae enim sunt in potentia secundum quod; III. 97. Ex diversitate autem formarum *secundo loco*. – hic finit xxiii pe.
24ª. fallax omniforme *similans deos et homines: III. 107 *fin*. – hic finit xxiiii pe.
25ª. quod ad praedictas indebitas *culturas instinctu daemonum. III. 120 *in finem*. – finit *(cetera recisa)*.
26ª. a sollicitudine terrenorum remota liberius Deo vacet; III. 132. Datur ad hoc item. – hic finitur xxiii (*lege* xxvi) pe. 821
27ª. Adhuc praemia et poenae a legislatore proponuntur *ut homines a malis; III. 142. – fi. xxvii pe; rubro: Incepi xxviii pe. 817
28ª. garritus *avium et descriptiones punctorum; III. 154 *inter med. et fin*. – finitur xxviii pe. contra gentiles. 903
Media petia 29. incipit Liber IV; ad ultimam lineam libri III, Ch rubro: finitur pe xxix. 879
29ª. unus *naturaliter Deus. IV, 5. *init*. – hic finitur pe xxix contra gentiles. 719
30ª. actiones unius *eorum in aliquod alterum. IV. 11 *init*. – finitur xxx pe. 832
31ª. pronuntians quod vere Deus in vobis sit; IV. 17. Adhuc post pauca. – hic finitur xxxi pe. 849
32ª. ex amore *sui procedit ad aliquid faciendum; IV. 26. *post med*. Ch fol. 199 v b 8 habet in textu: effectus de ex amore; margo: Finitur pe xxxii. Reliqua columna alba; fol. seq. prosequitur: effectus ex amore sui procedit; ideo puto Incipit petiae 33. esse *sui*. 802
33ª. Lucae xxii Non mea voluntas; IV. 36 *med*. – hic finitur pe xxxiii contra gentiles. 1029
34ª. Et quia haec destitutio ex voluntario; IV, 52 Considerandum est etiam. – hic finitur pecia xxxiiii contra gēt'. 949
35ª. quod aliquid *hic de novo convertatur; IV. 62 *ante med*. – finitur xxxv pe contra gent'. 894
36ª. sanguinem suum fudit, *cum et de synagoga; IV. 76. *ante med*. – hic finitur xxxvi pe contra Gentiles. 927
37ª. resurgentium quae est anima. IV. 85. Alia ratio. – explicit xxvii (*lege* xxxvii) pe. 859
38ª. in sempiternum Amen Amen. – Ch *tacet*. 950

§ VII. — DE PRINCIPIIS NOSTRAE RECENSIONIS.

39. – Ratione authentiae sermo Summae contra Gentiles necessario constat portionibus per autographum certificatis, aliisque ex eius traditione certificandis. Propria Auctoris scriptura, ubi haberi potest, ipsa per se nobis lex erat, quae tamen cum, sicut omnis lex, nimiam obedientiam abiiciat, aliquam nostram non dico recensionem sed intercessionem exegit. Lector iam intellexerit, nos loqui de defectibus involuntariis, qui Auctoris calamo acciderunt, et quibus non aliquando errare nescio an ullus theologus inter charismata numeraverit. Etsi lapsus calami in causa considerati imponderabilis levitatis sunt, tamen sermonem interdum incomprehensibilem et intolerabilem efficiunt. His eo providendum erat modo, ut studioso lectori haesitationes subtraheret, scrupulos et iniucundam admirationem, quin tamen veritas celaretur. Quem finem assecuturos esse credimus adhibendo calcem columnarum. Materiales ergo defectus scripturae et correctionis, et quaecumque apertae Auctoris menti non respondent, inter traditionis variantes notata sunt, et pro eis in textu recepta sunt quae Auctor mente minus absorptus ibi ipse scripsisset. Haec methodus contrariae praeferenda videbatur, ne defectui omnino casuali honor textus daretur, lectioni vero per Auctorem intentae locus secundarius.

A periculo nostra vendendi pro rebus S. Thomae defendimur per duplicem quae requiritur evidentiam, erroris scilicet et intentionis: cui mendae quae lectio vera subiaceat, utrumque clara lux manifestat. Non mirum quod scriptor primi apographi fere ubique nos praevenisse invenietur. Ad loca immediate utrinque evidentia in apparatu lectorem monemus simplici siglo « A *casu* »; quae enim praeter intentionem sunt, a casu sunt. Illa quisque prudens consideret et diiudicet. Aliqui vero defectus, quamvis et ipsi a casu recti, quia tamen a parte lectionis tantum evidentes sunt, cum ut ita dicam nihil legant, longiori explicatione egebant, quia lectorem latet in quo proprie malum resideat. Quod praecipue accidit apud scripturas in revisione mutatas. Ductus calami debito brevior aliqua verba prioris redactionis stare sivit, sicque mero casu quandam prioris cum secunda mixturam creavit et sensum fugavit. Succurritur productione liturae sive expulsione reliquiae redactionis antecedentis. Exempla supra in fine § II praesto sunt. Accidit interdum contrarium, ut deletio debito longior verba necessaria supprimat. Quae resuscitanda sunt. Accidit etiam ut dictionis mutatio non satis versus finem loci continuetur, unde quae secundum sensum revisionis ulterius mutanda erant non mutantur: L. I, cap. 20, 53 a 27 « *ex quo* maior potentia in minori tempore *movet* pA, *cum ... movet* » sA: cap. 30, 92 a 12 « nisi per similitudinem *metaphorae* » pA, *et metaphorae* sA; cf. 228 a 37. Aequitas constructionis facile restituitur. His ergo casibus, ubi primae redactiones interveniunt, eas expresse adducimus, quia lector explicationem promptam habere mavult quam per « *vide* pA » ad nostram pA editionem remitti.

Quando de necessitate corrigendi dubitandum erat, abstinuimus: nec quamque occasionem duximus opportunam. Aliud enim est apertis inadvertentiis subvenire, aliud Auctoris latinitatem corrigendo vituperare. Ideo non tetigimus L. I. cap. 49, 142 b 9. « *Colligentes* igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere » (*Congregantes igitur* eadem inconnexa constructione fol. 79 v b 13 in capitulo obliterato legitur), neque usum passivum participiorum *consecuta, interpretata*. – L. II cap. 47, 377 a 2 « utpote in ipso *existens* agere et non agere ». Constructio requireret *existente*, quod habet *b*. – L. I cap. 31, 95 b 14 « Potestas regia . . . sub *ipso* » nempe *rege*, quod illico intelligitur; cap. 42, 118 b 18 « ad unum primum ordinans (nempe *Deum*) *qui* . . . ordinat »; cap. 70, 204 b 8 « pertinet ad divinam perfectionem secundum quod omnia in *seipso* praehabet. L. II cap. 23, 325 a 18–20 « Quod autem suae actionis non est dominus non per se agit, agit enim (nempe *qui non est dominus*) quasi ab alio *actus* ».

40. – Non tamen ubique intelligentia constructionis tam praesto est quam in tribus casibus modo adductis: L. II cap. 56, 403 b 40–44 « Tactus autem virtutis (substantiae separatae) . . . facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per *ipsam* absque impedimento »; quamvis *ipsam* explicationem haberet si pro *id quod tangitur* mente substituatur *substantia quae tangitur*, quia tamen longe quaesita videtur, legimus *ipsum* contra A et codices.

Diu haesitavimus circa duos textus sequentes, L. I cap. 71, 206 b 48 in textu Aristotelis « Aut quomodo malum cognoscit aut nigrum? *Contraria* enim quodam-

modo cognoscit ». Legendum esset *Contrario*, sed hoc loco littera autographi non est aequivoca, ideoque in nota ponimus « *pro* Contrario? » et verbum Aristotelis. – L. II, cap. 22, 320 b 7–9 « Deus potest quae in se rationem non entis non includunt, Haec autem sunt quae contradictionem *implicant* ». Legendum videretur *non implicant*, ut revera habent NZ et Piana. Si tamen *Haec* intelligitur supponere pro *quae in se rationem non entis includunt*, sensus adest. Praeterea, quandam analogiam videmur nobis invenire inter illum textum et istum: cap. 73, *430 a 8–10 « (Alexander) posuit praedictam virtutem (intellectum possibilem) non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano », ubi *et* non copulat *non esse* sed tantum *esse;* D et corrector E et editiones a *c* inde legunt *sed*, quod non adoptavimus.

Sed ecce tria loca contrarietatis inter Auctoris mentem et calamum. L. II cap. 26, 331 b 7–10 « Infinitum autem, quantalibet adiectione finitorum facta, adaequari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero *finita* existant »; nisi legatur *infinita*, ultimum comma, nihil conferens ad notionem infiniti complendam et impediens quod confert, otiose additum est. Cap. 42, 365 b 5–6 « Multa autem sunt rerum quae *possunt* procedere in esse nisi per creationem ». Immediate evidens est quod ante *possunt* deficit *non*. Loco sequenti deficit *nisi:* cap. 52, 387 a 31–33 « Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse *una* ». Hoc notissimae Auctoris doctrinae contradicit, et reprobatur per id quod immediate sequitur: « quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri ». Cum ergo his locis lectio autographi explicatione non potest salvari, corrigenda erat littera ne mens corrumperetur.

Est fortasse qui putet corrigendas fuisse constructiones similes huic: L. I cap. 90, 243 b 6–9 « Cum igitur gaudium et delectatio Deo non *repugnent* secundum suam speciem . . . in voluntate autem *sunt* secundum suam speciem . . . relinquitur » etc. Nos noluimus mutare *sunt* in *sint*. Idem dicendum de iterata particula *quod*, quae non raro obtinet. Usus promiscuus indicativi et coniunctivi ad secundum verbum post particulam coniunctivum regentem, et repetitio verbuli *quod*, ab Auctoris more, autographo teste, non sunt aliena, ideoque intervenire noluimus, eo vel magis quia antea, quando ab autographis non sustinebamur, scriptoribus confisi sumus. Utrumque apud scriptores operum S. Thomae crebrius occurrebat quam ut universaliter de mendo librario cogitari potuisset.

Intercessio ab ipsa pietate nobis imposita valde similis est correctioni plagularum, quam amicus amico praestitisset. Mens Auctoris non corrigitur, sed ea tantum quae accidere solent ideas scriptione interpretanti, sicut ei qui lingua et ei qui typis. Tota nostra cooperatio hoc absolvitur, quod quasi pulvisculum abegimus a vestimento Magistri summe venerati.

41. – Circa reconstructionem textus extra autographum versantis clarum est quaenam prima se nobis obtulerit sollicitudo. Nullus codex cuiuscumque aetatis aut bibliothecae talem textum suppeditavit, qui recensioni fundamento esse posset. Codex qui potuisset periit: exemplar dico Parisiense, cuius petias quidam nostrorum signant, omnesque textum exhibent. Illud exemplar inter A et codices mediatur, et traditio, quia ab eo inchoata, ad illud prius reducenda erat quam ad A perveniri poterat. Eius igitur textus, idest textus α, repurgandus erat ab ingenti massa varietatis corruptionis et arbitrii codicum et editionum, ut, sex saeculorum pulvere et luto abactis, littera amanuensis in pristinam conditionem repararetur, et inde ad litteram Auctoris gradus fieret.

Ob codicum multitudinem labor reconstructionis longior fuit quam difficilior. Scriptura primitiva sub conferentis calamo sponte refloruit, antiquiorum et plurium codicum siglis expressis vel tacitis quasi digito indicata. Eam semper spectabat longior siglorum series quam omnes variantes simul sumptas. At porrecta series siglorum longum supponit collationis laborem! Interminabilis evasisset, nisi Vaticani docuissent quaenam ad recensionem fructuose instituendam extra bibliothecas S. Palatii inquirenda forent. Haec autem erant tria. Primo, an textus BCFH, sicut omnibus Vaticanis, ita toti traditioni subesset. Secundo an correctionis authenticae, cui EG*b* cum A comparati attestabantur, alii testes invenirentur. Tertio an quidam libri superessent orti ex A nondum ultimam formam adepto. Responsum a quovis accessibili codice quaesivimus, non verbotenus sine fine conferentes, sed loca praecipua methodice selecta, quotidem ad eventus certitudinem abunde sufficerent, sicut in Praefationis principio explicatum est (Pag. XII).

Per examen patuit primo, textum signatum BCFH, sive cum A faciat sive deviet, omnium antiquorum esse et maioris partis iuniorum, immo, exceptis certis locis, totius traditionis. Ista quatuor sigla totidem antiquissimos Parisinos significare possent, quin in rebus substantialibus et momento critico praeditis variantes inter α et A aliae essent ab eis quae apparatus noster collegit ex Vaticanis. Nec mirum, ubi eaedem petiae tot scriptoribus aut immediati aut proximi exemplaris officium praestabant. Quoad secundum et tertium inquirendum, collationis eventus in elencho codicum exprimitur per distinctionem β et pA. Codicem Norimbergensem, N, Vaticanis verbotenus collatis adiunximus tanquam necessarium; valde dolemus quod codicis Z nonnisi hunc unum socium invenire datum fuit. E libris β Chisianus et codex R̃mi Capituli S. Petri continue adhibiti sunt, quamvis sigla Ch Pe non apparent; Bodleianus Can pluribus vicibus, quantum per quater septem dies fieri poterat, examinatus est, praesertim cum Par, et adhuc plus cum Ch, cum quo in coetu β peculiarem locum tenet.

Secundum scientiam hac via quaesitam ad autographi deperditi sermonem acceditur, quam proxime per oculare testimonium fieri potest, per α, sive scriptorem petiarum exemplaris Parisiensis; per eius correctorem, auctorem dico vel auctores textus β; et per auctorem textus DpA, NYZpA. Praeter hos tres nullus scriptor probari potest transumpsisse ex autographo, eorumque ipsorum scripturae originales perierunt, vel, si mavis, non comparent. Pro fine ergo recensionis non eadem est conditio trium eius fontium. Textus α recuperatus autographum integrum amplectitur, a *Veritatem* usque ad *Amen*. Textus β duplici sensu fragmentarius est: extra elementa α restant correctiones intermittentes, et inaequaliter sparsae. Traditio pA magis continua est, sed tantum per parvos orationis tractus textui α coexistit. Ex his sequitur quod extensiori parti textus α non potuit opponi moderamen auctoritatis documentalis, et quod illas partes recensentes propriae crisi eramus addicti.

42. – Qua ratione codices pA ad instaurandum textum S. Thomae, ceteris paribus, inservire potuissent, facile intelligitur. Siglum enim « pA » secundum explicationem datam non tantum scripturam obliteratam indicat, sed totam scripturam antequam ultimo revisa erat. In hoc autem autographi statu circum partes postea deletas decurrebat scriptura non mutata, ita ut pA coalescat ex A delecto et A simpliciter dicto, sicut α componitur ex sA et A simpliciter. Haec autem scriptura A simpliciter, quia duobus scriptoribus tanquam exemplar inservivit, per duos ad nos pervenit testes oculares. Igitur pro his partibus oritur status, quem traditio ostendisset si tota scriptura Auctoris duos transcriptores invicem non dependentes habuisset. Quod codices α permulti sunt, codices pA pauci, immo in L. II unicus, non mutaret per se auctoritatis conditionem, quia etiam textui α unus tantum codex apographus praesidet. Ubi ergo duae classes unanimes sunt, lectionum veritatem confirmant; ubi discrepant, criseos est determinare uter scriptor rite interpretatus sit.

Hoc speculative consideratum obvium videtur, sed in particulari negotium facessit traditionis insufficientia, quae praesertim in I et II Libro sentitur. Codicibus NZ parum fidimus. Uterque per mixturam cum α multum divagatus est ab antecessore suo communi. Ex. gr. L. I, cap. 19,

51 a 1 « Ex hoc autem *Philosophus concludit* » A secunda redactione, et N; pA habebat *ulterius ostenditur*, traditio tota excepto N legit *concluditur*. Quod N legit cum sA, non aliter intelligi potest quam supponendo locum A iam secundam redactionem habuisse antequam antecessor codicum NZ transcribere coepisset. Z ergo lectionem N perdidit per correctionem ex α vel β. – Praeterea, ambo proprio marte et liberius textum mutant; circa quod, quoties ab Aαβ indifferentibus differunt, dubium excluditur. Ista lectionum singularitas tam frequens est, ut in editionis principio eas separata serie notare intendebamus. Consilium hoc mutavimus, postquam aliquot fasciculi iam deliberati et impressi erant; unde annotationis lacuna hic ad calcem completur, omissa nota positionis verborum inversae. Forte aliquae lectiones pA inter notatas variantes latent [1].

Necessitudo codicum NZ cum pA, et cum A simpliciter, ibi solummodo certe se manifestat ubi ipsi inutiles fiunt, idest ubi autographum eam nos docet. Ambo vel alteruter a cap. 54 usque ad 100. locis triginta septem referunt pA, et locis sexaginta soli cum A faciunt contra ceteros. Inter illa capitula eminet 66. Deficiente A, in capp. 1, 2, 4, 13, simul locis novem, vocem pA sentire putamus, propter conspicuam analogiam cum pA fragmentorum. Forte de pA agitur capp. 8, 21 a 5; 13, 31 b 3 (ubi Z mixtus esset cum pA, et *b* cum pA), et cap. 79, 222 a 22; cf. apparatum. – Textui recensendo NZ in I Libro semel contribuerunt: nullum locum in apparatu invenio quo eorum vel alterutrius lectio independens a β nostra facta esset, nisi 42 b 10 *iterum* pro *idem*. Infra inter corrigenda et addenda adoptamus *intelligitur* pro *intelligatur* 77 b 15.

Si ex eis spicam, ex D pro Libro II parcam segetem colligere contigit. Huic codici solitudo eius obest, per quam elementum pA a possibili scriptoris mutatione non satis certe discerni potest. Praeterea, irruptiones lectionum α passus est: lectio αD, cap. 1, 271 b 7 *in anima manufacta*, dittographice pro *manufacta*, non probat puritatem ab α; neque cap. 3, 278 a 16 *non posse* pro *posse*, neque cap. 9, 284 b 7 duorum commatum inversio, neque cap. 19, 308 a 5, ubi A adest, *generatio* pro *mutatio*. Incredibile videtur quod non solum idem exemplar eisdem locis per duo oculorum paria male legeretur sed et eadem verba substituerentur. De mixtura etiam constat, quamvis A abest, cap. 6, 281 a 14 « Cum igitur multa deducta de potentia in actum per motus inferiores, quorum motus caeli est causa, ex motu caeli producantur in esse » etc. D, sine sensu bono. Ceteri non habent *deducta... est causa*, quia in A deleta erant, et D non debebat habere tria verba ***ex motu caeli***, quia ut nova passus deleti redactio non pertinent ad pA; sunt ergo in D per interpolationem. Accedit quod L. III, cap. 2. lectiones pA in D non apparent nisi per mixturam cum NYZ, ut ibi patebit.

His de causis D textum exhibet degeneratum. Si eius aliquot socii apparuissent, eorum comparatio statum pA in Libro II clarius delineasset. Patuisset fortasse quasdam variantes per nos ad calcem paginarum signatas potius notandas fuisse sub pA. Sunt autem haec: 275 b 8; 279 a 25; 284 a 1 *in Praedicamentis;* 295 a 48, b 21, 22, 23; 299 b 19, 39; 300 b 8, 13. – At quamvis pA in D languet, omnino mutus non fuit. Praeterquam quod lectiones β contra α a nobis adoptatas corroborat, cum eo solo legimus 278 a 16, b 5, 14 (*sententiam* DN, *scientiam* ceteri); 279 b 24; 299 a 26 (*operetur* pro *operatur*). D solus cum A legit 286 b 10; 287 a 1; 293 b 25; 294 b 4; 295, a 40; 305 b 11; 308 a 12, 23.

Non largum utique proventum dederunt NZ et D; docent tamen quanto securior foret recensio, si pA integer per plures et puriores codices salvus fuisset. Pro L. III fons ille fluet copiosior.

43. – Codicibus β ceu recensionis fonte large usi sumus. Singuli utique excellentiae privilegio minime gaudent; magis etiam quam singuli antiqui dissentiunt et ab A et invicem. Praevalere incipiunt quando, invicem satis concordes, meliori lectione ab α differunt. Hoc enim casu lectiones β non mere tanquam plausibiles variantes aestimandae sunt, sed etiam authentiae opinionem secum ferunt, quam eis autographum conciliavit praesens; nisi quis eosdem praerogativae β et fragmentorum A fines et terminos esse credat. Differentia igitur inter textum α et saniorem partem β magis characterem induit differentiae inter α et A, quam differentiae inter A et qualemcunque recensionem mere criticam. Cum ergo codices β, si fere unanimes, quasi vices gerant autographi, eorum quamvis iuniorum textum ceu criterium ad detegendos errores latentes textus antiqui restituti, et ceu thesaurum bonarum lectionum fiducialiter adhibuimus: postillae cognitae et amotae sunt, lacunae completae, verba non recte transcripta ad sensum vel meliorem sensum redacta sunt.

Aliam recensionis methodum ista meliorem adhiberi potuisse non video, saltem donec agitur de lectionibus α certe erroneis vel inferioris valoris. Cum enim, absolute loquendo, quaevis lectio bona, etsi in traditione tardius apparet et fortasse in autographo non fuit, praeferenda sit malae, antiquae sed certe non authenticae; uni autem erroneae plures opponi possint bonae, quarum nunquam plus quam una in autographo esse potuit et fortasse nulla fuit; cum ulterius Auctor ipse, quando audiri potest, lectiones β prae ceteris approbatione distinguere soleat, consentaneum esse videtur, ut, si plures correctiones aeque valent, non illa adoptetur quae antiquior aut vulgatior esset, aut ab editoribus ipsis excogitari posset, sed quae β suppeditat. Exempli gratia, in primo capitulo Summae pro errore « Unde cum sua veritas est omnis veritatis principium » non legendum est, ut corrector Parisini 15 819 seu Godefridus de Fontibus vult, *Unde sua*, sed ut β *Unde et sua*. Similiter hoc loco erroneo « duplex sapientis officium invenitur in verbis propositis demonstratur » non legendum est *demonstratum* cum eodem correctore, sed expungendum *invenitur* cum β, non quia correctio β ingeniosior esse videtur, sed simpliciter quia est β, a quo favorabile praeiudicium ab A acceptum separari non potest.

44. – Ubi codices pA et β ad corrigendos defectus α non sufficiebant, methodum nostram antiquam servavimus: adoptamus, periculo nostro, lectionem conditioni casuum respondentem, in quocumque codice vel quacumque editione obtineat. Legimus ergo saepe cum paucissimis, vel cum uno: D, X, Y, P, *b*, *d*, vel cum quadam secunda manu, non quasi aliquam auctoritatem, quae nos defenderet, talibus fontibus inesse crederemus, sed quia acta agere non placet, et ut ius suum cuique tribuatur. Propterea etiam sub textu, sive praesens sit A sive absens, illas solitarias paucorum correctiones data opera relevavimus, expresse notando qui cum A legant vel a quibus nos, autographo destituti, bonam lectionem mutuati simus. Non dubitamus, immo scimus, pluribus locis quam in ap-

[1] Cap. 1, 3 a 21 nominantur] vocantur NZ; 23 vocantur] nominantur Z.
Cap. 2, 6 a 2 studium *om* NZ.
Cap. 3, 8 a 8 puta] ut puta NZ.
Cap. 4, 11 a 24 in otio] in otium NZ.
Cap. 5, 14 a 6 quod] ad quid NZ; 10 praecognitum] secundum aliquid cognitum NZ; 12 homines per divinam providentiam ordinantur] per divinam providentiam ordinatur; 14 evocari] elevari NZ; b 21 ex dictis] ex verbis Z (Can).
Cap. 6, 17 a 27 docentur] iubentur Z; b 9 miracula] mirabilia Z (Can Ch).
Cap. 13, 30 a 6 ponemus] ponamus Z; 17 movente *om* NZ.
Cap. 18, 49 b 11 dicimus Deum] esse *addunt* NZ, *et ante* Deum *b*; 30 scilicet Deum *om* NZ.
Cap. 20, 52 a 29 certior] maior NZ; 53 a 41 Sed ... 42 infinito *hom. om* NZ; b 2 metietur] metiretur Z; 3 impossibile] inconveniens Z, inconveniens et impossibile N; 14 esset impossibile *om* Z, est impossibile N; 55 b 26 excluduntur] confunduntur NZ.
Cap. 22, 68 b 28 quod Dei esse quidditas sua sit] Deum esse suam quidditatem NZ; b 51 Quod autem] Sed quod NZ.
Cap. 23, 71 b 19 praecipue] potissime ZsN, possime pN.
Cap. 26, 82 b 24 *et* 29 receptibilitate] receptione ZpN; 33 etenim] et N, sed Z; 48 alicui *om* NZ; 50 etiam *om* NZ; ad hoc *om* Z.
Cap. 27, 85 a 8 alterius] corporis NZ; 13 aliquid] ipsum NZ.
Cap. 28 (A *adest*), 85 b 35 retineat] maneat Z.
Cap. 33 (A *adest*), 102 b 6 nihil diceretur] nullum nomen diceretur NZ.

paratu notatis aliquos codices contra α cum A stare, sed in hac parte signatura lectionum nostrarum necessario intra ambitum sexdecim siglorum nostrorum continenda erat.

Exhausta traditione providendum erat lectionibus α falsis vel incongruis reliquis. Qua in re interdum textus auctorum citatorum iuvit. Sic cum Aristotele 450 a 20 legimus *alterum* pro *altius* et 470 b 32 *fiat* pro *sciat;* cum Hilario 21 b 9 legimus *procurre* pro *percurre,* non tamen ibi 14 *inopinabilis* pro *interminabilis,* quia si scriptores *pro* et *per* facillime permutant, alter casus rationem dubii nec externam offerre videtur, nec internam, si *interminabilis* intelligitur *cui exprimendae lingua non habeat vocem,* sive *inenarrabilis.* Ceterum ubi omnia externa auxilia deerant, propriae crisi res confidenda erat; et ut supra diximus, hi casus occurrunt frequentes. Non credimus errores vidisse ubi non erant, aut correctiones inefficaces adhibuisse. Forsitan quidem aliquot loca erronea et non castigata relicta sunt. Ea invenient et corrigent oculatiores. Quamvis non sufficit oculatum esse. Sicut errores typographici, ita errores dictionis subinde attentione elabuntur. Quis unquam Summam contra Gentiles attentius legit quam Ferrariensis? Vide tamen hunc locum: L. II, cap. 75, 474 a 45-48 « sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili, quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi *naturalis* et Metaphysica ». Ita omnes, certe male, quia Logica etiam de eis considerat; praeterea, Auctor nuspiam dicit Physicam tractare de specie intelligibili. Ferrariensis explicat qua ratione scientia naturalis circa eas occupetur, quia errorem non subodoratur; non advertit *nisi* scientiam *rationalem* excludere, seu legendum esse *naleʒ* pro *roleʒ*. Sic vel attentissimi interdum non satis attendunt. Sic et nobis corrigibilitas huius loci et

Praef. XXXII in nota l. antep. pro *85b* lege *87 b.*
XXXIII col. 1, l. 32 pro *naleʒ pro roleʒ* lege *roleʒ pro naleʒ.*
XXXVI n. 55 l. 22 pro *supellectile* lege *supellectili.*

alterutra potest in autographo fuisse, neutram criterium internum distinguit; utra ergo pro textu ponenda, utra pro variante? Quid respondeatur recensorum plus interest quam lectorum. Hi nihil perdunt quando lectionem β ob oculos habent, nihil lucrantur quando α; eo ipso quod agitur de lana caprina. At a recensore quaedam exspectatur continuitas, qua semper cum β aut semper cum α legatur; immo forte quis exigeret ut potius semper cum α, propter antiquitatis privilegium. Timeo ne forte a parte consequentiae deficientes inveniendi simus. Vulgo legimus cum β, interdum cum α, rationibus ducti magis meticulosis quam solidis. Quod evitari non potuit, quia de rebus futilibus diiudicandum erat.

45. – Divisionem textus in capitula secundum indicationem autographi restituimus. Tribus locis transcriptor unum divisit in duo, et suos titulos addidit. Iterum capitulorum notam auxit c, ex G vel istius fratre.

In L. I Gc diviserunt capitulum 20. Editio anni 1524, quae est princeps Commentarii Ferrariensis, divisionem sustulit, dein nunquam resumendam. Tota traditio divisit capitulum 51 (originaliter 50.), usque hodie.

In L. II omnes codices et editiones dividunt capitulum 13; ulterius Gc dividunt capitula 28. (originaliter 27.) et 80. (originaliter 78.). Sic res usque hodie duravit.

In L. III magna pars β dividit capitulum 5. Hic contra β militant α et NYZ seu pA. Ulterius omnes codices et editiones finem capituli 136. (originaliter 135.) separatum ponunt. Haec etiam capitulatio hucusque perseveravit.

In L. IV omnes concordant, excepto Ch, ut suo loco dicetur.

Cum A notam capitulorum non ostendat, sine ulla authentiae laesione notationem modo quinquies saecularem servare potuimus. Non expediisset citationes solitas Summae contra Gentiles perturbare, vel nostram editionem eis difficulter accessibilem reddere. Servato ergo titulo capituli indivisi, univimus, ut decebat, textum perperam separatum, quin nota divisi periret: pag. 148 « Capitula quinquagesimum primum et quinquagesimum secundum »; pag. 293 « Capitulum decimum tertium et decimum quartum ». Initium capituli per separationem creati ostendit margo.

Ceterum, variantes titulorum inter A et traditionem, et traditionis in proprio sinu, vere mare magnum, sequens Volumen continebit simul scriptas.

46. – Sicut initio Praefationis diximus, codicum variantes alia intentione collectae et signatae sunt A praesente quam ubi periit. Quando A ipse noster textus est, traditio non adducitur ceu criterium textus, sed e contrario textus ceu criterium traditionis, praesertim exemplaris petiati Parisiensis sive α, qui, vel materialiter vel ut causa et occasio, totius varietatis rationem in se continet. Licitum ergo erat relationem textus authentici versus traditionem, sublineando, ut ita dicam, viciniorem facere visui immediato. Ideo ubi lectio A in apparatu rescripta in nullo nostrorum librorum (BCDEFGHNWXYZ*bcd*P) inventa est, lectionem signamus « A *solus* »; ubi in paucis vel in uno, lectionem A signamus eorum siglis; ubi in alterutro casu varians traditionis una est, ad variantes supprimimus sigla omnium vel ceterorum. Ex. gr.:

85 b 21 A legit: « Longior terra mensura eius est et profundior mari »; apparatus dicit: « 22 est et profundior A *solus;* et latior »; idest: inter nostros libros nullus habet *est et profundior* et pro eo omnes habent *et latior.*

32 a 24 A: « omne movens ab alio movetur »; apparatus: « 24 ab alio A *solus; om.* » idest: omnes nostri ...ttunt *ab alio.*

...7 b 10 A: « Deo autem neque secundum rem neque ...ndum intellectum potest esse aliquid simplicius »; ap...tus: « 10 rem *b;* rationem »; idest: *rem* A*b; ratio*... ceteri quindecim.

...9 b 7 A: « virtutem activam solis »; apparatus: « 7 ...am *hic* Z; *post* solis »; idest: « *virtutem activam solis* ...nt AZ, ceteri quindecim legunt *virtutem solis activam.* ...nalogice ad hunc conceptum, ubi, A absente, contra ...ros sexdecim lectione propria legimus, formula *Ita nos soli* utimur; ubi cum paucis vel uno, *Ita* DWXP*c*, *Ita* W, sed post variantem codicum, si una est, *ceteri* non supprimitur. Sic facilius distinguitur, quarumnam lectionum ratio speciali modo a nobis reposcenda sit. Dico speciali modo: si enim extra fragmenta A toti textui obnoxii sumus aliquatenus, praesertim tamen nostro periculo ibi stant lectiones quae nec sunt in BCFH sive α, nec in repraesentantibus β.

Hoc notandi modo studiosus lector promptius inveniet loca differentiae inter textum vere vel praesumptive authenticum, et huius transcriptionem primitivam, quae fuit commune exemplar, immediatum vel vicinissimum, totius posterioris operis librarii. Ipsa editio nostra, inquantum differentias latentes, utpote in particulari non cognitas, praeterire debuimus, necessario reproducit textum petiarum Parisiensium, et ab eius auctoritate dependet.

47. – Restant quaedam dicenda de absoluto et de virtuali valore apparatus variantium. Signatura « A *solus* » a participatione lectionis authenticae directe excludit duodecim codices et quatuor editiones, seu sexdecim sigla perpetuo silenter vel expresse adducta. Sic nota « rem *b* » excludit quindecim reliqua sigla, et omnino totus apparatus directe et absolute in ambitu sexdecim librorum tantum versatur. Sed quia consensus BCFH inventus est fidelis interpres exemplaris Parisiensis α, EG*b* et suo modo DNWXYZ correctionem authenticam seu β repraesentant, P*c* vero et P*d* totam massam editionum a *c* vel *d* incoeptarum, per apparatum virtualiter multo plura quam sexdecim elementa traditionis attinguntur. Apparatus absolute conspectus non dicit id quod hic affirmamus, lectionem nempe *et latior,* silenter sexdecim siglis signatam, omnium existentium codicum et editionum esse; ita et omissio verborum *ab alio;*

ita de omnibus locis A ad universalem confrontationem selectis et in traditione non inventis; et de lectionibus totius traditionis, quae utpote erroneae non potuerunt esse in A. Potentia ergo signaturarum, praesertim « A *solus* » et « α », longe superat absolutam summam siglorum nostrorum. Intensius significant quam nude sonant.

Valor tamen ne nimis extendatur. « A *solus* » intelligendum est cum moderamine possibilis exceptionis. Ipsa natura collationis per quotcumque loca selecta institutae vetat certitudinem ubique haberi. Ex. gr. 119 a 7 « hoc accidens *hic* A *solus; post* non esset », non omnino verum est extra tacitos: in schedulis nostris Can Ch Pe faciunt cum A; 125 b 22 « Psalmista A *solus;* psalmus » verum est de nostris tacitis et de quadraginta aliis; Ch tamen legit *Psalmista.* Hi ergo duo errores primitivi minus late patent quam « A *solus* » exprimeret. Nobis sufficiebat eos investigasse usque ad textum α primaevum. – Siglum quoque « α » non semper totalitatem antiquorum codicum attinget, propterea quia iam multi errores originales correctionem antiquitus habuerunt, ut supra diximus. Fieri etiam posset ut « α » aliquoties solos BCFH amplectetur, quamvis hoc nobis, casus vel improbabilissimos conferentibus, nullibi accidit reperire. Quando puerilis ille error *immurmurabilis* inter loca selecta notabatur, non multum videbatur reperibilis extra BCF, et tamen sic viginti septem alii, inter quos splendent antiquiores. Item innocens memoriae lapsus 24 a 15 « omne totum *maius* sua parte *maius* esse », codicibus BCFH non promittebat largam societatem; sic tamen fere tota antiquitas. Haec inverosimilia vera esse attestamur de visu. Quod non liceret circa duos casus ultimo parallelos: 179 a 47 « *non* perfecte *non* », 549 b 2 « *aut* nutritivam *aut* ». Fortasse his locis « α » non excedit BCEFH et BCDFH, saltem latius patere non licet affirmare de visu, quia ad generaliter conferenda non pertinebant. Quodam tamen iure nostro « α » illa signasse opinamur.

48. – At etiamsi unanimitas BCFH non aliquoties sed multoties differret a textu primitivo α, hoc non infirmaret summum exitum collationis nostrae, nempe quod tota traditio Summae contra Gentiles propagata est ex uno solo exemplari quod non erat A. Sub hoc respectu apparatus noster omnino distinguendus est a schedulis nostris. Apparatus enim abunde probat haec summa: primum, omnes duodecim codices (et editiones omnes per *c*) oriri ex uno solo codice, alio ab autographo S. Thomae; secundum, multos illius codicis errores per viam correctionis deliberatae locum cessisse authenticis. Fructus vero totius collationis uberior fuit: ille unus codex, cui ex Vaticanis proximi sunt BCFH, eundem esse innotuit, qui omnes antiquos, immo omnes simpliciter, pervadit, unit et regit, scilicet exemplar Universitatis Parisiensis. Ad hoc firmiter stabiliendum non requiritur ut omnes lectiones per nos « α » signatae, in illo exemplari iam affuerint. Si non fuerunt omnes, sequitur quod exemplar non tam large ab A differebat quam « α » indicat. Habuit tamen omnes differentias universaliter collatas, et hae sufficiunt adstruendo omnium originem extra A.

Privativa huius nostri voluminis est, quod non solum textum ex autographo accurate transcriptum exhibet, sed etiam textum unius illorum Exemplarium Parisiensium, circa quae postquam multi docte scripserunt, S. Thomae propria scriptura internam indolem cognoscere et criticum valorem appretiare concessit.

§ VIII. — DE ALIQUIBUS LOCIS SPECIATIM

49. – L. I cap. 3, 7 a 2–6 « disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare quantum natura rei permittit, ut a Philosopho optime dictum *est et* Boetius introducit ». Suspicamur *est et* non fuisse in A. Auctor enim Philosophum citans non solet cum laudativis verbis extollere. Boetii autem verba Aristotelem tacitum laudant: « nam, sicut *optime dictum* videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est ita de eo fidem capere temptare ». (Verba Aristotelis habes Ethica Nicomachea, 1094 b 23). Ergo totum naturali et consueto modo stat, si apud Auctorem legis: « ut a Philosopho optime dictum Boetius introducit ». Cf. cap. 37, 111 a 27.

50. – I cap. 13, 30 b 10–31 a 34. Agitur de argumentatione Aristotelis, initio Septimi Physicorum, ad probandum omne motum moveri ab alio; seu, quod movetur habet motorem qui non est ipsum. S. Thomas loco citato intendit Aristotelis rationem reproducere, et contra Avicennae « calumniam » defendere: « *Sic* arguit » Aristoteles. Utrum ratio Aristoteles sit demonstratio *propter quid*, sicut Auctor dicit in Commentario Lect. 1. n° 6, an omnino non probet; vel utrum ratio se sola, sicut ratio tertia, quae est prima in Summa Theologica, sit probatio existentiae Primi Motoris, an primus gressus versus *Aliud* immobile movens, nostra non refert. Nobis res est cum propositione 31 a 4 « Ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius ». Opinamur Auctoris amanuensem hic recte interpretatum esse scripturam authenticam (quod ei non semper pro voto cessit: cf. supra n. 11.), et S. Thomam scripsisse *sequitur*, sicut etiam Aristoteles cuius nuntium agit. Sic et textus Auctoris per duo saecula pacifice possidebat [1], donec ab anno 1480 *non sequitur* pacifice coepit possidere. Negativam particulam omisit editio Parisiensis anni 1871, imitatricem quod sciam non nactura, sicut nulla eam imitata est quantum ad suppressionem verborum eiusdem cap. 13, « novitatis mundi non autem sic ex suppositione », de quibus infra dicetur. Opinamur modernos fautores et adversarios lectionis *sequitur* mentem Auctoris de ratione Aristotelica referentis assecutos non esse.

Instandum nobis erit in partes logicae formalis, tam conspicue in hoc argumento et Auctoris defensione prominentes. Aristotelem citamus ex parva Physicorum editione Bekkeri, Berolini a. 1843, quae utrumque textum graecum praebet.

51. – Ratio Aristotelis apud referentem construitur enthymemate et syllogismo, sed quatuor tantum propositionibus, quia enthymematis consequens est simul syllogismi anticipata minor. Accedunt enthymemati probatio consequentiae, et maiori sua probatio.

Enthymematis antecedens est ipsa definitio rei mobilis, circa quam ratio demonstrare intendit quod movetur ab alio, idque tali modo ut, si hoc mobile AB demonstratur moveri ab alio, omne mobile ab alio moveri demonstratum sit: si AB, *ergo* omne motum movetur ab alio. In hunc finem Aristoteles data opera ab assumpto AB omne separabile *aliud* removet, ope huius definitionis AB: divisibile (nam omne motum divisibile est et habet partes) motum καθ' αὑτό, ἀλλὰ μὴ τῷ τῶν τούτου τι κινεῖσθαι. Vetus translatio: « *secundum* se et non *eo quod* (τῷ) eorum quae huius sunt aliquid moveatur ». S. Thomas κατά et dativum reddit termino *ratione,* sic: « *ratione sui ipsius et non ratione suae partis* ». Graecum et latina idem significant. Divisibile AB sui motus principium vel initium (τὴν ἀρχὴν) non in aliquo exteriori habet, secus enim manifestum est AB ab alio moveri. Habeat ergo principium *in se; a se* moveatur. Hoc tamen nondum sufficit. *A se* aequivocat. Vulgarissima figura dictionis admittit ut de toto dicatur quod parti convenit. Animal *se* movere sine scrupulo dicimus, ubi *pedes* movent animal. Patet animal moveri ab alio, nam animal non est pedes. Remota synecdoche hoc etiam *aliud* remotum erit, et ad hoc servit ultima differentia *non ratione partis.* AB, quod debet divisibile esse et partes habere, alias esset immobile, principium motus sui in se habet vel a se movetur, ita tamen ut nulla determinata pars in se sola habens principium sui motus moveat alias, ut pedes movent animal, et omnino principium vitae movet viventia. Haec est ergo et mens et

[1] Supra in elencho codicum, ad Bodl. 372, lectionis *non sequitur* indicavimus angustias, et pag. XVI rectificata est aequivocatio circa eius statum in editione Parisina. Hic addimus in paucis codicibus non inveniri *eius;* quod tamen, si abesset, subintelligi deberet. Parisinus 18513 pro *eius* habet *per te,* innocue, immo argute, sed gratuito, sicut plures huius lectiones singulares, quamvis bonae, arbitrariae sunt.

vis verborum *non ratione partis;* μὴ τῷ τῶν τούτου τι κινεῖσθαι, « non eo quod eorum quae huius sunt aliquid moveatur ». Pro *non ratione partis* Aristoteles et nuntius eius utuntur etiam verbo πρῶτον, *primo;* motum *ratione partis* movetur *non-primo;* quod *non ratione partis,* movetur *primo,* utpote *ratione omnium partium,* ut decet totum a se motum liberatum ab imperio synecdoches. Institi circa significationem verborum *non ratione partis* et *primo,* quia lectionis *sequitur* et fautores et adversarii eis significatum attribuerunt longe remotum a mente S. Thomae, ut postea patebit.

Praeter omne removibile *aliud* data opera exclusum, definitio transcendenter excludit oppositum motui, quod est *quies.* In primo moto nihil non movetur. Quies ratione partis illico reducit motum ratione partis, quem definitio eduxit. Primo motum non admittit illam societatem motus et quietis, quam se moventia circa nos admittunt, nam ecce: sedens scribo; moveo *me* et non moveo *me,* sub regimine synecdoches. Talis coexistentia quominus primo moto contingere possit definitio prohibet.

52. – Quibus explicatis sequatur ratio S. Thomae; instabo circa formam eius.

Antecedens enthymematis: « Hoc quod a seipso ponitur moveri (AB) est primo motum ».

Consequens eius et minor syllogismi: « Ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius ».

Probatio consequentiae: « Si enim quiescente una parte (CB) alia pars eius (AC) moveretur, tunc ipsum totum (AB) non esset primo motum sed pars eius quae movetur alia quiescente [1] ».

Maior syllogismi: « Nihil autem quod quiescit quiescente alio movetur a seipso ».

Probatio maioris: « Cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur, et sic non movetur a seipso ».

Conclusio syllogismi: « Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri non movetur a seipso ».

Conclusio universalis quae intendebatur: « Necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri ».

Haec est ergo ratio Aristotelis, relata per S. Thomam. Ad nos de solo enthymemate spectat considerare.

Antecedens diximus definitionem esse mobilis AB. Genus, *divisibile,* auditur sub prima differentia, *motum:* AB prius divisibile est quam moveri aut quiescere potest. Ultima differentia *non ratione partis* ponitur praedicatum. Sic sub hac formula, *est primo motum,* definitio facta est propositio, quae, sicut schola dicit, invicem non differunt nisi *positione.* Ipsum enthymema non nisi positione differt ab hoc iudicio: AB a se primo moti quiescente parte quiescet totum. Nihil ergo de definitione auctum vel diminutum est, ubi apparet tanquam antecedens. Si licet dicere, dico in antecedente definitionem esse se tota, non ratione partis, nulli *alii* admixtam, habentem tamen partes, a quibus vel a quarum una si Auctor referens non dependit, de alia re nuntiaverit quam de qua Aristoteles arguebat. – Per praedicationem ultimae differentiae effectum est, ut genus et priores differentiae dominentur per eam: *quia* AB primo movetur, *ideo* ad quietem cuiuscumque partis eius sequitur quies totius.

Consequens enthymematis debet esse propositio *vera,* quia est minor. Est etiam vera, sed ex impossibilibus concreta. « Pars quiescit », « totum quiescit », absurda sunt. Si tamen, per hypothesin impossibilis, pars ponitur quiescere, per logicam consequentiam idem impossibile affirmandum erit circa totum primo motum. De veritate harum propositionum Auctor dicit 53 b 11 « si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, Si homo volat habet alas, esset impossibile. Et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae ». Et inferius 53 b 25 « Est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indigetur ». Idem agit hic Aristoteles. Per suppositionem impossibilis, quietis partis, elicit veritatem qua indiget: ex partiali motus pausa deducit cessationem totalem, secundum exigentiam definitionis rei, quae non admittit quietem. Admissa per impossibile quiete partis, primo motum sub dominio hypothesis iam vita functum est, et huius mortis logica formula est: τοῦ ΓΒ μὴ κινουμένου οὐ κινηθήσεται τὸ AB, vel secundum aliam « litteram » Aristotelis: ἀνάγκη δὴ τοῦ ΓΒ ἠρεμοῦντος ἠρεμεῖν καὶ τὸ AB. S. Thomas reddit genitivum absolutum tribus modis: per *ad* in consequenti enthymematis, per ablativum absolutum in probatione consequentiae, per *si* in paragrapho « Nec obviat ». Istae locutiones: *ad quietem* unius partis eius, si enim *quiescente una parte, si quiesceret pars,* repraesentant absque varietate reali graecum τοῦ ΓΒ ἠρεμοῦντος. *Sequitur* non sumendum est sensu physico, ita ut prius quiesceret pars et deinde totum, acsi parti quiescenti virtus competeret quietandi totius. Formulae *oportet, necessarium est* et similes adhiberi potuissent. *Sequitur* exprimit futuritionem verbi futuri Aristotelis (et Auctoris, locis infinitis): ὥστε οὐ καθ' αὑτὸ κινηθήσεται καὶ πρῶτον; melius adhuc: ἐπεὶ γὰρ εἴληπται τὸ AB κινούμενον, διαιρετὸν ἔσται. AB *erat* iam divisibile antequam potuit poni motum esse, nam quod non habet partes non movetur motu Aristotelis, et tamen, si quid movetur *erit* divisibile, seu *sequitur quod sit* divisibile.

53. – Ad probandam alio modo consequentiam, propono enthymema contrarium: AB a se movetur non primo, sed ratione partis; ergo ad quietem unius partis eius *non sequitur* quies totius. Consequentia suscipit demonstrationem substantialem, quam supra dedi: *sedens scribo;* quiescente parte mei non quiesco totus. Si vero exigitur pars ex motu quietata, dico ad quietem partis quietem totius *non sequi simpliciter* sed *sequi quodam addito,* nempe quod ratione solius manus dicebam *me* moveri. Sed scribere non implicat absentiam omnis alius motus ratione partis, et ideo quietata manu non sequitur simpliciter me ab omni motu cessasse. Consequens ergo mei enthymematis non est falsa propter aliquam cognitam legem motus vel entis conculcatam, sed aliunde falsificanda erit. Ubi affirmatio, movetur manus, est causa affirmationis, ego moveor, ibi negatio, manus quiescit, est causa negationis, ego non moveor. Si vero *deambulans scribo* erat causa motus mei, quietatio ambulationis non erit causa quietis mei. Veniam peto a lectore; fuerunt qui propositionem apud Auctorem putarent falsam esse debere. Necesse ergo erat probare non propositionem sed consequentiam esse falsam. Ideo consequentiam enthymematis mei limitavi sic: ad quietem unius partis *non sequitur quies totius.* Proprie inferendum erat *nihil sequi circa reliquos motus vel quietes totius.* Apud non-primo per se mota pars quietata logice nihil affirmat nisi quod totum amisit motum huius partis. Apud primo mota quies cuiuscumque partis secum trahit quietem omnium partium.

Observandum quod per enthymema primo mobili nihil damni illatum est. Sicut homo semper est rationalis et non habet alas, etiam dum irrationalis est si est asinus et alas habet si volat, ita AB semper movebitur primo, si nil obstat nisi quod quiescente parte sequetur quies totius. E contra si concludis non sequi quietem totius, AB a morte resurgit aliud ens, non-primo motum. Diminutionem capitis subiit sine iusto iudicio.

54. – Avicenna contra processum rationis ex duplici capite obiicit: « eius quod ponitur movere seipsum pars non potest quiescere ». Huic supra iam responsum est: Aristoteles probat AB, non AB oneratum quiete partis, ab alio moveri. « Et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens », ex quo sequeretur quod Aristoteles circa AB procedat ex accidentaliter ei contingentibus, et nihil obtineat. Quantum ad formam responsionis, S. Thomas procedit sicut in responsione ad primam Avicennae difficultatem: concedit antecedens, negat

[1] Idest: tunc AB componens quietem et motum desierit esse primo motum, utpote motum ratione suae partis AC, sed ipsa pars AC, divisibilis quia mota, et non admittens quietem, sua vice quiescet ad quietem partis suae AD, et ita semper, quia « quod movetur », totum sit vel pars, « semper erit divisibile, et quiescente parte quiescet totum » (Arist. ed. cit. p. 124 b 31). AB supponit pro omni re corporali a se non ratione partis mota.

consequentiam. Partem quiescere impossibile est, sed totum quieturum esse verum est sub conditione quietis partis. Partem per accidens quiescere et moveri verum est absolute, sed etiam absolute verum est, non solum divisibile partes habere a quibus dependeat, sed etiam a partibus dependere antequam partes eius moveri vel quiescere per accidens possint. Ideo quod ex conceptu « habere partes », διαιρετόν esse, legitime arguitur in genere motus, profundius fundatum erit quam ut obiectione Avicennae tangatur.

Verba S. Thomae hic adducenda sunt quantum ad secundam Avicennae « calumniam », idest falsum intellectum in damnum rationis Aristotelis: 31 a 16 « Nec obviat huic rationi (argumentationi Aristotelis per S. Thomam reportatae) ... quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens ... quia vis rationis in hoc consistit, quod si aliquid seipsum moveat primo et per se non ratione partis, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus, et sic non potest seipsum movere primo et per se ». Planum est quod S. Thomas de fundamento rationis Aristotelis loquitur, et illud nobis indicare intendit; non vult rationem suam rationi magistri substituere. Ergo verba « et sic non potest seipsum movere primo et per se non ratione partis » sponte supponunt rationem Aristotelis ceteroquin recte processisse et demonstrationem esse. Supponit etiam dependentiam divisibilis AB secundum esse et moveri non negatum iri. Secus enim circa dependentiam frustra tam acriter institisset.

Incisum « si aliquid per se primo movetur oportet quod non dependeat ab aliquo » est conditionalis ex impossibilibus vera. Aliquid per se primo et non ratione partis moveri, impossibile est, supposito, cum S. Thoma, quod Aristoteles rem bene gessit. Altera impossibilis est: moveri suum non dependet ab aliquo. Ex his coalescit conditionalis « Si aliquid non ratione partis movetur, *oportet* quod (*necessarium est* quod, *sequitur* quod) suum moveri non dependeat ab aliquo (seu AB *non dependebit* ab aliquo). Dicit ergo: ut AB non ratione partis moveri posset, oporteret quod esset independens a partibus. Ideo Avicenna calumniatur.

55. – Necessarium erat explicare copulam *oportet* et quae ei circumstant. Nam fuerunt vel etiam nunc sunt, qui, ob *oportet* ni fallor, autumant quod S. Thomas nuntii munere fungens termino *non ratione partis* in mente sua ideam independentiae a motu partis miscuit, et hac idea inspiratus de ratione retulit. Paragraphum « Nec obviat » hoc sensu lucem suam supra rationem Aristotelis arbitrantur radiare. Quid paragraphus « Nec obviat » intendat satis explicatum est: expellendo moti cuiuscumque independentiam a parte secundum esse et moveri, docet nos quo vectis Aristotelis consistat, et Avicennam non habere quo stet. Ceterum rationem Aristotelis sibi relinquit.

Videamus tamen de ratione Aristotelis, cointelligentes independentiam. Nemo certe qui non sentiat, quam profunde et intime rei status mutatus sit. AB, dependenter a partibus sed non ratione partis motum, a quo Aristoteles exorditur ut AB ab alio moveri probet, iam non est « Hoc quod a seipso ponitur moveri » S. Thomae, quia hoc AB movetur independenter a motu partis. Duo igitur AB haberemus destruenda. Unum destruxit Aristoteles, supponens dependentiam a parte et motu partis. Alterum destruet nuntius eius, et quidem, mirum sane, utens supellectile Aristotelis; an ut verum videatur Aristotelem sic arguere?

Supponenti utique omnia licent, salva lege intemeratae consequentiae. Vide tamen AB in quas angustias reductum sit: Aristoteles intendit probare AB a se primo motum rem esse *impossibilem*; in ratione adhibet quietem partis eius *impossibilem*; S. Thomas superinduxisset *impossibilem* independentiam a motu partis. Haud scio an aliqui non addant quartum *impossibile*, nempe hoc, quod, dum motus totius a motu partis non dependet, motus partis a toto pergit dependere. Sequiturne navim in salebris versari? argumentationem fieri intricatissimam? Non quantum prima eius facies minatur. Confessores et adversarii lectionis *sequitur* non perpenderunt potentiam hypothesis, aut eius consequentiam decurtant.

56. – Fautores hypothesi non obstante putant *sequitur* sustineri posse. Dicunt, si quiescente una parte alia pars non quiesceret, istam partem quae mota manet habituram esse motum independenter a motu totius. Ideo admirantur quidem formam positivam, *sequitur*, sed sustentant prae *non sequitur*, praesertim, ut videtur, quia cetera rationis elementa supponunt *sequitur*. Utrumque verum est; *non* rationem luxat et dissipat, ut statim videbimus. Verum etiam est quod pars mota manens habebit motum primo suum. Sed quid inde, hypothesi regnante? Hic independentiae renuntiatur, aut inducitur *quartum* impossibile de quo supra, quo eiecto (nam in decursu argumentationis aliquando eiiciendum erit, ne super falso fundata inefficax sit) reviviscet *non sequitur* cum sequelis suis, non exclusa dispersione argumenti Aristotelici in atomos disiunctas. Putatum est etiam quod *sequitur* naturalius et captu facilius sonaret, si pro *Ergo* legeretur *Sed* vel *Atqui*. Differentiam non assequor. Haec propositio: ad quietem unius partis AB moti non ratione partis sequitur quies totius AB, dividi potest in duas diversis modis et diversis particulis uniri, secundum casum. Sed sicut divisa non erit vera si unita erat falsa, ita non video quare divisa facilius intelligeretur cum *Sed* constructa quam cum *Ergo*. Apud S. Thomam iacet soluta in enthymema; unde alteri parti eius convenit particula *Ergo;* simul tamen haec altera pars est syllogismi minor, ideoque particulam *Sed* non abiicit. Haec quoad formam; quantum ad rem et ontologice loquendo, si totum non dependet a parte secundum esse et moveri, pars eodem iure libera erit a toto. Lectio itaque positiva *sequitur* per partis motae dependentiam a toto cuius una pars quiescit non potest defendi, quia dependentia hypothetice remota est. An excluso *sequitur* legendum sit contradictorium, nunc inquiremus.

57. – Inconvenientiae legentium *non sequitur* plures sunt. Prima est, quod ex hypothetica impossibilitate inferunt rem possibilem: enthymematis consequens, cum *non sequitur* constructum, non est illico et immediate falsum. Deficit falsitatis criterium; S. Thomas tacuisset legem motus conculcatam, rem maxime efficacem, quae primo motum absque ambagibus et subtilitatibus rationis Aristotelis e medio tulisset. In hac generalissima consideratione motus, nondum divisi in motum localem, alterationis et augmenti, frustra conatus sum legem invenire enthymemati Auctoris applicabilem.

Secunda est quod *non sequitur* oeconomiam rationis evertit: *a*) enthymema quo apud Aristotelem AB ut decet intactum servatur, apud Thomam absolvit negotium se solo; *b*) probatio consequentiae, εἰ γὰρ μὴ (ἠρεμεῖ τὸ AB), vel εἰ γὰρ κινήσεται (τὸ AB), apud Thomam, quamvis dicat « si enim ... alia pars moveretur » quod naturali sermonis instinctu omnes ad enthymema remittit, non erit iam quod est apud Aristotelem; *c*) ad quid referatur iterum tacetur; *d*) quia minor falsa esse exigitur, maior (a qua apud Aristotelem demonstratio dependet, quia minor non laedit et non debet laedere AB) maior dico non erit maior; *e*) ad quid serviant verba ex-maioris, Thomas iterum lectoribus coniecturandum relinquit. Revera Thomas plura et maiora tacuerit quam enuntiaverit. Argumentatio eius quare tam plena est lacunarum?

Tertium inconveniens est quod *non sequitur quies* timidius conclusum est. Aristoteles per ἀνάγκη ἠρεμεῖν καὶ τὸ AB, vel οὐ κινηθήσεται τὸ AB, logicam consequentiam absurdae quietis partis exhaurit. S. Thomas ex independentia concludere potuisset *nihil sequi* circa quietem vel motum sui AB, quod iam non est Aristotelis AB, quin per hoc probatum esset AB non posse existere in rerum natura. Circumdamur enim entibus, immo sumus entia, ad quietem quorum partis nihil sequitur quoad motum vel quietem ceterarum partium. Hucusque ergo primo motum nondum infractum est contra aliquam legem motus vel entis. Ut frangatur, necessarium est hypotheseos consequentiam logicam, super lege motus et entis fundatam, plene exprimere, renuntiando terminis Aristotelis. Quod

ut fiat, formemus tertium enthymema, in quo, ut Auctoris AB formaliter subiaceat dominio hypothesis independentiae, haec de definitione praedicetur:

AB, id quod ponitur a seipso non ratione partis moveri, movetur independenter a motu partis.

Ergo AB neque movetur ab alio neque a se, neque a se ratione partis neque non ratione partis.

Et probo consequentiam. Si enim AB moveretur, simul independenter et dependenter moveretur. Independenter ex hypothesi, dependenter propter legem entis. Quod enim in motu non dependet a motu partis, in esse non dependet a parte, quod est esse indivisibile. Indivisibile autem non potest moveri ulla specie motus, neque ab ulla quiescere. S. Thomas iam ab initio suum non ratione partis motum supra dominium legum entis mobilis elevavit; nil mirum quod pars, quiescat aut moveatur, non habet consequentiam. Itaque impossibile est novum illud *primo*, idest *independenter*, motum.

58. – Num ergo Aristotelis AB simul interiit? Num demonstratum est omne motum ab alio moveri? An potius clarum est hypothesin non fuisse introducendam sub auctoritate S. Thomae? Ipse neque asseruit neque supposuit primo motum, iam in definitione, moveri debere independenter a motu partis. Si tamen, non obstante evidentia contrarii, asseruit aut supposuit, conservatio terminorum *ab alio, a se, non ratione partis,* frustra probarent originem ex Lycaeo. Peripatetici certe S. Thomam vel his spoliis ornatum non agnoscerent Peripateticum! *Sic* non arguit Aristoteles. – Secundum Platonicum motus conceptum posset argui hoc modo: X movetur a se independenter a partibus; ergo X intelligit vel opinatur vel amat. Secundum vero Aristotelem motus non est nisi divisibilium, et quod re vel hypothetice a partibus non dependet, nedum a se, ne ab alio quidem moveri potest.

Ut revertamur ad definitionem primo a se moti, hypothesis independentiae ab AB removet *aliud* irremovibile, partem. Aliis verbis, nam re idem est, tertium suppositum S. Thomae, primum Aristotelis, ἀνάγκη διαιρετὸν αὐτὸ εἶναι, « Oportet etiam divisibile esse et habere partes », suppressum est, seu eius non est habita ratio. Hoc autem rursus idem est ac suppressisse supremum genus, *divisibile,* conditionem ontologicam mobilitatis. Parum est dicere, ad quietem partis rei immobilis *non sequi* quietem totius, immo *nihil sequi* circa motum et quietem totius, nisi hoc sensu ut, si ex. gr. solis primo moti pars quiescat sub Sagittario, *non sequatur* integrum solem non moveri sub Aquario. Hoc addidi propter *nihil sequitur* non-primo se moventibus conveniens. Sub synecdoche dicto *scribo sedens,* quietata scriptione *nihil sequitur* circa alios motus mei, perdidero tamen id quod *scribo* affirmabat, nempe motum manus scribentis. Sed sub tyrannide independentiae nihil perdidit AB perdens partem quam virtualiter non habebat. Parte clam sed efficaciter subtracta totum non sentiet quietem vel motum vel existentiam partis. Quia vero absurdum est quod totum non subiret consequentiam ex quiete vel motu alicuius partis, ideo non potest existere aliquod AB independenter a motu partis motum. Hoc tamen AB destructo, non est eo ipso demonstrata thesis Aristotelis.

Si S. Thomas in paragrapho « Nec obviat » *oporteret* scripsisset pro *oportet,* nullus forte ibi invenisset praeceptum construendi primo motum cum independentia, vel intelligendi sub *non ratione partis* independentiam a motu partis. Quod autem *oportet* non nisi « calumnia » in hunc sensum torqueri posset, patet his locis: 52 a 14 « Si Deus est corpus, *oportet* quod sit aliquod corpus naturale; nam corpus mathematicum non est per se subsistens »; 74 b 21 « si in Deo addatur aliquid per quod designatur designatione essentiali, *oportet* quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis, nam quod sic additur acquirit rei esse in actu ». Analogice, 76 a 9 « Si Deus sit in genere, *aut est* in genere accidentis aut in genere substantiae »; quid, si Auctor maluisset *oportet quod aut sit?* Et 140 a 21 « Si Deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, *habebit* plures operationes intellectuales »; 145 b 1 « Si Deus res in sua distinctione non cognoscit, *sequitur* ipsum insipientissimum esse ». *Habebit, sequitur,* idem intendunt quod *oportet* 140 a 14 « Si (Deus) intelligat aliquid aliud (a se) quasi primo et per se intellectum, *oportet* quod intellectus eius mutetur de consideratione in considerationem ». Num hic dicit Auctor Deum simpliciter *oportere* mutabiliter intelligere? Num ergo Auctor in paragrapho « Nec obviat » dicit mobile a se non ratione partis simpliciter *oportere* independenter a motu partis moveri? Deum et mobile oportet subire consequentias hypotheseos impossibilis assumpti, dum tamen Deus semper *Est,* et AB poterit esse suo modo, donec Aristoteles probaverit AB moveri ab alio. Quod et effecerit, duabus conditionibus: prima ut mobili AB clam sibi surrepta *mobilitas* generica et consequenter *alietas* partis restituatur. Secunda, ut sub omni respectu quadret hic syllogismus: quod quiescit quiescente alio, movetur ab alio; atqui mobilis AB quiescente parte quiescet AB; ergo AB movetur ab alio.

59. – 31 a 26–29 « Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute ».

Illud *ergo* nobis valde suspectum videtur; *autem* vel *etiam* mallemus. *Ergo* enim importat quandam consequentiam logicam ex praecedentibus, quae non adest. Quod omne motum, ergo et primo motum, debet habere partes a quibus suum esse et moveri dependet, non est ratio vel causa ut quies partis quid impossibile sit, vel consequens enthymematis sit propositio vera; ista enim dependent a motu *non ratione partis.* Oratio ante « Non requiritur » respondet secundae Avicennae obiectioni, hic respondetur ad primam; coniunctio proinde requiri videtur quae non subordinet vel inferat, sed iuxta ponat.

Pro *conclusio* mallemus, cum sola Piana, *conditionalis.* Enthymematis consequens materialiter simul conclusio et conditionalis est, et sub utroque respectu verum. In hoc tamen differt, quod Auctor veritatem conditionalis et non consequentiae urget. Unde varians Pianae vera vel saltem valde plausibilis lectio videtur, ideoque eam non sub serie lectionum post annum 1480 natarum sed hic ceu proprio loco notavimus.

60. – 32 b 36–39 « Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. Et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile ». Margo A crucicula hic inserendum indicat: « Ipsum enim habere partem necessarium est, cum omne movens sit divisibile ». Sequitur longus passus deletus, ut patet ex nostra editione priorum redactionum seu pA.

Hoc loco quaedam certa quodam dubio miscentur. Certa sunt: scripturam marginalem *Ipsum enim* etc. ab Auctore signari tanquam legendam post *immobile,* et non deleri; eam natura sua post *et altera mota* bene stare, et post *immobile* tardius venire; Auctorem saepissime margines deletione textus, ut ita dicam, condelere. Tamen an hic marginem simul cum textu delere intenderit, valde dubium est, quia margo deletum non afficit, et per se delendus fuisse videtur, si omnino. Nunc ergo opinamur quod *Ipsum enim* etc. servandum est in textu, sed cruciculae locus mente mutandus erit, ut intelligatur stare post *mota.*

61. – 33 b 10–19. S. Thomas dicit Aristotelis processum ad probandum Deum esse infirmari videri ex hoc quod procedit ex suppositione aeternitatis mundi, quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Auctor respondet quod « via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum ». Non dubitandum est quin ista lectio fuerit traditionis originalis. Ex tota codicum exploratorum massa, idest octoginta, quinque prima manu et quatuor secunda manu alicubi negationem introducunt:

via inefficacissima sec. m. Parisinus 15814 et Coloniensis 150;

qua non posita minus manifestum est Par 15813;

qua posita non minus manifestum est Laurentianus 614;

qua non posita non minus manifestum est Berolinus et sec. m. Parr. 3107, 14545; (iste in textu *vel qua* etc. legendo prodit secundam manum exemplaris);

qua non posita magis (stricte *maius*) *videtur esse manifestum* sec. m. Coloniensis antiquus;

qua posita manifestum est Can Clm *c* et editiones usque ad annum 1521 excl.; (*a* et *b* et Parisina anni 1871 habent ut nos);

Ferrariensis « aliqui inquit textus mendosi sunt. Ubi enim dicitur (recitat lectionem *c*), debet legi sic, ut correcti codices habent: dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione *novitatis mundi non autem sic ex suppositione* aeternitatis mundi. In quibus verbis datur intelligi quod efficax quidem ratio ad probandum Deum esse ex aeternitate mundi sumitur, sed efficacior et manifestior est ratio quae sumitur ex mundi novitate ». Lectio Ferrariensis est *non* explicatius enuntiatum; dubito an *non autem sic* stylum Auctoris imitetur; « Codices » eius non necessario manu scripti fuerunt; probabiliter libros typis exaratos calamo correctos intendit.

Efficacissima per se intelligi potest ceu summum efficaciae gradum attingens. Id autem sic simpliciter non videtur esse mens Auctoris. Ab alia parte certum est, processum ex mundo novo ei evidentiorem seu manifestiorem videri; qua opinione certe non differt a communi hominum sensu. S. Thomas saepius praepollentiam argumenti Catholici extollit; confer cap. 43, 125 a 22–31, et I^am^ Part. qu. 46, art. 1 ad 6. Si ergo efficacia viae penes evidentiam rationum quibus utitur attendenda esset, legendum foret *non est*. Legimus tamen *est*, quia efficaciam viae, secundum Auctoris mentem intellectam, non a maiori evidentia petendam esse credimus, sed alibi consistere.

Mens itaque Auctoris est, quod aeternitate mundi posita (quae secundum S. Thomam nec probari nec negari potest argumentis rationis vere demonstrativis) *minus manifeste* probatur Deum esse. Probatur tamen hac via *manifeste*, nam argumentum minus manifestum non est immanifestum, sed minus manifestum evidentiore. Ab hac autem via processui ex mundi novitate, intrinsece manifestius demonstranti, accedit, ut magis eluceat. Si enim mundus aeternus necessario a Deo fuisset, a fortiori mundus cum tempore et in tempore ortus supponit Deum. Demonstratio ex motu tam efficax est, ut Deum esse demonstraret etiam motu et mundo non incaeptis. Hoc intendit « efficacissima via », ideoque legimus *est*.

Revera toto hoc capitulo, condensissimo et integros Aristotelis libros comprimenti, S. Thomas breviloquio utitur vel ei insueto. Amanuensis eius, vel quisquis rescripsit autographum, duobus locis interpolandi ansam sumpsit, cf. n. 19; hoc loco occasionem neglexit. Apparatus noster lectorem remittit ad Commentarium in VIII *Physicorum* lect. 1, n. 6. Expediet locum hic integrum afferre. Mirandum quod Ferrariensis, qui et ipse super Physicorum scripsit, authenticam explicationem non cognovit, aut e memoria labi passus est. De quibusdam Philosophiae historiographis minus mirum quod Commentaria non legunt, quos doctum est S. Thomam non intellexisse Aristotelem et invitum « baptizasse ». Sonat ergo sic textus citatus: « Haec enim via probandi primum principium esse est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata; quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante. Hoc ergo solo modo poterat videri quod non est necessarium ponere primum principium, si res sunt ab aeterno. Unde si etiam hoc posito sequitur primum principium esse, ostenditur omnino (*simpliciter, quin quid addatur*) necessarium primum principium esse ».

TABULA CAPITULORUM ET FRAGMENTORUM SUMMAE CONTRA GENTILES QUAE IN AUTOGRAPHO VATICANO ET AMBROSIANO HABENTUR

Lib. I.

Fragm. cap. XIII: *Secunda via talis est ... superioris orbis;* p. 32 a 12–33 a 47	Quatern. Auxil. 2 r a 1–2 v a ult.
Fragm. cap. XVIII: quinque lineae in auxiliario scriptae et deletae	» » 4 r a 12–16.
Cap. XIX: p. 51	» » 4 r a 1–12 (deletum), 17–41
Fragmenta tria cap. XX: *Quod autem in magnitudine ... in tempore aliquo;* p. 52 b 37–53 a 38	» » 2 v b 1–31
Sciendum tamen ... nisi per accidens; p. 54 a 11–a 32	» » 2 v b 31–48
Aliter autem ... demonstratio Aristotelis; p. 54 b 34–b 57	» » 3 r a 1–18
Fragm. cap. XXVII: *Huic autem veritati ... formam caeli;* p. 85 b 18–86 b 5	6 r a 1–17
Capp. XXVIII–LXXVIII: p. 86–220	6 r a 18–23 r b 3, cum auxil.
Fragm. cap. LXXIX: *Si autem ... cum bonum apprehensum;* p. 221 a 1–222 a 14	23 v b 4–fin.
Fragm. cap. LXXXII: *virtutis redundat ... necesse est esse;* p. 228 a 26–b 51	24 r a 1–b 25
Capp. LXXXIII–CI: p. 231–266	24 r b 26–29 v a 36
Fragm. cap. CII: *Ulterius autem ... absque succe-;* p. 267 a 1–268 a 31	29 v a 37–b ult.

Lib. II.

Fragm. cap. X: *manifestum est ... manifestum esse potest;* p. 286 a 9–b 16	30 r a 1–18
Capp. XI–XIV: p. 287–293	30 r a 19–v b 10
Fragm. cap. XV: *Quia vero ... praedicatur;* p. 294 a 1–295 a 46	30 v b 11–b 49
Fragm. cap. XVII: *Adhuc. Oportet ... neque mutatio;* p. 304, b 7–b 20	31 r a 1–a 15
Capp. XVIII–XXX: p. 305–338	31 r a 16–36 v b 13
Fragm. cap. XXXI: *Ex praemissis ... ex qua res;* p. 342 a 1–343 a 18	36 v b 14–50.
Fragm. cap. XXXIII: *Quod autem ... fuerint semper;* p. 346 a 40–347 b 5	37 r a 1–a 43
Cap. XXXIV: p. 347	37 r a 44–b 40
Fragm. cap. XXXV: *Oportet ... sua similitudine;* p. 348 a 1–349 b 41	37 r b 41–v b 53.
Fragm. cap. XXXVIII: *Quidam ... repugnat;* p. 355 b 39–356 b 15	38 r a 1–a 24
Capp. XXXIX–XLIII: p. 358–366	38 r a 25–39 b 47, cum priori folio autog. Ambros. r a 1–v a 34
Fragm. cap. XLIV: *Nunc superest ... non enim est idem;* p. 368 a 1–369 a 25	Fol. primum autog. Ambros. v a 35–b 47.

Capp. XLVII–XLVIII: p. 376–379	Fol. 44 r a mg sup. – 45 r a 26
Fragm. cap. XLIX: *est corpus ... exterius figuratum;* p. 381 a 36–382 b 8	Fol. 2 Ambros. r a 1 – 41
Capp. L–LII: p. 383–387	Fol. 2 Ambros. r a 42 – v b ult. cum fol. Vat. 42 r a 1 – v a 6
Capp. LIII–LIX: p. 391–414	Fol. 42 v a 7 – 43 v 46; et 45 a 27–47 v a 22
Fragm. cap. LX: *His autem ... est actus alicuius corporis;* p. 419 a 1–420 b 31.	Fol. 47 v a 23 – b fin.

Lib. III.

Fragm. cap. XLIII: *in actu tunc intellectus agens* usque ad finem	48 r a 1 – b 14
Capp. XLIV–LXV	48 r a 14 – 56 r a 14
Cap. LXVI	57 v a 10 – b 2
Cap. LXVII	56 r a 15 – b 27.
Capp. LXIX, LXX	56 r b 28 – 57 v a 10
Fragm. cap. LXXI: *Ex his autem ... alterius corruptiva*	57 v b 9 – 54
Per haec autem excluditur ... ex curvitate cruris.	58 r b 5 – 28 (Praeced. lin. deletae 5).
Fragm. cap. LXXII: *Sicut autem ... imponat*	58 r b 29 – 58 v a 48
Fragm. cap. LXXIII: *Esset igitur ... dicebant provenire*	59 r a 1 – 42
Capp. LXXIV–LXXVIII	59 r a 43 – 61 r b 28
Cap. LXXIX: *Cum autem ... gubernantur per superiores*	61 r b 29 – 61 v b 7
Dicuntur usque ad finem	62 r b mg inf.
Capp. LXXX, LXXXI	62 r b 6 – 63 v a 26
Capp. LXXXII, LXXXIII	61 v b 8 – 62 r b 6
Capp. LXXXIV–CVIII	63 v a 27 – 77 r b 25
Fragm. cap. CIX: *Quod autem in daemonibus ... moriatur*	77 r b 26 – 77 v a 5 (Seq. lin. deletae 77 v a 5 – b 31).
Capp. CX–CXII	77 v b 32 – 79 r a 15
Seq. quatuor capp. deleta, 79 r a 16 – 80 r b 5.	
Cap. CXIX	88 v a 46 – 89 r a 25 (Praeced. lin. deletae 1 – 45).
Fragm. cap. CXX: *Fuerunt autem aliqui ... exigunt a suis cultoribus*	89 r a 27 – 89 v b ult.
Fragm. cap. CXXI: ultimae lineae, *Per haec* etc.	80 v b 11 – 13
Cap. CXXII: *Ex hoc autem ... generatio humanae naturae*	80 v b 14 – 81 r b 26
Haec autem quae praemissa sunt usque ad finem	82 r b 8 – 18 cum mg lat.
Capp. CXXIII–CXXV	81 r b 26 – 82 r b 7
Fragm. cap. CXXIX. *Homines ex divina providentia* usque ad finem.	80 r b 6 – 53 (Praeced. duae lineae in col., et 10 in mg., omnes deletae).
Seq. cap. deletum 80 v a 1 – 39; et aliud 80 v a 40 – b 13, quod etiam deletum est exceptis b 11 – 13, quae fragmentum cap. CXXI constituunt *Per haec* etc. Vide supra.	
Fragm. cap. CXXX: *Occupatur autem* usque ad finem.	83 v a 40 – b 39
Capp. CXXXI–CXXXVI	83 v b 40 – 87 v b 27
Cap. CXXXVII, ex deleto in parte restitutum	87 v b 28 – 88 r a 15
Cap. CXXXVIII	88 r a 16 – b 53.

Nota. Post cap. CXXV et 28 lineas deletas habetur in autographo unum capitulum et pars alterius non deleta, quae tamen in traditionem manuscriptam non transierunt, nec impressa inveniuntur ante labores Uccellii, qui ea tanquam unicum capitulum seorsim edidit Bergomi 1846, et postea utrique suae editioni inseruit. In autographo extenduntur a fol. 82 r b 47 ad 83 v a 39. Primum capitulum habet titulum, *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum.* Capitulo incompleto titulus non apponitur: incipit, *Sicut autem ad hoc quod mens feratur in Deum* (83 r b 20). De vero iudicio dando circa haec capitula, vide supra p. XXIII, *De Interpolationibus*, n. 21.

In foliis deperditis parvi quaterni scripta erant cap. 68; pars posterior cap. 109, a verbis *Ad evidentiam;* capp. 113 – 118; 126 – 128; inchoationes definitivae capp. 129 et 130.

VARIANTES PIANAE ORTAE POST ANNUM 1480

Sicut nuntiatum est ubi de Editionibus agimus, hic lectionum Pianae post *d* in textum Summae contra Gentiles introductarum continua series subnectitur. Qua editione incaeperint non adnotamus, quia in pluribus casibus nec scimus nec examinavimus. In generali, editio cum commentario Ferrariensis, Lugduni, ad Salamandrae in Vico Mercatorio M. D. LXVII. proxima est Pianae.

In Libro Primo:

cap. 1. 3 b 4 architectus – architector
16 considerationem – finem et considerationem
4 a 8 aliis disserere – de aliis disserere
» 2. 6 a 3 utilius – et utilius
Perfectius – Prob. 1. Perfectius
» 3. 7 b 10 Cum – Probatur primo. Cum
cap. 5. 14 b 28 XI de Animalibus – libro primo de partibus animalium. ca. 5
» 6. 17 a 24. convolavit – convocavit
28 miraculorum – miraculum
» 11. 24 a 21 oportet – oporteret
b 14 nisi *om*
» 13. 30 b 12 alias (al' *cd*) – aliter
33 b 36 esse devenire – esse deveniendum
» 17. 47 a 1 de Dinando – de Divinando
» 18. 49 b 27 omnem *om*
» 20. 53 a 11 igitur *om*
17 Accipiatur – autem *addit*
18 maiori – maiore
54 b 49 *et* 54 proportionem – proprietatem; *margo:* Alias proportionem
55 a 8 movere motum continuum et regularem – movere motu continuo et regulari

cap. 20. 55 a 14 in actum – ad actum
28 deficiet – deficit
» 25. 87 a 18 non sunt imperfecta – imperfecta non sunt
b 25 accepit et praeacccepit – accipit et praeaccipit
» 30. 92 a 15 duritiam – duritiem
» 31. 95 b 16 quam (*nempe* perfectionem) res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur – quam res aliae per quaedam diversa consequuntur, immo multo maiorem. *Cf. Ferr.* 96 b med.
» 32. 97 a 29 – b 1 De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est, et sic nec ut definitio – De Deo autem nihil praedicatur ut genus, ut supra ostensum est, et similiter nec ut differentia
» 37. 111 b 24 Est – esse
» 40. 117 b 4 ostensum est – supra *addit*
» 43. 124 a 10 ei *om*
125 b 43 principium – illud *addit*
» 50. 144 a 12 patet *om*
b 6 hoc *om*
» 51–52. 148 a 39 sensibile in actu – sensibile
b 3 nam neque – neque enim
15 quod – ut
23 etiam – enim
» 54. 154 b 20 potest – posset
» 56. 162 a 3 ipso – seipso
b 20 multo – multo plus
» 58. 166 a 3 componentis et dividentis erit intellectus ipse compositus – ipse est compositus
» 66. 185 b 37 auctoritas – auctoritatis
38 Domino Deo nostro ... nota sunt omnia – Domino enim Deo ... omnia sunt agnita
» 67. 191 a 6 procedere – producere
» 69. 201 b 21 qui – quo
» 70. 204 b 25 et – et ideo
» 71. 206 a 49 Si Deus ... maxime – Deus ... ergo maxime
b 16 Ipse – enim *addit (Deleatur* enim *in textu nostro)*
» 72. 209 a 19 cognitio sit per – cognitio fiat per
» 73. 213 a 9 et velle volentis – et velle est perfectio volentis
» 78. 221 b 5 opera *om*
» 80. 224 b 6 Et sic – sic
» 81. 225 a 34 igitur *om*
» 82. 228 b 18 in Israel – non parcet et *addit*
» 84. 233 a 1 quod *om*
» 85. 234 b 18 sola *om*
» 86. 237 b 10 munimentum – monimentum
» 91. 247 b 18 patiens – longanimis
» 93. 254 a 23 Omnium – enim *addit*
» 95. 259 b 5 Domine – ne videas malum
» 96. 260 a 3 Diligis – enim *addit*
» 97. 261 a 18 proprie – propria
b 16 ex ore Domini: Dicam – Levabo ad caelum manum meam et dicam
» 100. 265 a 4 beatitudo - habitudo
b 1 firmiter *om*
» 102. 268 a 3 ut quicumque – ubicumque

In Libro Secundo:

cap. 2. 275 b 4 sparsam – impressam; *margo:* Alias sparsam
276 b 4 operibus – omnibus operibus
» 3. 277 b 2 aut ignem – autem ignem
278 a 20 Virtutem – enim *addit*
b 23 subiungit – subiungitur
» 4. 279 b 6 Haec est – enim *addit*
» 8. 283 b 2 ipse – ipsa
» 13–14. 293 a 5 illas – alias
» 15. 295 b 42 nunquam – non
» 16. 299 b 17 agit quoquo modo. Agit autem unumquodque agens – agit; agit enim
» 21. 314 b 10 Deus caelum et terram *om*
» 22. 320 a 9 esse nunc – nunc esse
» 23. 325 b 3 idem – item
» 24. 328 b 5 sit – sint
» 25. 329 b 15 per opposita – per oppositum
330 b 34 Et eodem – Eodem
» 26. 331 a 12 ab eo procedere – a Deo produci
» 30. 338 b 8 est ens – est existens
339 b 19 oporteat – oportet
340 a 5 ex causa – in causa
b 18 est necessitas non absoluta – necessitas non est absoluta
» 31. 343 a 11 *et* 12 pendente – dependente

cap. 32. 345 a 8 similatur – assimilatur
16 simplex – simpliciter
b 19 ipsa *om*
» 33. 346 a 41 et prius – quam prius
b 14 nec linea – linea non
45 simul – veram *addit*
347 a 6 eis – his
» 34. 348 b 7 necessarium – esse *addit*
» 35. 349 a 21 voluntate – de eo *addit*
43 divisibilis – divisibiles
» 36. 351 a 5 ratio ad hoc – ratio
» 37. 353 b 8 est universaliter – est ens universaliter
354 a 25 et prius – quam prius
» 41. 362 a 47 nisi per accidens – impediatur *addit*
» 44. 369 a 49 merita – materia *(ex errore typogr.* m̃a *in ed. anni 1524 obtinente).*
370 b 20 partium singularium – singularum partium
» 55. 394 b 49 naturale – naturae
395 a 24 tamen *alt. loco om*
27 igitur – autem
» 58. 410 a 1 autem – etiam
21 intelligatur – intelligitur
» 59. 414 a 1 alii alia – alia
415 a 37 intelligibilis – intellectualis
» 60. 420 a 21 in eo ponere – imponere
b 47 agant – agunt
» 68. 441 b 5 sed – sed etiam
» 69. 447 b 11 nititur – enititur
» 70. 449 a 4 necesse – necessarium
7 in libro (VIII *deleatur*) – VII et VIII *addit*
b 7 Primum ... 8 animatum *hom om*
» 71. 454 b 4 quidem – quidam
» 72. 457 b 8 sic – sicut
» 73. 459 a 24 indui (ἐνδύεσθαι) – induere
b 1 hoc – homo
461 b 19 dicit – III de Anima *addit (Apud nos omittatur in textu et addatur margini)*
462 a 40 Nos – Non
b 46 accomoda – accommodata
» 74. 469 b 3 in Metaphysica (*tolle* sua) – in I. Metaphy.
» 75. 474 b 39 recipiant – recipiantur
» 76. 481 b 27 inferiora – inferiores
» 77. 488 b 29 communicant – communicabant *(ob err. typogr. in d)*
489 b 12 magis – eo magis
18 sed quod – sed
» 78. 493 a 4 sensit – sentit
9 altera causa est – aliquid
494 b 19 dicit – dicat
» 79. 499 b 21 excluditur – concluditur
» 80/81. 506 a 12 substantialiter – tamen *addit*
b 12 retractio – retractatio
17 infimo – infinito
» 82. 514 a 27 nam – natura
» 83. 520 a 44 sui – sua
b 34 uno et eodem – eodem
521 b 20 pura – purae
52 Vidit Deus – videns
523 b 16 esset (*sic lege pro* est) – est etiam
» 85. 533 b 36 Ad hoc – Adhuc
» 86. 535 a 1 autem - enim
b 10 reduci – educi
» 87. 537 b 4 ut supra ostensum est *om*
538 a 1 creatur – creetur
» 88. 539 a 32 et unius – unius
» 89. 541 b 26 fit – sit
542 a 25 in via – via
» 90. 549 a 26 complexio – complexioni
550 a 22 sit – fit
26 elementi – elementari
» 91. 552 a 47 est supremum ... 48 intellectiva *hom om*
» 92. 557 a 17 illae – istae
558 a 51 quasi haec – haec quasi
» 93. 563 a 15 quae autem – est *addit*
» 95. 568 b 32 de Deo *om*
» 96. 571 a 25 cognoscitivarum – cognitivarum
572 a 36 actu *om*
» 98. 580 a 41 separatarum – separatum
581 a 51 imperfectior – imperfecta
» 99. 594 b 1 in Libro – in I.
» 100. 596 a 6 ducere – deducere
» 101. 600 a 13 ad intelligendum – intelligendo.

4°.

DE COMMENTARIIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

Franciscus de Sylvestris, ex loco natali, civitate Ferrariae, Ferrariensis dictus, natus est anno 1474. Anno aetatis decimoquarto ingressus est Ordinem Praedicatorum in patrio conventu S. Mariae Angelorum, observantiae Lombardae. Moribus statim claruit et ingenio, in omni genere studiorum praecellens. Anno 1498 Mantuam missus est ut officium lectoris fungeretur in conventu Sancti Dominici. Ibi quinque annos mansit, quo tempore spiritualem directionem suscepit sanctae virginis Beatae Osannae de Andreanis, cui morienti adstitit anno 1505 ex Mediolano accersitus, cuius etiam elogium pronuntiavit et vitam scripsit, alias etiam pro eius gloria posthuma laborans. Anno 1503 ex Mantua Mediolanum missus est, et anno 1507 Bononiam, ubi laurea magisterii insignitus est anno 1516, iam terminatis suis Commentariis, de quibus infra dicetur. Dein prioratum exercuit tum Ferrariae tum Bononiae, et anno 1519 constitutus fuit Vicarius suae congregationis. Demum, anno 1524, dum in conventu Bononiensi simul Prior, Regens et Inquisitor erat, a Clemente VII vocatus est ad Vicariatum Generalem sui Ordinis, per litteras *Cum Nuper*, 29 Iul. 1524; et anno sequenti in capitulo generali Romae celebrato, primo scrutinio et unanimi consensu electus est in Magistrum Generalem Ordinis, quadragesimum ab huius fundatione. In socium assumpsit Leandrum Albertum, quocum Bononiae familiariter vixerat, qui ipsi exinde semper comes affuit. Inter alia quae ad utilitatem et decus Ordinis fecit, multam sollicitudinem pro studiis promovendis ostendit. Visitationem totius Ordinis suscepit, sed post peragratam Italiam meridionalem et Galliam, dum iter in Hispaniam meditabatur, Redonis in Brittannia Minori praematura morte e vivis sublatus est, die 19 septembris 1528, aetatis quinquagesimo quarto anno nondum expleto.

Praeclaram Magistri Francisci indolem ad vivum depinxit praedictus Leander in suo libro *De Viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, impresso Bononiae anno 1517, et quia simul de ipsius Commentariis loquitur, integrum locum transcribimus. In libro quarto igitur, fingit coram transire post currum triumphalem Sancti Thomae coetum doctorum sui Ordinis, in varias turmas divisum, dum Nomenclator assistens singulorum nomen et qualitates enuntiat. In comitatu « Virorum illustrium nodos theologales solventium », apparet noster Commentator, de quo statim Nomenclator, Matthaeus Bandellus: « Aspice », inquit, « quam alacriter, iucunde ac festive incedat ille Franciscus Ferrariensis, nostrae aetatis delitiae, vir optimi ingenii et ad quaeque intelligenda prodendaque accomodati. Ut vides, non illi corporis optima habitudo aut forma deest, non facilitas, non humanitas, qua ad se amandum omnes alliciat. Callet enim litteras graecas et latinas, logicam, philosophiam et theologiam. Quid loquar de eloquentia, quae ei peculiaris est? Quid de musica, qua apprime delectatur? Unum (absit invidia verbo) dixerim, rarus est, imo rarissimus homo, soleo dicere in ipsum procreando omnes suas vires naturam congesisse. Edidit plura opera, et imprimis stylo alto vitam praeclarissimae Mulieris Osannae Mantuanae ex tertio Ordine nostro, qua vere ostenditur eum esse latinum, sex libris distinctam digessit. Scripsit in libros quos divus Thomas Aquinas contexuit adversus Gentes commentaria egregia et fusisima, quae ne modo procudantur Horatianum illud obstat, videlicet editio ne praecipitetur, sed *nonum prematur in annum*. Cito tamen ea visuri sumus. Praetereo scholias et glossemata more paraphrastico ab ipso edita in libros Posteriorum, et multiiugas orationes etc., quae hominis ingenium ac litteraturam ostendunt » (Op. cit. fol. 141 v).

Post multos annos, de viris illustribus civitatis Ferrariae scribens, easdem laudes Albertus replicat, « quemadmodum scripsi in quarto libro Virorum illustrium Praedicatorum », adiungens quod « ad veram vitam transiit, cum magno damno totius Ordinis Praedicatorum in civitate de Rennes in Brittania, dum visitationem praedicti Ordinis faciebat, anno 1528, die 19 Septembris » (*Descrizione di tutta l'Italia*, Bonon. 1550, f. 313).

Simile elogium texit alius coaetaneus scriptor, Sebastianus de Olmeda, in suis Chronicis, in parte posteriori, in qua de se testatus est: « Iam ergo quae viderunt oculi nostri et manus nostrae contrectaverunt narrare incipimus » (f. CIX verso). Narrata electione in capitulo Romano facta, sic prosequitur: « Concorditer igitur creato Generali ex Italia praedicto Magistro Francisco, complacuit quoque Pontifici in facto, qui Ordinem in visceribus charitatis multimode se gerere demonstrabat. Fuit itaque Franciscus hic, post proceram egregiamque exterioris hominis formam, praeclaris etiam naturae dotibus interius donatus a Domino, et sermo eius semper in gratia prudentiaque, ac rerum experientia tantus quantum Officii dignitas exigere videbatur, maximus sectator divi Doctoris Thomae, in cuius etiam Summam contra Gentiles nova commentaria cudere conatus est » (*Nova Chronica Ordinis Praedicatorum, ed. correcta et sola approbata*, 1550, fol. CXXIV verso, MS. in Archiv. Mag. Gen. Ord. Praed.).

De istis Commentariis nunc agendum. Iam anno 1517 terminata fuisse ex Leandro supra laudato didicimus. Secundum traditionem a Plodio (Michele Pio) sequenti saeculo relatam, inchoata fuerant post mensem Maii anni 1508, quo publicata fuerunt Commentaria Caietani in Primam Partem Summae Theologiae Sancti Thomae. Vulgo enim ferebatur quod Franciscus a principio super idem opus scribebat, sed visa lucubratione Caietani ab incoepto destitit et ad commentandam Summam contra Gentiles se convertit. (*Delle Vite degli Huomini illustri di S. Domenico*. Seconda Parte, Pavia 1613, p. 144). Licet autem eius Commentaria iam anno 1517 completa erant, et Leander exprimat spem ea cito videndi, per plures annos manuscripta manebant, et in illa conditione, prout idem Plodius traditione referri dicit, a Caietano ipso visa fuerunt quando anno 1518 per Bononiam transivit, qui ea impense laudavit, et Patres ad eorum impressionem in publicam utilitatem enixe hortatus est. Tandem anno 1524 impressa fuerunt Venetiis, una cum textu S. Thomae, per Lucam Antonium Iunta, curante Fratre Iordano de Brixia, Ordinis Praedicatorum. Durante impressione, Franciscus, apud Bononiam degens, Vicarius sui Ordinis institutus est a Clemente VII per litteras datas, ut diximus, die 29 Iulii, quae cum Bononiam non advenerint quando ipse, die prima Augusti, suam dedicationem scripsit, in illa nulla fit mentio huius officii. Nominatur vero in frontispitio et colophone: impressio enim non est terminata nisi mense Octobris.

Opus constat unico volumine in parvo folio, characteribus gothicis impresso; Commentaria textum Sancti Thomae circumdant. Occupant folia 525, seu paginas 1050. Praecedunt duo quaterna quae portant frontispitium et alia de quibus statim. Siglo A notamus ipsum.

Frontispitium, rubro et nigro impressum, ornatur imaginibus theologorum et philosophorum. Portat insigne typographiae Iuntinae, lilium cum litteris L. A. Inscriptio est sequentis tenoris:

« (Rubro) S. Tho. contra Gentiles. Cum commen. — (Nigro) B. Thomas Aquinas ex praedicatoria familia contra Gentiles acriter pugnat hoc codice, et gloriose triumphat. Cuius nobis iacula ad consimilia certamina Franciscus ferrariensis solerter expedit. Huic Clemens VII Pon. Max. post egregium regimen observantiae, quae lombardiae nuncupatur, regenti conventum et gymnasium bononiense (quae duo munera raro contigit unum simul obire) totius ordinis curam merito commisit. Anno salutis MDXXIIII.

Quo et impressum est hoc opus. – (Rubro) Ne quis alius haec commentaria imprimat, et Clementis VII Pon. Max. et senatus Veneti decreto cautum est ».

Colophon, fol. 525 verso, sic se habet:

« Finiunt praeclarissima commentaria, nunc primum in lucem edita, Magistri Francisci de Sylvestris ferrariensis, ordinis praedicatorum, sacrae theologiae professoris, totius ordinis generalis vicarii, in divinos et famosissimos libros contra gentiles angelici doctoris sancti Thomae de Aquino. In quibus commentariis ipse Expositor omnia loca recondita, perplexa, abstrusa, difficilia, et non nisi doctissimis cognita, in omnibus voluminibus contenta, quae, fere infinita, cum theologica tum physica, reperiebantur, adeo distinxit, notavit, enucleavit, declaravit, et ad minimum usque detexit, ut in praesentiarum etiam neoptolemis studentibus nihil amplius difficultatis supersit. Impressa autem Venetiis summa diligentia et expensis nobilis viri D. Luceantonii Iunta florentini, Anno Domini 1524, Die 10 Octobris ».

Frontispitio verso ponitur Dedicatio:

« Sanctissimo Patri Clementi VII Pon. Max. Frater Franciscus Ferrariensis Ordinis praedicatorum S. P. D. – Nemo, sanctissime Pater, tam sapiens est quin alienae operae alienique laboris indigeat. Beatissimus quippe is dicendus esset qui solus sibiipsi sufficeret suoque sibi ingenio omnem posset scientiam comparare, sed humanae vitae imbecillitas tantam felicitatem non capit. Quare amplissimae iis habendae sunt gratiae qui nostrae institutionis causa sese in rerum vestigatione exercuerunt suaque inventa in aliorum commodum literis commendarunt. Nam dum sibi scribendi desumpserunt curam, reliquos bonarum artium studiosos improbo quodam et admodum gravi labore magnaque animi anxietate levarunt. Fuere autem hi profecto quam plurimi. Sed ut Platonem, Aristotelem, Augustinum, Hieronymum, ceterosque antiquiores qui famigeratissimi sunt praetercam, Thomas aquinas, divino vir ingenio, atque (ut ita dixerim) *omnium horarum homo,* tantum olei in nostram utilitatem consumpsit ut parem illi in quovis scientiarum genere non facile alium reperias. Nam tam acute de natura, tam diligenter de moribus, tam sapienter de rebus divinis disseruit, ut si eius libros (qui ferme innumeri sunt) familiares habeas, nihil sit ultra quod scire desideres. Adde quod ea omnia quae divine tractavit, mira quadam dicendi facilitate perscripsit, tamque videre animo quam ea quae oculis cernuntur facit. Peream si unquam vel neglectam ab eo schedulam legerim quae non me in eius admirationem pertraxerit. Nunquam enim Thomam aquinatem conveni quin abierim doctior eiusve amantior. At quamquam multa solertissime disputavit quibus (absit invidia verbo) ipsis etiam scientiarum authoribus praestat, in istis ipsis tamen libris quos adversus gentium errores inscripsit, seipsum quoque visus est superasse. Proh Deum immortalem! Quid christianae reipublicae, quid nostrae fidei, quid humanae divinaeque philosophiae splendidius, luculentius utiliusve afferri potuit? Ut enim suis eos coloribus pingam, sunt eruditi, sunt emuncti, sunt ingeniosissime elaborati, et ita divini ut qui eos diligenti studio perlegerit, sibiipsi constanter polliceri queat se cum philosophorum tum haereticorum omnium, perditissimi praesertim hominis, ne dicam immanissimae beluae, Martini lutheri, qui sub hanc nostram aetatem christianae fidei nitorem faedius omnibus qui unquam ab orthodoxa republica desciverunt commaculavit, et maledicta extinguere et argumenta repellere quam facillime possit. Quo fit ut in eam quam plerique probant opinionem adducar, tunc huiusce operis anxiam curam tenuisse Thomam cum, ab Ludovico Francorum rege convivio familiariter exceptus, quasi e profundo experrectus somno, esse contra manichaeos conclusum asseveravit. Tanto namque ardore animi in hostes fidei ferebatur ruebatque ut, in ea mentis cogitatione qua pila, tela, ictus quibus eos feriret vestigabat, sibiipsis sensus constare non possent. Hosce ego libros posteaquam saepissime legi, legendoque prope detrivi, cum succi admodum plenos offendissem, explicare in animum induxi meum. Nam cum caetera divi Thomae opera plerique aetatis nostrae doctissimi viri, sed in primis Thomas Caietanus, omnium ingeniosissimus hominum, Cardinei consessus, nedum familiae nostrae praedicatoriae insigne ornamentum, suis commentationibus illustrarit, unus hic qui contra gentes inscribitur liber, iacebat, nullusque ad eum illustrandum apponebat manum. Quare ne solus, neglectus, incultus, desertusque esset, quod mihi virium fuit, id omne in eo exornando profudi, non eo sane consilio quod tam excelso praeclaroque operi parem me praestare diligentiam posse confiderem, sed eo instituto ut iis qui Thomae doctrinam observant et aliquo prosequi desiderant officio, praemonstrarem quae ille nobis invigilavit, tam excocta esse quam succulenta, ac plane talia ut in illis suum quisque possit ingenium exercere. Ceterum cum mecum ipse cogitatione conquirerem cui hosce meos commentarios nuncuparem, hucque atque illuc traheretur animus, ipsa sese mihi tua sanctitas obtulit cui iure optimo deberi viderentur. Nam cum hunc ipsum librum ad expurgandam omni sorde christianam fidem divus Thomas ediderit, cui honestius quam Clementi VII Pont. Max. dicandi erant? Cum enim Pontificum regumque omnium Maximus sis, atque idcirco totius reipublicae christianae moderator, tui muneris est quid christianae fidei conveniat, quidve illi repugnet obstetque decernere, quo sane efficitur ut mihi persuadere possim nulla me ex parte a christiana fide in hoc opere concidisse si abs te fuerit comprobatum. Hoc ipsum quoque mihi certo polliceri possum, si quid erravero, te mihi errata omnia facile condonaturum, quippe quod non solum Clemens, verum etiam clementissimus sis. Sed et istud me magnopere recreat, quod, cum acerrimo omnibus in rebus sis iudicio, hasce meas enarrationes probabunt multi, dum eas sub tuo nomine publicatas viderint, qui fortasse damnassent. Nihil enim tanto Pontifici, qui rerum omnium experientissimus sit, dicandum fuisse existimabunt quod non sit omni cura, studio, diligentia excultum atque perfectum, sicque ego de tua Maiestate deque excelso ingenio tuo maximam mihi laudem ac gloriam comparavero. Invenietur forte in hisce meis commentariis quod non omnibus placeat (haec est enim humani ingenii conditio, ut quod unus probat, alteri displiceat), sed tamen sum mihi ipse testis nihil a me in hoc opere enarratum esse quod non ex Thomae sententia fuisse crediderim. Quod sane si assecutus fuero, nunquam me laboris mei poenitebit. Sin minus, hoc mihi saltem consolationis loco ponam, quod hisce meis fortasse ineptiis literarum studiosis conquirendae veritatis occasionem praestiterim. Accipite itaque, Pont. Max., hanc mearum vigiliarum partem, quosque nomini tuo Commentarios nuncupavi, eo animo suscipito quo trado. Hoc enim mihi in maximis lucris posuerim, si eos sanctitati tuae vel mediocriter fuisse gratos intellexero. Vale perpetuo felix. – Bononiae Calendis Sextilibus MDXXIIII ».

Sequenti folio recto occurrit commendatio Operis ad Lectorem a Ioanne Baptista Egnatio scripta, e qua transcribimus quae de Commentariis habet. « Ceterum, seu quod obscurum hoc opus (Summa Contra Gentiles) et arduum suo argumento erat, seu quod christiana pietas intestinis magis vitiis quam externis laboret, ut non quaerenda sint amplius argumenta in fidei hostes, sed magis in nos ipsos remedia, vix unum aut alterum invenisses qui legendo huic operi studium curamque adhiberet. Alioqui praeter alia deesse quoque videbantur multis lenocinia, quae abhorrentes ab sacrarum litterarum lectione doctos non paucos invitarent, et, si qua obscuriora essent, illustrarent. Id ne desiderare amplius habeas, Franciscus ex praedicatoria familia, post Caietanum Cardinalem facile princeps cum doctrina tum vitae sanctimonia, effecit. Qui commentarios in hoc opus tam cultos, tam eruditos, tam planos elucubravit, ut nullus esse excusationi locus possit etiam a sacris litteris alienissimo si post hac et libenter hoc opus non lectitarit et in manibus frequenter habuerit. Tu igitur, lector, experiere facile legendo, et probabis non solum christianam pietatem debere Paulo, Augustino, Hieronymo, Thomae, sed nostrae quoque aetati plurimum,

quae ferrariensem in hac familia partum tam faustum ediderit. Bene Vale ».

Subiungitur altera commendatio simul et exhortatio, his verbis. « Frater Iordanes de Brixia Ordinis praedicatorum congregationis lombardiae ad lectorem. – Lucas Antonius Iunta pecuniis, nec ego laboribus peperci, ille ut pulchrum, ego ut emendatum haberes opus quod Thomas Aquinas divino condidit lumine contra gentium errores, et Franciscus de Silvestris Ferariensis sublimi elucidavit ingenio, uterque mei ordinis. Primum ecclesia sanctorum doctorum numero ascripsit. Secundus doctorum merito ascriptus, sanctorum quoque, eius meritis exposcentibus, suo tempore ascribendus, ac a Clemente VII Pon. M. totius ordinis optimus moderator nuper delectus. Tu ne, dum emis, avaritiae, aut, dum studes, desidiae studeas, ut illius impensis et meis sudoribus proficias. Vale ».

Sequitur carmen Fratris Vincentii Patinas de Quintiano:

Fratris Vincentii quintiani eiusdem professionis carmen.

Splendida titanis facies hebetarat ocellos
  Gentiles: ac si nicticoratis erant:
Ecce superfusa nube est circumdatus: aegris
  Unde oculis gratus crescat abunde vigor.
Huc igitur vestros oculos convertite gentes:
  Lucis ubi invisae munus habere datur.
Sol Thomas: nubes Franciscus: gentes ocelli.
  Mens caeca est hominum: lector utrumque lege.

Eodem folio verso habetur in extenso privilegium a Clemente VII « dilecto filio Lucae Antonio Iunta mercatori Florentino » concessum die 5 Septembris 1524: cui sequitur notificatio privilegii a Senato Veneto accepti sub die 22 Septembris eiusdem anni.

Reliqua folia quaternorum quae textum praecedunt, occupantur Tabula Capitum et « Contentorum in Commentariis alphabetica annotatione ».

Secunda impressio Commentariorum Ferrariensis facta fuit Parisiis anno 1552, unico volumine in folio, cum textu S. Thomae, curante Fratre Claudio Spinaeo, seu de Spina. In hac editione Commentaria non circumdant textum S. Thomae sicut in prima, sed separatim post singula capitula minori charactere ponuntur. Corrigendus Echardus ubi dicit quod in hac editione Commentaria prodierunt « seorsim et sine textu sancti doctoris » (*Scriptores,* II, 60).

Frontispitium sic inscribitur. « D. Thomae Aquinatis, ex Praedicatoria familia, Summa Contra Gentiles, quatuor libris comprehensa. Commentariis eruditissimi viri, Fratris Francisci de Silvestris, Ferrariensis, doctoris Theologi, ordinis item Praedicatorii, olim post eximium regimen observantiae quae Lombardiae vocatur, auctoritate ac iussu Clementis VII. Pont. Max. Conventus et gymnasii Bononiensis regentis ac moderatoris, et deinde totius dicti ordinis Magistri generalis illustrata. – Mendis sane quam plurimis passim diligenter et accurate repurgata. – Parisiis Apud Poncetum le Preux, sub intersignio Lupi, e regione Maturinorum, in via Iacobea. 1552. cum privilegio ».

In fine voluminis habetur sequens colophon. « Finis quarti et ultimi libri Summae D. Thomae Aquinatis contra Gentiles, Commentariis Fratris Francisci de Silvestris Ferrariensis, ordinis Praedicatorum, sacrae Theologiae professoris, totius ordinis Generalis Magistri, illustratae: in quibus Commentariis ipse enarrator omnia loca recondita, perplexa, abstrusa, difficilia, et non nisi doctissimis cognita, in caeteris etiam D. Thomae voluminibus passim obvia, quae fere infinita cum theologica tum physica reperiebantur, adeo distinxit, notavit, enucleavit, declaravit, et ad vivum usque detexit, ut impraesentiarum etiam neoptolemis seu novitiis studentibus nihil amplius difficultatis supersit. – Parisiis ex Chalcographia Ioannis Savetier, Anno salutis MDLII mense Ianuarii ».

Frontispitio verso Claudius hoc modo Lectorem compellat. « Theologiae studiosis Frater Claudius Spinaeus, Praedicator, Theologus, Salutem. Indignus est qui vivat, Christiane Lector, si, cum potest rem literariam augere, torpescit. Non etenim minus in culpa existimandus est hic, quam qui literas ipsas simul cum authoribus extinguit. Diligenter itaque id cavens, cum viderem infra Galliarum orbem Commentaria haec praeclarissima, authoreque praeclarissimo edita, nusquam impressa, ob idque summa raritate haberi, quod penes me exemplar illorum vetustum extabat (ne limpidissimo Theologi huius scaturientis canali viderer calculum obtrudere) producere institui, eaque emaculare et apparare. Porro negocium aggressum, sicubi locorum vel otium vel eruditionem mihi deesse sensi, virorum doctissimorum ad hoc operas et iudicium implorare haud puduit. Neque tamen existimo singula adeo exacte meditata quin nonnulla tibi obviam futura sint castiganda, quorum pagella erratorum te admonebit. Ad eas nostras operas accesserunt suffragio bibliopolae (quorum nomina versa pagella prodit) in nostra universitate Parisiensi celebratissimi iuxta ac Reipublicae literariae studiosissimi: qui nihil territi vel sumptuum magnitudine, vel molesta temporis prolixitate fastiditi, totum superiorem annum (et eo amplius) huic operi effusissime impenderunt: adeoque felicibus auspiciis ut iam copiam eorum habere possis, quae tandiu dilata ac remorata dolebis (*sic*). Haec itaque gratulabundo animo, simulque nostras operas suscipe, Candide Lector, quibus dum auctum te senseris, Authori, eiusque ordini Praedicatorum, qui tam praeclarum doctorem Ecclesiae Christi peperit, bene precator. Vale. Ex aede nostra Praedicatorum Parisiensium, Idibus Novembris ».

Annus non adiungitur, sed ex colophone transcripto supra colligitur quod fuerit 1551. « Pagella erratorum » de qua fit mentio, non habetur.

Foliis immediate sequentibus ponuntur Dedicatio ad Clementem VII, et Elogium Ioannis Baptistae Egnatii ad Lectorem, prout in prima editione leguntur.

Tertia editio, quae Lugduni prodiit anno 1567, non est nisi reproductio exacta editionis Claudianae, quam sequitur pagina pro pagina, columna pro columna, linea pro linea.

Frontispitium inscriptionem secundae editionis exhibet usque ad verbum *Mendis* exclusive. Exinde sic pergit. « Nunc denuo tanta diligentia ac sedulitate repurgata, ut multo quam antehac correctior in lucem prodeat. – Lugduni, Ad Salamandrae, in vico Mercatorio MDLXVII ».

Frontispitio verso habetur Claudii salutatio quam supra transcripsimus, nullo in ea mutato, ne quidem commate ubi dicitur quod bibliopolarum Parisiensium nomina « versa pagella prodit ». Annus item deest, conservato *Idibus Novembris.* Nec in hac editione « pagella erratorum » invenitur.

Foliis sequentibus ponuntur Dedicatio ad Clementem VII et Elogium Egnatii. – In fine Claudianus colophon habetur, absque tamen indicatione typographiae.

Cum hoc anno 1567 Claudius adhuc viveret (vid. Echard, *Scriptores*, II, 167) et haec editio sub eius commendatione prodierit, coniicere licet ipso approbante prodiisse. Quidquid vero de hoc sit, certum est quod, quantum ad rem litterariam, hae duae editiones tanquam unica haberi possunt. Diversis tamen siglis eas indicamus, C et L maiusculis.

Apud Echard indicatur quarta editio Antuerpiae anno 1568 publicata: quam non vidimus.

In editione Romana Operum S. Thomae a S. Pio V facta, Summa Contra Gentiles et Commentaria Ferrariensis nonum tomum constituunt, textu Commentariorum circumdante textum S. Thomae, sicut in prima editione. Frontispitium sic se habet. « Tomus nonus, D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summam Catholicae Fidei Contra Gentiles complectens, cum Commentariis Fratris Francisci Ferrariensis, ordinis Praedicatorum Generalis Magistri. Romae MDLXX ». In fine voluminis sic legitur. « Romae Apud haeredes Antonii Bladii, et Ioannem Osmarinum Liliotum socios MDLXX ». Frontispitium sequuntur Dedicatio ad Clementem VII et Elogium Egnatii. Indicamus siglo P.

Editio Piana Operum S. Thomae recusa est Venetiis, anno 1593, apud Dominicum Nicolinum et Socios. Summa Contra Gentiles et Commentaria nonum volumen constituunt.

Commentaria habentur etiam in editione Operum Omnium S. Thomae, quae, curante Cosma Morelles, Antuerpiae impressa est, anno 1612, per Ioannem Keerbergium, quae et ipsa Pianam sequitur.

In editione Operum Omnium S. Thomae Parisiis anno 1660 terminata, apud Societatem Bibliopolarum, XXIII voluminibus in folio, Summa Contra Gentiles et Commentaria duo volumina occupant, XIII et XIV, « ad fidem Romani codicis collata, a multis etiam quae in superioribus impressionibus irrepserant mendis vindicata, typisque aptioribus longe quam antea unquam excussa ». Commentaria post textum ponuntur. Secundum indicationem quae in frontispitio primi omnium voluminum legitur, haec editio Opera S. Thomae exhibet « partim a Rev. Patre Ioanne Nicolai, ex Ordine Praedicatorum, Doctore Theologo Parisiensi et in maiori conventu Primario Professore, a mendis expurgata et notis marginalibus illustrata, partim ab aliis Patribus eiusdem Ordinis emendata ». Quis autem Summam Contra Gentiles et Commentaria curaverit, non apparet. Huic editioni Commentariorum siglum assignavimus litteram maiusculam N.

Sequuntur duo saecula et dimidium sine nova impressione Commentariorum Ferrariensis, licet durante illo tempore textus S. Thomae pluries recusus est. Tandem Romae, Sumptibus et Typis Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani, annis 1897-1901, publici iuris facta est « Editio novissima, ad fidem antiquioris exemplaris impressa, novoque ordine digesta, cura et studio Ioachim Sestili, S. Th. Doctoris ».

Haec editio ab omnibus praecedentibus in plurimis differt: ratio ipsam ornandi in praefationibus primi et ultimi voluminis exponitur. Totum opus in quatuor volumina distributum est, magnitudinis quam vocant in quarto parvo. Ne voluminum moles et pretium nimis excrescerent, sine textu S. Thomae edita sunt. Paragraphi vel membra Commentarii frequentius divisa fuerunt, novoque stylo typographico distributa, modo romanis, modo italicis litteris adhibitis, modo tenuioribus, modo crassioribus. Ad longiores Ferrariensis disquisitiones tituli praefixi fuerunt. Quibusdam capitulis scholia subiecta fuerunt, et in calce libri tertii adiungitur disputatio de possibilitate et desiderio divinae visionis. Sacrae Scripturae verba ad Vulgatam reducta fuerunt, textu integre exscripto: idem de SS. Patrum testimoniis curatum. Praeter elenchum capitulorum, accessit triplex index: disputationum Ferrariensis; auctoritatum ex aliis operibus S. Thomae depromptarum; rerum et sententiarum. Quarto volumini subiectum est Opusculum Ferrariensis, De Convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum Evangelica Libertate. – Quod ad textum attinet Commentariorum, testatur editor se praecipue usum fuisse prima Veneta, 1524, et ad eius fidem suum textum potissimum exegisse: collatis tamen Parisiensi 1552, Lugdunensi 1567, Romana seu Piana 1570, et alterius Parisiensis 1660. – Editio ornatur benignis litteris Summi Pontificis Leonis XIII, necnon Eminentissimorum Cardinalium Parocchi et Satolli. – Citatur a nobis per siglum S.

Unicus textus authenticus Commentariorum Ferrariensis ille est qui in prima editione, Veneta anni 1524, habetur, quam curavit Frater Iordanes de Brixia. Qui enim primus aliam editionem curavit, Claudius Spinaeus, anno 1552, nullum alium fontem habuit nisi *vetustum exemplar quod penes se extabat*, scilicet ipsam Venetam editionem, quam *emaculare et apparare* satagebat, *singula meditando, et in dubiis doctissimorum virorum iudicio adiutus*. Multo minus succedentes editores aliquod correctorium authenticum habebant. Restabat ergo ut haec nostra editio textum primae editionis exhiberet. Quae tamen, typothetarum incuria mendis fere innumeris scatens, emendatione largissima indigebat. Sed nec in hoc editiones posteriores aliquid adiumenti praebere potuerunt. Claudiana enim, Lugdunensis, Piana et altera Parisiensis, tantum abest, ut textum primigenium emaculaverint, quod ipsum potius magis defectuosum reddiderint. Romana vero ann. 1897-1901, valde inaequalis est: ubi doctus editor totus in suo opere erat, errores detexit et rite correxit; inspicienti tamen clare apparet saepe, immo saepissime, non de alio agi nisi de reproductione materiali editionum praecedentium, erroribus quae in eis sunt iterum impressis.

Ne haec quae diximus gratis asseri existimentur, sexaginta loca subiungimus ex primo et secundo libro desumpta. Ex his in triginta sex locis editio prima errorem habet. Claudiana et Lugdunensis *omnes* hos errores conservat, Piana *omnes praeter tres* (2. 30. 52.), Parisiensis altera *omnes praeter unum*. Romana ann. 1897-1901 undecim corrigit, *viginti quinque* conservat. – Restant viginti quatuor loca in quibus prima editio sine errore legit. Bonam tamen lectionem Lugdunensis *semper* corrumpit, Claudiana et Parisiensis altera *bis et vicies*, Piana *ter et vicies*, Romana recens *septies* (3. 24. 27. 38. 40. 54. 57.).

A: Venet. 1524, ed. prima. – C: Paris 1552, ed. secunda – L: Lugd. 1567, ed. tertia. – P: Rom. 1570, iussu S. Pii V. – N: Par. 1660. – S: Rom. 1897-8.

LIBER I.

1. Cap. 3, II. Cuius substantiam intellectus comprehendit, omnia de eo intelligibilia cognosci possunt. AS.
   CLPN ... omnia *de Deo* intelligibilia cognosci possunt.
2. Cap. 3, V. Pro auctoritate Philosophi advertendum. PS.
   A casu: pro auctoritatem Philosophi advertendum. – CL; *primo* auctoritatem Philosophi advertendum. – N: *primo ad* auctoritatem...
3. Ibid. Hinc Manichaei error exploditur. AC.
   LPNS: *Hic* pro *Hinc*.
4. Cap. 4, III med. Non enim in nobilissimas operationes potest intellectus ... S.
   A pro *potest* siglum falsum *po*ᶜ. – CLPN: Non enim in nobilissimas operationes *potentiae* intellectus.
5. Ibid. Multo igitur minus. – ACLPNS: Multo igitur *magis*.
6. Cap. 5, I, 2 vers. fin. Respondetur quod vis rationis non stat in hoc. AS.
   CLPN: ... quod *via* rationis non stat in hoc.
7. Cap. 5, V, 3 med. per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturae ... sed actum elicitum a voluntate. S.
   A pro *sed*, siglum falsum *s̄m*. – CLPN ... *secundum* actum elicitum a voluntate.
8. Cap. 7 init. primam veritatem ipsi rationi naturali comparat. AS.
   CLPN ... ipsi rationi *naturaliter* comparat.
9. Cap. 10, I fin. quia duplici ex causa diversi arbitrantur vanam esse inquisitionem ... dictas causas removet.
   A pro *dictas*, casu: *dilectas*. – CLPN ... *allatas* causas removet. ... S: *diversas* causas removet.
10. Cap. 11, X, 2. non oportet ut Deus ipse in se consideratus sit naturaliter homini notus. S.
    A pro *homini*, siglum falsum *h'g*. – CLPN ... sit naturaliter *huiusmodi* notus.
11. Cap. 12, IV. in rationibus quibus demonstratur Deum esse. S.
    A pro *esse*, siglum falsum *ēt*. – CLPN ... quibus demonstratur Deum *etiam*.
12. Cap. 15, IV. Si Deus non semper fuit, ergo est eductus de non esse.
    Si om. ACLPNS: vide text. S. Thomae.
13. Cap. 17, II. repellit positionem fatuam David de Dinando. AS (S: Davidis).
    CLP ... David de *Divinando*. – N ... David de *Divinato*.
14. Cap. 20, I vers. fin. Advertendum quod non est contradictio. AS.
    non om. CLPN.

15. Cap. 20, v. nulla virtus infinita est in magnitudine, quia non potest esse nec in infinita ... nec in finita.
A pro *esse,* siglum falsum *eā*. – CLPNS ... quia non potest *eam* nec in infinita etc.
16. Cap. 20, xii. respondet primo S. Thomas, secundo removet quoddam dubium. AS.
CLPN ... secundo *movet* quoddam dubium.
17. Cap. 23, ix. Saracenorum error ... ponentium quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.
ACLPNS ... divinae essentiae *quidditatis.* Vid. post quinque lineas et text. S. Thomae.
18. Cap. 24, ii, ante med. differentia tunc consideratur tanquam omnino extra essentiam generis. S.
A pro *omnino,* falsum compendium *dīno*. – CL ... tanquam *divino* extra essentiam generis. – PN ... tanquam aliquid divisum extra essentiam generis.
19. Cap. 28, i, 2 med. Albedo in abstracto significata accipitur ut illimitata ... et sic ut perfectior seipsa ut est in aliquo subiecto limitata. AS.
CLPN ... accipitur ut *limitata* ... ut est in aliquo subiecto *illimitata.*
20. Cap. 32, i fin. effectus qui non recipit formam similem secundum speciem ei per quam agens agit non potest nomen ... univoca praedicatione recipere.
ACLPNS ... similem secundum speciem *rei* per quam agens agit ... Vid. n. iii init., et text. S. Th.
21. Cap. 42, iii. Sed rerum ordo melius est quantum possit esse.
A pro *quantum,* siglum aequivocum *q̄ᵹ*. – CLPNS ... melius est *quam* possit esse.
22. Cap. 43, xiii, 2 fin. non habet (Deus) diuturnitatem ab alio, sed ipse est sua infinita duratio. AS.
CLPN: ... sed *si* ipse est sua infinita duratio.
23. Cap. 44, vii circa med. intelligitur improprie dictum Commentatoris et extenso vocabulo. AS.
A pro *Commentatoris,* usitatum compendium: *cō̄*. – CLPN: intelligitur improprie dictum *communi* et extenso vocabulo.
24. Cap. 50, vii fin. contra dicentes Deum non cognoscere litem. A.
CLPNS ... Deum non cognoscere *lucem.*
25. Cap. 56, ii circa med. species intelligibiles non causantur per opus intellectus possibilis. AS.
CLPN ... per opus intellectus *potentialis.*
26. Cap. 59, iv. incomplexum, quantum est ex se, non est rei aequatum nec inaequale ... sed bene complexum. AS.
CLPN ... sed bene *incomplexum.*
27. Cap. 59, ix, p. 171. cum definitio talis rei ex diversis sumatur, non est quandoque nota ex specie aliqua prius et immediate a phantasmate causata. A.
CLPNS ... non est quandoque *tota* ...
28. Cap. 62, i. eo quod ens et verum se invicem consequantur.
ACLNPS: eo quod ens et *unum* ... Vid. quae sequuntur in Comm., et textum S. Thomae.
29. Cap. 63, *Quarto.* Motus voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente.
ACLNPS ... nisi a *voluntate.* Vid. text., et infra cap. lxviii, Comm., fin.
30. Cap. 69, vii. omnis virtus quanto est fortior, tanto est magis unita. PS.
A pro *unita,* compendium falsum *ĩfia*. – CLN ... tanto est magis *infinita.*
31. Cap. 69, viii. alioquin intellectus noster esset plurium cognoscitivus quam intellectus divinus. ACNS.
LP ... *non* esset plurium cognoscitivus ...
32. Cap. 70, ii. Si (Deus) non cognosceret vilia ... non intelligeret alia a se. S.
non ante *intelligeret* om. ACLPN.
33. Cap. 71, v med. Intellectus autem divinus non intelligit per speciem quae non sit ipse.
ACLPNS ... per speciem quae *sit* ipse. Vid. text.
34. Cap. 78 init. Secundo loco determinat S. Thomas de modo ex parte voliti se tenente.
ACLPNS: ... ex parte *voluntatis* se tenente. Vid. Comm. cap. lxxvi, init.
35. Cap. 92, iii. Ponitur ergo haec conclusio. ANS.
CLP: Ponitur ergo haec *contra.*

LIBER II.

36. Cap. 1, viii. eadem forma, cum habet esse completum, dicitur forma facta. Ideo, sicut forma facta etc. S.
Pro *ideo,* A casu *Deo.* – CL ... dicitur forma facta deo, sicut etc. – P ... dicitur forma facta *ab eo,* sicut etc. – N ... dicitur forma facta *a Deo,* sicut etc.
37. Cap. 15, i, 3 fin. Oportet quod alia habeant ab ipso Deo esse suum etiam effective.
A(casu)CLPNS ... esse *solum* etiam effective.
38. Cap. 16, vi, 4 med. Ideo nil mirum. A.
CLPNS: Ideo *nimirum.*
39. Cap. 20, vi med. forma sine materia, quae se tota agit. AS.
CLPN: forma *sive* materia ...
40. Cap. 31, *Secundo.* Deus voluntate producit creaturas. A.
CLPNS: Deus voluntarie producit creaturas.
41. Cap. 36, i. necessitas essendi quae est in creaturis ... impossibilitatem non essendi inducit, subiecto iam constituto in esse.
ACLPNS ... om. *non.* Vid. text.
42. Cap. 52, iv, 3. praetermissa responsione quae haberi potest ex Capreolo in Primo. APS (A: ex cap.).
CLN ... quae haberi potest ex *capite primo.*
43. Cap. 53, circa med. Materia autem non advenit composito, immo illi praesupponitur. AS.
CLPN ... non *convenit* composito ...
44. Cap. 54, iii fin. ens sive existens. AS.
CLPN – ens *scilicet* existens.
45. Cap. 73, xi, 2. Ex similibus autem actibus ... fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt.
A pro *reddunt,* falsum compendium: *redeūt*. – CLPNS ... *redeunt.* Vid. text.
46. Cap. 77, iii, 3 vers. med. consequens est ut virtutes sensitivae in homine, praesertim interiores, perfectiora opera faciant quam virtutes sensitivae brutorum.
ACLPNS ... praesertim *inferiores* ...
47. Cap. 79 init. Postquam determinavit S. Thomas de unione animae intellectivae ad corpus, nunc de duratione ipsius animae determinat.
AS ... de duratione ipsius *unionis* determinat. Vid. cap. lvi, Comm., init. – CLPN ... de duratione ipsius *hominis* determinat.
48. Ibid., i. omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.
ACLPNS: omnis substantia *immortalis* est incorruptibilis.
49. Cap. 80–81, v init. Infiniti homines praecesserunt.
ACLPNS ... *processerunt.*
50. Cap. 82, vi. Ponebat tertio animam sensitivam habere propriam operationem.
ACLPNS ... habere *primam* operationem. Vid. text. S. Th.
51. Cap. 83, iv 3. Dicetur fortassis quod neque per naturam neque per violentiam corporibus (animae) uniuntur.
A pro *naturam,* falso compendio: *mām* – CLPNS ... neque per *materiam* neque ...
52. Cap. 91, vi fin. nihil prohibet rem inveniri absque eo quod non est de ratione eius. PNS.
ACL – om. *non.*
53. Cap. 96, iii, 3. de esse vero intelligibili participat (esse imaginabile) hoc quod est esse sine materia.
A pro *vero,* falsum compendium: *n̄o*. – CLN: de esse *non* intelligibili participat hoc quod est esse sine materia. – PS: de esse *non* intelligibili participat hoc quod est *esse materia.*
54. Cap. 96, vii, 2 vers. fin. modus conveniens operationi propriae alicuius est modus sui obiecti inquantum est eius obiectum. A.

CLPNS: modus conveniens operationi *proprius* alicuius est modus sui *subiecti* inquantum est eius obiectum.

55. Cap. 98, XI, 1. poterit (substantia separata) per ipsam (substantiam) omnia a se naturaliter cognoscibilia cognoscere.
A pro *naturaliter,* falsum compendium *m̄aliter*; CLPNS *materialiter.*

56. Ibid., XIII, 3. species intelligibiles angelorum non sunt eorum proprietates essentiam ipsorum naturaliter consequentes.
Iterum A pro *naturaliter* falsum compendium *m̄aliter*; CLPNS *materialiter.*

57. Ibid., XIX med. ratio est excellentia speciei angelicae A (compendio: *ex̄ntia*).
CLPNS ratio est *existentia* speciei angelicae; et paulo infra pro *excellentiam in essendo, existentiam in essendo,* ubi A utitur eodem compendio.

58. Ibid., XXV, 2. rationes autem illas quae probant quod angelus non cognoscat angelum alium per essentiam angeli visi vel videntis, concedimus.
A pro *visi,* casu *nisi.* – CLNPS ... non cognoscat angelum alium *nisi* per essentiam angeli (om. *visi*) vel videntis.

59. Ibid., XXXIII, 1 fin. in uno actu cognoscuntur, immo...
A pro *immo,* casu: *ī m̄o.* – CLPNS: in uno actu cognoscuntur *in modo.*

60. Cap. 101, VIII. Circa id quod hic dicitur, intellectum non simul intelligere ea quae per diversas species intelligit. S.
non om. ACLPN. Vid. text.

Editionibus igitur posterioribus nullum adiutorium praebentibus, alia via procedendum erat ad emendationem primae editionis. Ante omnia in mente tenendae erant natura et occasiones errorum. Fere omnes enim ex confusione litterarum, siglorum et compendiorum oriebantur. Sic *u* et *v*, *d* et *l*, *c t* et *e*, *f* et *s*, saepe confunduntur. Erratis siglis et compendiis, frequenter permutantur, exempli gratia, *sed, sicut, secundum; est, esse, etiam, et, ea; per, prae, pro; materia, natura; non, vero, ratio; qui, quod, quae; videt, videlicet, valet.* Erratur etiam in lineis quae abbreviationes indicant, sive omittendo sive apponendo. Qui vero errores ad huiusmodi non reducuntur, proveniunt vel ex similitudine vocum, v. g. *dictas* et *dilectas* (9), *nota* et *tota* (27), *sive* et *sine* (39): vel ex omissione aut insertione alicuius vocabuli, praesertim negativi. His in mente habitis, in multis recensori aperitur via facilis ad correctionem textus. Ubi vero res obscurior apparet, error detegitur, simul et remedium invenitur, ex ponderatione contextus, vel recursu ad textum S. Thomae in cuius consideratione Commentator occupatur. Utiliter etiam adhibentur alia loca ipsius Ferrariensis in quibus de eadem vel simili materia agitur. Tandem, quando ipse aliquem auctorem citat, textus originalis multum inservit pro errore detegendo vel corrigendo.

Criteriis nunc nunc expositis constanter usi sumus. Ut autem totum nostrum operatum pateat, elenchum exhibemus locorum in quibus lectionem primae editionis correximus. Comparationis gratia, Pianae lectiones adiungimus ubi a nostra differt. Variantes item ultimae Romanae (S) indicamus, limitate tamen ad loca propter A vel P notata. Istarum singulae (APS) ex silentio nobiscum legere censendae sunt. De CLN solliciti non fuimus.

VARIAE LECTIONES IN COMMENTARIIS FERRARIENSIS
IN SUMMAM CONTRA GENTILES S. THOMAE DE AQUINO

A: Editio primaria, Ven. 1524 – P: Editio Piana, Rom. 1570. L: Ed. Lugdun. 1567 – N: Ed. Paris, 1660 – S: Ed. Rom. 1897–8.

LIBER I.

Cap. I.

Num. I, 1. *II Top. c. 1* – II Top. c. VI AS; I Top. c. 1 P. – Variantes in modo citandi non indicamus nisi error adsit.
» II. *cum alia ... agant* – cum ... alia agunt APS.
» III. *in hoc natus sum* – in hac natus sum A.
» » 2. *lib.* II, *cap.* XXIV – lib. II, cap. 23 AS.
» IV. *bene inquit* – bene ait P.
» V, 3. init. *dicitur quod.* – primo dicendum quod S.
» » *secundo tantum modo* – secundo tantummodo AP.
» » 4. *Ex his.* A regulariter habet *iis,* quod P regulariter mutat in *his*; de S non indagavimus. – Non amplius notamus.
» » fin. *est doctrina Aristotelis VI Ethic.* – Pro *VI,* A *VIII.* – S *ex doctrina Aristotelis 8 et hic!*

Cap. II.

Num. II. *verae beatitudinis* – vere beatitudinis P. – Variantes circa usum diphthongae regulariter non notamus.

Cap. III.

Num. II init. *omnia de eo* – omnia de Deo P.
» V. *Pro auctoritate* – A (casu) Pro auctoritatem.
» » *Hinc Manichaei* – Hic Manichaei PS.
» VI versus fin. *IV Sent. d.* XLIX, *q.* XI, *ad 2.* – Pro *Sent.,* sine, A casu. – Item: q. X, ad 2.
Nota. Indicando responsiones in citationibus semper utimur praepositione *ad* (ad 2, ad 3, etc.): A quandoque utitur, quandoque non utitur.

Cap. IV.

Num. II init. *circa obiectum* – circa obiecta P.
» » col 2. *accipi.* – sic accipi P. – Item statim pro *habitudinem,* habitum.
» III med. *potest intellectus* – Pro *potest,* compendium aequivocum A. – P: potentiae intellectus.
Ibid. *Multo igitur minus* – Multo igitur magis APS. – Statim S pro *quae ... remotissima:* quam maxime immaterialem et a sensibus remotissimam.
Num. IV fin. *Isaiae* LIV – P: Isaiae 44.
» VI. *Acquisitio scientiae.* – Acquisitio scientia A.
» X med. *in prosecutione.* – in prosecutionem P.

Cap. V.

Num. I, 2 med. *vis rationis* – via rationis A.
Ibid. *neque* secundo loco – *nec* P. Non amplius notamus.
Num. I, 4. *exterior operatio* – exteriori operatio A. – Huiusmodi errores typographicos facilis correctionis saepe omittimus.
» V. (*de Praed. Sanct.*) *c.* V – c. 4 AS. (et Scotus ed. 1497).
» » 2 *finis naturalis* – finis naturaliter P.
» » 3 *sed actum.* – Pro *sed,* A falsum compendium; P secundum.

Cap. VI.

Num. II fin. *perhiberent* – perhiberet APS.
» IV fin. *operatione daemonis* [*possit*] *esse praestigium* – P: operatione daemonis *esset praestigium* (quod forte praeferendum esset nostrae emendationi). – S: operatio daemonis et praestigium esse possit.
» V. *passum esse* – passum etiam A (falso compend.) PS.

Cap. VII.

Init. *rationi naturali* – rationi naturaliter AP.

Num. I, 1 vers. fin. *Ea autem – autem* om. P; et statim pro *iudicantur*, indicantur.

» II. *quod ipsis est contrarium* – quod de ipsis est contrarium APS.

» IV, 3. *quia secundum* – *quia* om. P.

Cap. VIII.

Num. II. *ad ea quae sunt* – *ea* om. P. – Statim pro *q. 32*, q. 31 AP.

» » pag. 22. *quae tamen non sufficiunt* – qui tamen non sufficiunt AP; qui tamen non sufficit S; vid. text.

Cap. IX.

Num. I fin. *simplex veritas* – simpliciter veritas P.

» II. *tum ... tum.* – cum ... tum P.

Cap. X.

Num. I med. *noscere* – nosce AP.

» » post pauca. *dictas causas* – A casu *dilectas causas;* P *allatas causas;* S *diversas causas.*

» II. *Ver. q. 10* – Verit. q. 4 A.

Cap. XI.

Num. II ante med. *Non inconvenit autem aliquod* – Pro *aliquod*, aliquid PS.

» III, 1 post med. *e converso* – e contrario P.

» » 2. *in q. 10 de Ver.* – in de Pot. q. 10 P.

» IV, lin. 4, P: per se simpliciter per se notam; et l. 5 om. *per se* post *esse.*

» » post pauca. *ut sic, ut importans* – ut sicut importans P.

» V. *sciendum est quod* – *quod* om. APS.

» » med. *repraesentet* – repraesentat P.

» » fin. *sumatur* – summatur A.

» VII. *non autem nobis* – non a nobis P.

» VIII, 2. *duplex* – dupliciter P.

» X init. *sciendum primo.* – Ita AP; S om. *primo.*

» » 2. *homini* – A falsum compendium; P *huiusmodi.*

» » post pauca. *et sic Deum* – et sic Deus A casu, et S.

Cap. XII.

Num. IV. *demonstratur Deum esse* – A pro *esse* falsum compendium, P *etiam.*

Cap. XIII.

Num. VI. *II d. II, q. X ad 2* – pro *q. X*, APS *q. 7.*

» VII, 1 med. *convenire simul* – simul convenire simul APS. – Statim post *Ergo* P add. *etc.* (non amplius notatur).

» » 2 ante med. *non causat in seipso* – in seipso non causat P; et statim om. *localem.*

» » post pauca. *oportet* – sed oportet AP; scilicet oportet S.

» VIII vers. med. *susceptiva autem* – susceptiva aut APS.

» IX post med. *eodem motu diurno moventur* – Pro *diurno* A (casu) PS *divino.*

» fin. *infinita illa corpora* – inf. illa corpore A.

» X post med. *in infinitum – in* om. AP.

» XI, 2 post med. *quod inquit Commentator – quod* om. A.

» XIV fin. *causam* – causa P.

» XV. *secundum quod* – P in aliquibus exemplaribus *secundo;* S *scilicet quod.*

» » post 2 lin. *ab intrinseco* – ab extrinseco P.

» XX, 1 fin. *pro eadem* – per eadem P, per eandem S.

» » 2. *in II Met.* – A falsum compendium *(1 2* pro *in 2);* S 12 Met.; P in 12 Met.

» XXIII. *At circa dicta dupliciter dubitatur* – P in aliquibus exemplaribus (cum L): At dupliciter circa dicta secundo dubitatur.

Cap. XIV.

Num. I fin. *pertractat* om. P.

Cap. XV.

Num. II vers. fin. *omnino est – est omnino* P. Huiusmodi non amplius notamus.

» III, 1 fin. *meliori iudicio* – meliori inditio A.

» » 3 fin. *sub intentione* – sub intentionem P.

» » 5. *si loquamur* – si loquimur P.

» IV. *Si Deus non semper fuit – Si* om. APS.

» VI. *Ergo motus* – Pro *Ergo, Igitur* P. Non amplius notamus.

Cap. XVI.

Num. II post med. *ut aperte constat ... et tamen.* – P om. *ut* atque *et.*

» » fin. *accidentale potest non esse.* – A in margine habet; P om.; S accidentaliter potest non esse.

» III. *et lect. 7 – et* om. P.

» VI post med. *in actum.* – in actu AP.

Cap. XVII.

Num. I. *quia est* – quod est P.

» II. *David* (*Davidis* S) *de Dinando* – ...de Divinando P.

» III. *habetur* – habentur P.

» VII. *praepositio ab* – propositio ab PS.

Cap. XVIII.

Init. *exclusit* – excludit AS.

Num. II. *e converso* – e contrario P. Non amplius notamus.

» VIII fin. A ante *est* pro *quanto* falsum siglum.

» IX med. *elementum.* – elementa P. Et statim pro *potentialitate*, possibilitate.

» X vers. fin. *nihil haberet aliud* – nihil haberet alium P.

Cap. XX.

Init. *ex supposito et natura* – ex supposito ex natura A.

Num. I med. *dicat* – dicit P.

» » vers. fin. *non est contradictio – non* om. P cum LN. Et statim, cum iisdem, pro *inquam*, inquantum.

» IV init. *probant* – probat APS.

» V init. *non potest esse* – A falsum siglum *eā*; PS: *non potest eam.*

» » fin. *sequeretur quod – quod* om. A.

» VI, 2. *ad totum motum – motum* om. P.

» » 4 fin. *de infinitate* – de infinite A.

» » 5 vers. fin. *in textu 43* – in textu 3 AS; in text. com. 29 P; vid. parag. VI, 4.

» VII, 3, l. 6. *aliquod signum* – aliquid signum AP; sed infra in hoc membro bis *aliquod signum* habent.

» IX. *infinito tempore* – in infinito tempore P.

» X, 2. *Respondent quidam* – Respondet quidam P; cf. text., *a quibusdam respondetur.* – Statim pro *comm. 79*, comm. 41 APS. Cf. parag. XIV, 2.

» » 4. *ut dicitur* – ut dicit P.

» XI init. *in finito corpore* – infinito corpore P. – Post pauca pro *non attingitur*, non attingatur AP. Cf. infra in hoc parag.: *Advertendum ... non attingitur.*

» » med. *nihil faciat* – nihil facit P.

» » » *nullo modo – modo* om. P.

» » vers. fin. *faciat in ipso* – faciat in seipso P.

» XII. *removet quoddam dubium* – movet quoddam dubium AP; cf. infra *Secundo removet.*

» XIII, 2. med. *Et universaliter* – ut universaliter P.

» » 3 ante med. *quoddam ... quoddam.* – Bis *quodam* P.

» » » post. med. *potest etiam* – A falsum siglum; PS: *potest esse.*

Num. xiv, 2. *III Phys. et VI* – Pro *et VI,* AS *et V;* P om.
» xv. *Secundo* – Secundae P.
» » 3. *Advertendum etiam* – pro *etiam,* est P.
» » » med. *quod moveat* – quod moveatur APS.
» xvi, 2 med. *propter repugnantiam* – propter repugnantia A; et statim pro *utrique,* utique AS.
» xvii. *duplex effectus* – dupliciter effectus P.
» xviii fin. *ad orientem* – ad oriens APS.
» xix, 1. *non sit perpetuus* – non fit perpetuus AP.
» » 2. *IV Sent.* etc. – pro *q.* ii, q. v AS.
» xx. *non amittere* – non admittere P.
» » *lentescere* – lentesceret AS.
» » *super possibili* – super possibilis AP; super possibile S.
» xxi. *Physicorum* – philosophorum PS (A *ph'orum*). Vid. text., *Naturalium.*

Cap. xxi.

Num. i, 2. *signum* – significatum PS.
» » » med. *quoniam.* – A fals. sigl.; S quia.
» » 3 vers. fin. *accidentia ista recipiantur* – acc. ista accipiantur AS.
» iv vers. fin. *materia quantitate signata* – ma. quan. significata P. – Item v 2, significatam sub quantitate.
» v, 3 ante med. *ad talem* – *ad* om. AS.
» » » post pauca. pro *Pot. q.* ix, P q. 3; et statim om. *Secundum esse... corpore.* Item post 12 lin., pro *ab alio,* ab alia.
» » paulo inf. *transcendenter... transcendenter.* – APS bis *transcendentis.*
» vi vers. fin. *fit forma.* – sit forma P.
» vii med. *ad modum.* – A om. *ad;* S *per modum.*
» viii init. *in materia* – A falsum siglum; P in natura.

Cap. xxii.

Num. i, 1 fin. *aliqua ipso posterior* – aliquid ipso posterior P.

Cap. xxiii.

Num. i. *Ergo nullum est in eo accidens* – APS add. *etc.*
» iv, 1. *non posset* – non possit A.
» » fin. *Et sic in aliis* – An legendum *Et sic in illis?*
» v, 1 fin. *intellectus autem et voluntas* – *et* om. A.
» » 2 fin. *ut idem sit* – ut idem fit P.
» vi fin. *per se. Non est.* – P: per se non. Non est.
» vii, 2 vers. fin. *ad 15* – ad 5 P.
» viii. *e converso* – A falsum siglum; P est e converso.
» ix. *intentiones divinae essentiae superadditas* – Pro *superadditas,* APS *quidditatis.* Vid. text. et infra post 5 lin.

Cap. xxiv.

Num. ii ante med. *identitatem nisi potentialem.* – Pro *potentialem,* A casu *potentiali;* P *potentia.* Cf. init. Comment.
» » statim. *omnino extra essentiam* – Pro *omnino,* A falsum siglum; P *aliquid divisum.* Cf. infra p. 75 l. 2, *nisi per aliquid omnino* etc.
» iv. *prima consequentia* – *prima* om. P.
» v fin. *speciei per ipsam* – speciei per speciem APS.

Cap. xxv.

Num. iv, 3 fin. *essentia non mendicat* – A falsum siglum. – PS *etiam* non mendicat. Vid. loc. cit. ex Cajet., non longe a principio.
» v. *nihil posset esse* – nihil potest esse P.
» » post med. *Differentiam oportet esse* – Differentia oportet esse AS. Cf. text.
» vii, 1 fin. *in expositione* – *in* om. P.
» viii, 2. *rem principaliter significatam* – res principaliter significatam A; res principaliter significata PS.
» viii, 2 med. infra. *sub esse actualis existentiae* – A casu om. *esse;* S sub actuali existentia. Cf. x, 2, *essentiam sub esse.*
» xiii, 2 vers. fin. *V Met. l. 4* – V Met. l. 3 APS.
» xiv post. med. *quasi velit* – quasi velint P.

Cap. xxvi.

Num. vii. *ut Isaiae* – *ut* om. P.

Cap. xxviii.

Num. i, 2. *et vivere per se* – om. P.
» » » med. *illimitata ... limitata.* – limitata ... illimitata P.
» » » statim *In concreto* – *In* om. A.
» » *infimum essendi gradum.* – Hic et infra *infinitum* essendi gradum P.
» ii med. *erit de esse* – erit deesse P. – Et post pauca om. *Ergo* ante *Deus.*
» iii, 1. *esse uniuscuiusque formae* – *esse* om. P.
» iv fin. *et in indivisibili* – *in* om. A; et indivisibiliter S.
» v vers. fin. *mensurantur omnia perfectissimo* – mensurantur omnia perfectissima P.

Cap. xxix.

Num. ii med. *in praedicationibus* – in antepraedicamentis P.
» iv, 1 post med. *In causa autem atque causatis* – Pro *causatis* A casu *causalibus;* S causatibus.
» » 2 post med. *ipsum formam habet* – ipsam formam habet P.
» fin. *pro eo quod est esse* – *est* om. APS.

Cap. xxx.

Num. ii. *quia inquam* – quia inquantum P.
» » post. med. *simplicia significat* – simplicia significant PS.
» iii. *modus supereminentiae quo* – mod. supereminentiae qua P.
» iv. *distinctius* – distinctus A. – Infra pro *substratae substantiae,* substractae substantiae AS.
» vi, 1 ante med. *comment. 25* – comment. 35 P.
» » post. med. *nomine abstracto* – nomine substracto AS; nomine substrato P.
» » *per modum illi inhaerentis* – per modum illi inhaerenti P. – Statim pro *Et sic significatur,* AS significatur et sic, P significatur ut sic.

Cap. xxxi.

Num. iii vers fin. *Pot. q. 7, a. 5, ad 8* – P... ad 2.
» v. *Ergo et nomina* – *et* om. P.
» vi, 1 fin. *significet* – significat APS. Vid. supra, *ut formet... significet.*

Cap. xxxii.

Num. i. *in Praedicamentis* – In Antepraedicamentis P. Ita passim.
» » fin. *similem secundum speciem ei* – sim. sec. speciem rei APS. Vid. text. et parag. iii, init.
» ii, 1 ante med. *res sunt simpliciter idest unite* – APS... idest *unitae.* Cf. infra, col. 2, *perfectionaliter et unite.*
» » 2 fin. *universitate formae* – diversitate formae P. (S bis *universalitate*).
» iii, 1. *cum forma agentis* – cum forma effectus APS.
» v, 3. *text. comm. 10* – A pro *10* relinquit spatium album; P totum omittit; S om. *10.*
» » post med. *quod sit risibilis* – *sit* om. AS.
» vi, 2 fin. *Cum hoc autem stat* – quum hoc autem stat P.
» viii, 1, p. 101. *Sed esse* – scilicet esse P.
» ix init. *eius unitas* – A compendium secundum se aequivocum (*v'itas,* sicut habet ibidem *vnivocum, vnita*); PS *eius veritas.*

Num. IX post med. [*quae conveniunt Deo*] – Om. APS: vide locum apud Scotum.
» X med. *nullam perfectionem* – nulla perfectionem A.

Cap. XXXIV.

Num. I vers. fin. *res nomine significata* – res nominis significata P; et statim pro *ratio nominis, ratio nomini.*
» II init. *de Deo et aliis* – de Deo et de aliis P.
» » post pauca. *prior et perfectior* – A om. *et;* S *prior perfectio.*
» V, 2 med. *scilicet et ipsam* – *et* om. P.
» VI med. *I Periherm* – P lib. 2 cap. 2 *Periherm.*
» VII, 1 med. *de visu corporeo et intellectu* – de visu corporeo et intellectivo P.
» » » fin. *ad unum* – *ad* om. A.
» » 2 med. *sicut et analogia* – *et* om. P.
» IX ante med. *sanum dicitur de ipsa* – ... de ipso APS.
» » vers. fin. *in perfectam et quidditativam cognitionem* – in perfectam quidditatem et cognitionem P.
» XIII, 1 ante med. *in Praedicamentis posita* – P *in Antepraed. posita;* sed statim cum A *in Praedicamentis.*
» » » infra. *ut inferius* – ut superius APS. Vid. cap. seq.

Cap. XXXV.

Num. I med. *voluit determinare* – voluit terminare P.
» V. fin. *in intellectu* – intellectus P.

Cap. XXXVI.

Num. I fin. *praepositionem* – propositionem PS.

Cap. XXXVII.

Num. V fin. *in utraque causalitate* – in utramque causalitatem AP.

Cap. XXXVIII.

Num. I, 1. *quod esse in actu* – Pro *esse,* A falsum siglum: cf. statim, *idest esse in actu,* et text. S. Th. – P *quod est in actu*; S *quod est,* om. *in actu.*
» II. *ad aliquid aliud* – ad aliquid ad aliud A.
» » post pauca. *rationem suscipiat bonitatis* – rationem suscipiat bonitas APS. Vid. text.
» III. *et est confirmatio* – *et* om. P.
» » infra. *Matth. XIX* – Matth. c̅o̅ (falso siglo); P Matth. 10; S *Marco x, 18 et Luca 18, 19.* Vid. text. S. Th.

Cap. XXXIX.

Num. III med. *illud non potest esse* – illud esse non potest esse P.
» V med. *violenta* – violentia P.
» » infra. *ex substrato* – Ex substracto AS; ex subtracto P.

Cap. XL.

Col. 1, med. *unaquaeque res* – unaquaque res A.

Cap. XLI.

Num. II post med. *in illo* – in illa A.
» III fin. *I Reg.* II – A *Exo. 2;* cf. variantes textus S. Th.

Cap. XLII.

Num. II. *distinguantur* – distinguatur A. Vid. text., et hic post aliquas lineas.
» III. *melius est quantum possit esse* – A pro *quantum,* siglum aequivocum. PS melius est quam possit esse.
» » *d.* XLIV – APS d. 4. – Statim pro *earundem,* A falsum compendium.

Num. VI med. *si totalis* – *si* om. P; si totaliter S.
» IX, 2 ante med. *inquantum est hic homo* – *hic* om. APS.
» » » post pauca. *esse hoc signatum* – Pro *esse,* A *etiā* falso compendio; *etiam* PS.
» XI, 3 ante med. *est sibi propria* – est illi propria P.
» » *si Deus hic* – si Deus est hoc P.
» XIV. *Borgona* – Demogorgona N.

Cap. XLIII.

Num. VIII fin. *ad aliquod intelligibile* – ad aliquid intelligibile P.
» IX. *esse concepibile ... esse concepibili.* – esse conceptibile ... esse conceptibili P; esse conceptuale ... esse conceptuali S.
» X, 1 init. *est infinita* – est infiniti A.
» » 2. *q.* LXXVII – q. 27 P.
» XI. *tanta praecise* – tanta praecisa APS. Vid. loc. apud Scotum.
» XII, 1 post med. *aliud agens excedens* – alius agens excedens P.
» XIII, 2 fin. *sed ipse est* – sed si ipse est P.

Cap. XLIV.

Init. *cap.* LXXXIX – APS cap. 88.
Num. I. *oportet ut intelligibile sit intelligens* – oportet ut appetens sit intelligens APS. Vid. text. et infra parag. IX.
» III init. *separatae tamen* – separata tamen P.
» V, 2 fin. *sed illud* – sed illum APS.
» » 3 fin. *actum sic specificatum* – actu sic specificatum P. – Statim A casu pro *volitione, nolitione.*
» VII l. 22. *III de Anima.* – I de Anima APS. Cf. parag. III.
» » ante med. *dictum Commentatoris* – dictum communi P.
» IX. *illinc* – illic PS. – In hoc num. P l. 22 pro *intellectualem* habet *intelligibilem;* et l. 27, 28, col. 2 l. 3, *intellectuales* pro *intelligibiles.*
» XIV. *Formae intellectae in actu* – Pro *intellectae,* A *int'les,* P *intellectuales,* S *intelligibiles.* Cf. n. XIII, et hic post duas lin. *intellectae.*
» XV, 1 med. *illae res.* – AP bis *ille* sine dipthongo.

Cap. XLV.

Num. IV. *et ipsi intelligere* – *et* om. P.

Cap. XLVII.

Num. V. *Advertendum quoque quod* – *quod* om. APS.

Cap. XLVIII.

Init. *primo et per se* – *per* om. P. – Item, I fin., pro *Quod etiam,* Quod autem.
Num. III. *impossibile est* – *est* om. A.
» IV. *quando unumquodque* – quia unumquodque P.

Cap. XLIX.

Num. I med. *de illa re* – *re* om. P. – Et post octo lin. pro *nata sunt sibi,* nata sunt illi.
» III, 4 fin. *respondet* – respondit P.

Cap. L.

Num. II. *inquantum est actu* – inquantum est actus AS. Vid. text.
» V, 3. *significantur* – signantur AP.
» VI, 2. *ex I Metaph.* – *ex* om. P.
» VII. ante med. *in Deo est virtus* – *est* om. AS.
» » fin. *non cognoscere litem* – non cognoscere lucem PS.
» VIII med. *in naturam entis* – is naturam entis APS.
» » vers. fin. *in commento 51* – in com. 52 P.

Capp. LI, LII.

Init. *cap.* LV – cap. 54 APS.
Num. III fin. *Utro modo* – Utrocumque modo P.

Cap. LIII.

Num. I ante med. *aliquod absolutum* – aliquid absolutum P.
» » l. 15 a fin. col. *conceptio ista* – conceptio ipsa P.
» » post 4 lin. *species intelligibilis* – Pro *intelligibilis*, P *intellectualis*. Ita saepius: nec amplius notamus.
» III med. *causa sit* – *sit* om. AS.
» IV post med. *apprehendit* – apprehenditur AP. – Post pauca pro *actu esse*, actum esse AS.
» V init. *Et per consequens nihil est* – *Et* atque *est* om. P.
» » p. 153, l. 5 *quae est species intelligibilis* – *quae est species intellectus* P.
» » vers. fin. *omnia alia videat* – omnia alia videt P.
» VIII init. *quandam intentionem intellectam* – quandam intellectionem intellectam AP. – S: *quamdam intellectionem (intentionem) intellectam (rei intellectae)*. – Cf. text., et supra n. I post med., III fin., V fin., *intentio intellecta*.

Cap. LIV.

Num. II post med. *accipiatur sine alio* – accipiatur sine altero PS.
» V fin. *ut sibi* – pro *sibi, illi* PS. Non amplius notamus. – Post pauca pro *seipsa*, seipsam AP.
» VI fin. [*quod*] om. APS.
» VII. *Qu.* XLVI – A qu. 6; P qu. 96.

Cap. LV.

Init. *cap.* LVII ... LVIII – cap. 56 ... 57 AP.
Num. I post med. *Notatur* – Notandum PS.
» V ante med. *non posse* – non posset A.
» XII, 1. *intuitus eius* – intellectus eius P.
» » 3. *quod plura possint* – quod plura possunt P.
» XIII fin. *etiam auctoritate* – Pro *etiam*, *et* AS; om. P.

Cap. LVI.

Num. II post med. *per opus intellectus possibilis* – per opus intellectus potentialis P.
» III fin. *Eccli.* XXIII – Eccli. 33 P; Eccli. XIII S.

Cap. LVII.

Num. I med. *primo ... secundo* – primum ... secundum PS.

Cap. LVIII.

Num. II med. *sensus propriorum sensibilium* – sensus in propriis sensibilibus PS. Vid. text.

Cap. LIX.

Num. I ante med. *sed illud quod* – sed ad illud quod PS. Vid. text.
» III, 1 fin. *idea nominat* – ideam nominat P.
» IV med. *sed bene complexum* – sed bene incomplexum P.
» » fin. *uno ... altero* – una ... altera PS.
» VI. *supra actum* – super actum P.
» IX, 1, l. 13. *primae operationi* – primae operationis P.
» » » post med. (p. 171) *quandoque nota* – quandoque tota PS.
» » » post pauca. *contingit errare* – contigit errare P.
» X. *ex quo* – ex qua PS.
» XI fin. *per se claudit* – per se clauditur APS. – Statim pro *quod sit aequalis*, quae sit aequalis S.
» XII, 1 fin. *enunciabilia* – enunciabilis PS.
» » 4 post med. *rationes incomplexorum* – rationem incomplexorum P.
» XIII, 1 med. *ipsum* [*autem*] – *autem* om. APS. Vid. paulo inf. *ipsum autem*.

Num. XIII, 2 ante med. *art.* 2 – art. 1 APS.
» XIV ante med. *usque ad compositionem* – *ad* om. A. Vid. text.; et infra hoc parag. vers. fin.
» XV init. *cap.* II. – Cap. III APS.

Cap. LXI.

Init. *ostendit* (l. 1) – determinavit P.
Fin. [*Primae*] *Ioan.* – *Primae* om. AP.

Cap. LXII.

Num. I. *ens et verum* – ens et unum APS. Vid. text.
» » fin. *ad 5* – ad 15 PS.

Cap. LXIII.

Post med. *Quarto ... nisi a volente* – ... nisi a voluntate APS. Vid. text.; et infra, Comm. cap. LXVIII, n. VI fin.

Cap. LXV.

Num. I. Pro *primus*, P primus est; pro *alio modo*, PS alius.
» V. *Quinto.* – Quarto AS.
» » 2 ante med. *diversae virtutes* – diversae virtute P.
» » » post med. *q.* LXXXVI – q. 8 AS.
» » » fin. *ipsum singulare* – ipsam singulariter PS.
» XII, 2, l. 14. *conceptus Sortis* – conceptus Sortes PS.
» XIII, 2 med. *e converso* – e contrario PS.

Cap. LXVI.

Num. VIII ante med. *Moveor autem* – *inde* add. P.
» » infra. *Quod deberet probare* – pro *deberet, haberet* A (casu) PS.
» IX, 1. *d. 19* – d. 20 A.
» X. *fit relatio* – sit relatio PS.
» XI. *d.* XXXIX – d. 29 A.
» XII, 2. *sessio mea* [*futura*] – *futura* om. APS.
» » 3. *Et sic* – Et sicut P. – Statim pro *referretur*, referetur AP.
» XV. 1. [*est*] *quoque similitudo* – *est* om. A; quae est similitudo PS.

Cap. LXVII.

Num. I. *Primo* – Primum P. – Post 6 lin. pro *ex qua*, ex quo AS. – Deinde *Sanctus Thomas* casu om. A.
» XIII vers. fin. *in libro III* – A pro *libro* siglum aequivocum. In hoc tertio P; in hoc tertio libro S.
» XIV, 2. *simul productus* – simul productum AP.
» XV. *quaslibet* – *quamlibet* A casu.
» XXI. *vel, ut a quibusdam dicitur* – velut a quibusdam dicitur APS. Vid. text.

Cap. LXVIII.

Num. III. *est primum* – est principium PS. Vid. text.
» » fin. *d.* XXXVIII. – d. 28 P.
» IV. *Advertendum quod omni agenti.* – Advertendum est quod in omni agenti P.

Cap. LXIX.

Num. VII. *magis unita* – A casu, falso compendio, *magis infinita*.
» VIII. *esset plurium cognoscitivus* – non esset plurium cognoscitivus P. – Item, post pauca, pro *potest*, non potest.
» » fin. *reducibili in actum* – educibili in actum APS. Vid. lin. praeced.
» X, 2. *infinitis non repugnet* – infinito non repugnet P; infinitus non repugnet S.
» » ante med. *ratio repugnantiae* – P repugnantia.
» » post med. *nullam faciat* – nullam faciant AP. – Statim *ex parte:* A om. *ex*.
» XIII, 2. *q.* XIV, *a.* 12 – A q. XIV, a. 14.

Cap. LXX.

Num. II. *non intelligeret* – *non* om. AP.
» IV fin. *vilitas eius* - *eius* om. P.

Cap. LXXI.

Num. I vers. fin. *quod mali* – quod malum. P. Et ult. lin. pro *sit*, fit.
» II. *Ergo etc.* secundo – P om. *Ergo*.
» V, 1 med. *quae non sit ipse* – *non* om. APS. Vid. text.
» » 3. *non sequitur universaliter* – *universaliter* om. P.
» VIII, 4 med. *proprias ideas omnium* – proprias idèas omnis A falso siglo.

Cap. LXXII.

Init. *cap. 88* – cap. 87 AP. – Et post pauca pro *quantum ad quidditatem*, quantum ad qualitatem APS. Vid. Comm. cap. seq., init.

Cap. LXXIII.

Col. 2, l. 3. *Ergo voluntas eius essentia* – Ergo voluntas est eius essentia. PS.

Cap. LXXIV.

Num. II med. *secundum aequalitatem* – secundum qualitatem A.

Cap. LXXV.

Num. I fin. *secundum suam similitudinem* – *est* add. A.
» II. *quantum* – inquantum P.
» VI post med. *sit volitum* – *fit volitum* P.
» VII fin. *Sapientiae scilicet* XI – *scilicet* om. P; S hic om. totum, sed post *sunt* addit *et nihil odisti eorum quae fecisti* (*Sap.* XI, 25).

Cap. LXXVI.

Num. I vers. fin. *quod sine corpore terminato* – quod in corpore terminato APS. Vid. loc. cit. ex QQ. *de Ver.*
» III. *Arguetur* – Arguitur PS.
» IV med. *suppositione non facta* – *non* om. P.

Cap. LXXVIII.

Init. *ex parte voliti* – ex parte voluntatis APS. Vid. Comm. cap. LXXVI, init.
» l. 15. *participant divina bonitate* – participant divinam bonitatem P.

Cap. LXXX.

Init. *cap. 86* – cap. 85 AP; cap. 87 S. – Pro *cap. 83*, cap. 82 AP.

Cap. LXXXI.

Num. I, 1, l. 17. *considerandum* – *est* add. P; S add. *primo* intra uncinos. – Col. 2, pro *isto*, illo P; et infra pro *vult id*, velle id.
» VI. *intelligit se intelligens* – *intelligens* om. P.
» VIII. fin. *scilicet* – ut scilicet P.

Cap. LXXXII.

Num. II, 1 fin. *Triumphator ... non flectetur* – PS inserunt *non parcet et*.
» V, 1 fin. *voluntati determinatae* – A ambig.; voluntati determinate S.

Cap. LXXXIII.

Num. II, 2, p. 232, l. 2. *desiit.* – desit P.
» III, 1 fin. *imminuatur* – minuatur P.
» » 2. *Quol.* IV – *Quol.* V APS. – Infra pro *habebant*, habeant P.

Cap. LXXXIV.

Col. 2 vers. fin. *aut repugnat aut non convenit* – aut non repugnat aut convenit P.

Cap. LXXXV.

Num. I post med. *producunt* – producuntur AS.
» V ante med. *Et quia* – *Et* om. P.
» VIII, 3 med. *Et hic sensus* – Et sic sensus P.
» X, 1, l. 13. *effectus non sequetur* – effectus non sequitur PS.

Cap. LXXXVI.

Num. II. *aliquid bonum* – aliquod bonum P.

Cap. LXXXVII.

Init. l. 7. *quae respondet* – quae respondetur AP; qua respondetur S.
Num. I. *Ergo ... aliorum* – om. P.
» » fin. *non consideretur* – non consideratur P.

Cap. LXXXIX.

Init. l. 19. *Dicuntur autem passiones.* – Dicuntur autem passio P.
Num. III, 3, l. 9. *extra locum ipsius* – extra locum ipsum APS.

Cap. XCI.

Num. I vers. fin. *secundum quid* – secundum quod P.
» II, 2, l. 12. *concupiscentiam ... concupiscentia.* – A casu *concupiscentia ... concupiscentiam.*
» » 3. *in vita intellectuali* – A ambig.; P in vita intelligibili; S in vita intellectiva. Cf. loc. cit. ex Prima Parte, *vitae intellectualis.*
» III vers. fin. *III Sent. d. 29* – Pro *29*, 26 PS.
» IV, 3 fin. *vis unitiva antecedentis* – vis unitiva amantis S. Cf. supra in hoc membro l. 14, *quamvis etiam antecedentis.*
» V fin. *contingit* – contigit P.
» VII, 1. *Prima Secundae q. 25, a. 2* – Pro *a. 2*, a. 1 APS.
» » post pauca, *adaptio*. Ita A, forsitan pro *adaptatio*; cf. loc. cit. ex I.ª IIª, ubi pluries occurrit vox *aptitudo*. – PS *adeptio.*
» VIII, 1. *contingit* – contigit PS.
» » 2. *et ut patet* – *et* om. P.
» IX. *Prov.* IX – Prov. X AP; Prov. VIII S; cf. text. et varr. – Pro *Ier.* XXXI, *Ier. 3* AP.

Cap. XCII.

Num. II. *cap.* XCIV – cap. 93 AP. – Ante med. pro *differat*, differt A.
» III, 1. *haec conclusio* – haec contra P.
» » 3 vers. fin. *q.* CLV – A ambig.; q. 115 PS.
» IV, 1. *Mich.* VI *Quaerite mansuetum, quaerite bonum.* – P: Sophoniae II Quaerite iustum quaerite mansuetum.

Cap. XCIII.

Num. II. *Sap.* VII – Sap. 10 AP.
» » med. *Voluntas divina ad alia* – P: voluntas divina in his quae sunt alia ab ipso. S om. *ad alia.*
» III med. *secundum antiquam translationem.* – Ita APS: A forte casu *antiquam* pro *aliam.* Cf. text. et var.
» IV, 3, l. 6. *aequalitas simpliciter* – Aequalitas similiter A, falso siglo (quod passim occurrit).
» » » post. med. *inter praemia* – inter merita AP.

Cap. XCVI.

Num. IV. *respondet* – respondetur PS.
» » vers. fin. *art. 4* – art. 14 PS.

Cap. XCVII.

Num. III. *Tertio huius* – Secundo huius APS.

Cap. XCVIII.

Num. I. *II de Anima, text. 37* – Pro *text. 37*, A text. 16 (forte casu pro 36); S text. 16, al. 73; P om.

Cap. c.

Num. II, 3. *in ipsa recipiatur materia* – pro *ipsa*, APS *ipso.* – Statim *circa quam est operatio,* ubi A casu om. *est,* S circa quam operationis.

Cap. CI.

Num. I. *ne sit infinitus desiderii motus* – *desiderii motus* om. A; cf. text. et infra in fin. num. *ne talis motus desiderii sit infinitus.* S ne sint in infinitum (om. *des. mot.*).

Cap. CII.

Num. III, 3 fin. *quoniam* – quod P.
» IV, 2. [*qu*[a] *3*] – om. AP.
» VI, 1 med. *comprehendit* – comprehendat P.
» » 2 med. *in re apprehensa* – in re apprehensiva A.
» » » fin. *delectationem* – delectionem A. – *Amen* om. P.

Casu omisimus quod in A sequitur: Explicit interpretatio in primum librum contra Gentiles sancti Thomae de Aquino etc. – S om. *etc.* – P totum om., sed habet: Libri Primi Finis.

LIBER II.

Cap. I.

Num. I ante med. *Ex modo* – Quia ex modo P.
» II. *qualitas virtutis* – qualitas operationis AS. Vid. text., et fin. huius num.
» » post pauca. *distincta* – distinctam APS.
» III, 4 fin. *in omnibus.* – PS textum complent.
» IV, 2. *An dicat* – Aut dicat P.
» » » vers. fin. *in infinitis prope locis* – Pro *prope,* A falsum compendium; P *proprie.*
» VI. *denominari aliquid ab eo* – *ab* om. A.
» » post med. *non differt immanens a transeunte* – Pro *non differt,* A casu *non debet.* – PS sic legunt: non debet immanens a transeunte denominari.
» VIII med. *Ideo* – A casu *Deo.* P *ab eo.*
» IX, 1 ante med. *inhaerere* – in inhaerere PS. – Post l. 7. [*quod*] om. APS. – Paulo infra pro *actionis,* actioni A.
» X, 2 med. [*a*] *nobis* – *a* om. APS.

Cap. II.

Num. I post med. *pulcritudo* – A casu *pulcritudine.*
» II. *qu.* IV. – qu. 92 P.
» IV, 2. *duplex sit* – duplex fit P.

Cap. III.

Lin. 13. *Qui aut ignem* – Qui autem ignem AP; Sed aut ignem S.
Post pauca, pro *ignoratur,* ignorant P.
Col. 2. post med. *sit de necessitate* – sic de necessitate AS.

Cap. IV.

Num. II, 3 med. *rationibus obiecti* – rationibus obiectis P.
» III, 1 med. *qui facilius* – quia facilius AP.

Cap. VI.

Num. I. *ut exponat* – ut exponit P.

Cap. VII.

Lin. 10, 11. [*Ergo . . . actu*] – Om. AP. Item S, sed notiunculam adiungit.
Fin. *superius hoc ostendit* – Inferius hoc ostendet APS.

Cap. VIII.

Col. 2, l. 10. *quarum . . . earum* – quorum . . . eius A; quarum . . . eius S. – Pro *substantia,* substantiae P.

Cap. IX.

Num. I, 2 med. *ratio identificationis medio* – ratio identificationis a medio PS.

Cap. X.

Num. I, col. 2, l. 1. *Pot. q. 1, a. 1 – q. 1* om. AS.

Cap. XI.

Num. V, 2 prope fin. *eo quod* – ab eo quod P.
» VI, 2 fin. *denominantur* – denominatur AS.

Cap. XII.

Num. IV fin. *referebatur* – reffcretur A; referretur S.
» V, 2 med. *cum non sint* – cum non sit A. – Post pauca, *et inconveniens est,* P om. *et.*

Capp. XIII, XIV.

Num. II med. *in altero existentem* – in altero existente APS.
» IV. *aliter quam sit* – aliter quam sic AS.
» V. *Ex hoc enim quod* – Ex hoc enim quia A.

Cap. XV.

Num. I, 1 med. *duabus candelis* – duobus candelis AS.
» » 3. *habeat tres* – *angulos* add. P. Item II 3 post *habere tres* (supra tamen, n. I, 1, omittit).
» » » fin. *esse suum* – esse solum APS.
» II, 2. *advertendum* – est advertendum P.
» » 3 vers. fin. *non excedere* – non excederet A.
» » 4. *in I Post* – *in* om. PS.
» III, col. 2, l. 7. *Oporteret* – Oportet P.

Cap. XVI.

Num. III, 2 post med. *moventium seipsa* – viventium seipsa A.
» V, 1. *Consequentia nota* – *est* add. P.
» VI, 4 med. *nil mirum* – nimirum PS.

Cap. XVII.

Num. I. *In creatione autem* – Pro *autem* A falso siglo *etiam.*
» II, 2 vers. fin. *nunc et prius* – P bis *nunc quam prius.*
» III, 2. *mentem Aristotelis* – de mente Aristotelis P.

Cap. XVIII.

Num. I fin. *non est mutatio* – *non* om. APS.
» III, 4. *referretur* – AS bis *referetur.*
» IV. *ad Creatorem* – P *a Creatore;* et infra *dependet a creatura.* Habet tamen eodem num. *dependere ad Deum.*
» V, l. 20. *sed seipsa* – sed ipsa AS. Cf. paulo supra.
» VI, 4 fin. *nullum accidens consequatur* – nullum accidens non consequatur APS.
» VII. *ad alias res* – *res* om. P. – Infra, *ad terminum relatione referri,* P ad terminum relationis referri – Statim pro *referretur,* A ambig.; P *referetur.*

Cap. XIX.

Num. II, 2 med. *esse alterius formae* – esse alterius forma P.
» III. *Antecedens vero probatur* – Consequentia vero probatur AP.

Cap. XX.

Num. III, 1 fin. *text* [*12*] – *12* om. A; PS. om. totum.
» VI post med. *forma sine materia* – forma sive materia P.

Cap. XXI.

Num. IV ante med. *ostenditur* – ostendetur P.
» V, 2 ante med. *secundum quod ens* – Pro *secundum* A falsum siglum. S sed quod ens. – Statim pro *quod est,* qui est P.
» VII, 2 post med. *modum agentis* – motum agentis PS.
» XIII, 2 vers. fin. *inveniretur* – invenietur AS.
» XV, 2. *negare* – negaret P.

Num. xv, 3 med. *ab omnibusque distinguatur* – A pro *que* falsum siglum. S ab omnibus quod distinguatur; P quo ab omnibus distinguatur.

Cap. xxii.

Num. i, 2 vers. fin. *Ideo sicut* – A (casu) et S add. *sic.*
» ii, 1. *non includunt* – *non* om. P.
» 2 post med. *Sortem esse ... Sortem esse album.* – *Sortis esse* PS ... *Sortis esse album* S.
» iii fin. *Ideo* – A falsum siglum; PS quod.
» iv, 3. *potest creari* – quod potest creari P.
» viii, 2 med. *est ... nihil* om. P.

Cap. xxiii.

Num. i post med. *ad determinatos effectus* – AP bis: ad terminatos effectus.
» ii post med. *aequale ... aequale ... aequalem* – P ter *similem*; S secundo loco *aequale sibi.*
» iii, 2 med. *res artificiata habet* – artificiata habent P.
» vii med. *huius voluntatis* – unius voluntatis P.

Cap. xxv.

Num. ii, 3, l. 7. *non fuisse* – non fuisset A.
» » 4. *Sortes currit, est* – Sortes currit, et P.

Cap. xxvi.

Num. ii. *a Deo procedere* – a Deo produci PS.
» iv vers. fin. *per Psalmum* – per Psalmistam dicentem P.

Capp. xxviii, xxix.

Num. i, 1 vers. fin. *ut in rebus humanis apparet* – ut in rebus humanis appareat P.
» iii bis (col. 2). *Per haec* – Per hoc PS.

Cap. xxx.

Num. vi, 2. *quod virtus semper essendi* – Pro *quod*, A(casu)P *et.*
» » 3. *non fit* – non sit P.

Cap. xxxi.

Pag. 343 b. 1. *voluntate* – voluntarie PS. Vid. text.

Cap. xxxiii.

Fin. *sequatur* – sequitur APS.

Cap. xxxv.

Num. ii, 3 vers. fin. *effectus aeternus* – affectus aeternus P.
» vi, l. 8. *in se* – in re P.

Cap. xxxvi.

Num. i, 1. *impossibilitatem non essendi* – *non* om. APS. Vid. text.

Cap. xxxvii.

Num. iii fin. *aliquod subiectum* – aliquid subiectum APS. Vid. text. S. Th. cap. xxxiv (p. 348 a 12).

Cap. xxxviii.

Num. vi, 1, l. 10. *Tunc sic* – A Tunc sit.
» » 2 post med. *terminentur* – terminetur P.
» » 3. *per modum* – P bis *per motum.*
» » » vers. fin. *terminantur* – terminatur APS.

Cap. xxxix.

Num. i med. *non est a casu* – non est casu P.

Cap. xli.

Num. iv, 2 fin. *substrati* – substracti A.

Cap. xliii.

Num. i vers. fin. *praesupponere* – supponere P.
» ii med. *magis imperfecti* – magis perfecti APS. Vid. text.

Num. iii fin. *subdit.* – subdidit PS. – Statim, pro *omnia,* A falsum compend., P *omnino.*

Cap. xlvi.

Num. ii, 3. *idem quod intellectus* – idem intellectus P.
» » » med. *principalis ... principalis* – PS bis *principales.*
» iv ante med. *ostendit* – ostendet P.

Cap. xlvii.

Num. iv. *q. xviii, a. 3* – Pro *3,* APS *9.*
» vi post med. *Potest tertio responderi* – Potest secundo responderi APS.
» » fin. *libere* – liberae APS. – Statim *vel* om. P; et pro *sensibus,* sensibilibus.
» vii. *VIII Phys.* – *in* praemittit P.
» » infra. *esse moveri et non moveri* – A pro *esse* falsum siglum; PS *etiam.*

Cap. xlviii.

Num. i, 1. *primo sic* – *sic* om. P.
» » med. *quod iudicio agant* – quod sola iudicio agant APS.

Cap. xlix.

Num. iii, 3 med. *qua est talis forma* – quae est talis forma PS.
» iv, 2, l. 9. *corpus finitum* – corpus infinitum AP.

Cap. l.

Num. i fin. *immaterialem* – immateriale A.
» ii, 2 fin. *eadem ratione sequitur* – eadem ratione sequatur PS.
» 3 vers. fin. *pure et totaliter* – purum et totaliter APS.

Cap. lii.

Num. iii, 1. *differret* – differet A. Vid. text.
» iv, 3 ante med. *in Primo* – *in* om. PS. – Statim, *si esse causatum,* A pro *esse* solitum falsum siglum *ēt* (*etiam*).
Num. vi. *Tertia* – Secunda AP.
» x, 2. *Ad dubium* – Ad secundum dubium S.
» » » post med. *sufficit* – sufficiat A.
» » 3. *q. 50* – AS q. 51.

Cap. liii.

Col. 2, l. 8. *non advenit* – non convenit P.
Infra *ut significat esse* – ut significans esse P.

Cap. liv.

Num. iii fin. *sive existens.* – A pro *sive* siglum ambiguum; P *scilicet existens.*

Cap. lv.

Num. i, 3, p. 395 l. ult. *Ergo etc.* – *Ergo* om. P.
» » » p. 396 l. 3. *quod sit* – quod fit P.
» iv, 2. *ut distinguitur* – ut distinguit P.
» v fin. *q. 50* – q. 55 A.
» vii vers. fin. *quod unum sit* – *quod* om. A.
» viii, 2 post med. – *cui non convenit* – *non* om. AS.
» x, 2 vers. fin. *eandem esse* – *eadem esse* A casu.
» xi, l. 6. *primae potentiae* – *potentiae* om. P. – Item post duas lin. pro *corruptibile,* incorruptibile.
» xii, 3 ante med. *compositam* – compositum A.
» xviii, 1 fin. *aliquod certum tempus* – aliquid certum tempus A.
» » 2 med. *non est enim* – *enim* om. P.
» » » fin. *ad appetitum intellectualem* – ad appetitum intellectualiter A casu.

Cap. lvi.

Init. l. 13. *cap. 86* – cap. 85 APS.
Num. i, l. 4. *Substantia intellectualis* – Substantia immaterialis APS. Vid. text.

Num. II, 3 fin. *cap. 5* – cap. 9 AS; cap. 4 P.
» IV, l. 9. *fit* – fitque P.

Cap. LVII.

Num. II med. *est falsum* – *est* om. A.
» III, 3. *Tertio* – in Tertio PS.

Cap. LVIII.

Num. II fin. *non comparetur* – non comparatur PS.
» VII, 2 fin. *ubi ponantur* – ubi ponuntur P.
» IX fin. *non sentiat* – non sentiatur AP. Vid. text.

Cap. LIX.

Num. I ante med. *Quia Aristoteles* – Quia sic Aristoteles P.
» III, 3, l. 10. *forma habens* – formam habens P.
» IV med. *Et arguitur* – *Et* om. PS.
» V, 3 med. *quam responsio ponit* – Pro *responsio*, A casu et S *responsionem*, P *respondendo*.
» VI fin. *omne operans* – omne corpus APS. Vid. text.

Cap. LX.

Num. I, col. 2, l. 7. *etiam antequam* – et antequam APS.
» » fin. *componant* – componat AS.
» VII, 1. *non est continuatio* – *est* om. AS.
» VIII. *cogitativae* – cogitativa P.
» » ante med. *etiam ultima consequentia* – et ultima consequentia APS.
» » fin. *text. 17* – om. P.
» IX, 3 med. *inter quae* (AS) – Lege potius *inter quas* cum P; cf. n. XIII, 4, fin., *rerum quas*, ubi iterum AS *quae*, P *quas*.
» XI. *text. 34* – om. P. – Et infra post med. pro *tali intellectu*, tali intellectui. – Vers. fin. pro *non sunt*, non sint A.
» XIII, 2 ante med. *specie intelligibilis* – specie intelligibili P.
» » 4, l. 5. *cognoscunt* – cognoscant PS.

Cap. LXI.

Num. I. *Et primo* – *Et* om. PS.
» » post med. *definiendo animam* – definiendo animae A. – ἡ bis om. P. – Infra φανερήν A.
» II. *I de Anima* – III de Anima P.
» III, 1. *primo et per se* – prima et per se AS.
» » 3, l. 4. *non dubitet* – non dubitat P. – Item statim pro *intellexit*, intellexerit.
» » vers. fin. *ex operationibus* – APS *ex operibus*.

Cap. LXII.

Num. I fin. *videbatur* – videbitur AP.
» IV med. *anima praeditum* – anima praedictum AS.
» V fin. *in materia habent* – in materia habet APS.

Cap. LXIV.

Lin. 6. *Dicaearcho* – Dinarcho PS.

Cap. LXV.

Num. II, 1 fin. *componunt* – Corrige in *componuntur*.
» » 5 fin. *esse realiter* – Pro *esse*, A falso compendio *esset*. Item n. III, l. 4, pro *esset*, falso compendio *esse*, quod PS conservant.
» IV, 3, l. 8. *anima animalis* – A pro *animalis* falsum compend. – PS *anima materialis*.
» VI, 2. *toto enim patiente* – corpore enim patiente P.

Cap. LXVI.

Num. I, 1 med. *appropinquato* – appropinquare P.
» IV, 2. *textus 138* – AS text. 38.
» V post med. *etiam commento* – Ita A (compendio) PS, sed pro *etiam* legendum potius *et*, pro quo A falsum compendium.
» » fin. *eae operationes* – pro *eae*, P *istae*.

Cap. LXVII.

Col. 2, l. 3. *III de Anima* – II de Anima PS.

Cap. LXVIII.

Num. III. *et* ante *in Quolib.* om. P.
» V. *sit tamen* – sic tamen PS.
» VI, 2. *q.* XC, *a 2* – q. XC, a. 3 APS.
» » 3. *illo modo primo* – illo primo modo P.
» VII, 3, l. 3 *esse existentiae* – esse existentia P.
» VIII, 1. *Tertia ratio* – Secunda ratio AS. Cf. supra n. II. – Item infra in hoc numero, membro 3, pro *tertiam*, secundam APS. – Ubi, l. 8, *aut supremo scilicet*, pro *supremo* primo P.

Cap. LXIX.

Num. III med. *sed potentia* – scilicet potentia P.
» IV, p. 449, l. 8. *quod simplicitas* – *quod* om. AP; S *cum simplicitas*.

Cap. LXX.

Init. *ut formam* – *ut* om. A.
Num. I post med. *scilicet caelum* – sicut caelum APS. Vid. text. 450 a 20.
» » post pauca. *de numero corruptibilium* – de numero incorruptibilium APS. Vid. text.
» II vers. fin. *esse immobile* – Ante *esse*, A repetit *oportere*.
» IV, 3 fin. *alias* – alia P.
» V, l. 12. *quem sine labore* – quod sine labore P.

Cap. LXXI.

Num. II init. *per potentias* – per potentiam P.
» VI, 1, p. 455 l. 1. *coincidit* – concidit P.
» » 3 fin. Post *formam imperfectam* PS repetunt *in materia*.
» VII, 2 vers. fin. *licet simpliciter*, licet similiter APS.

Cap. LXXII.

Num. IV. *art. 4 ad 16* – Pro 16, 5 AP.

Cap. LXXIII.

Num. I. *quod illud intelligendum est* – *quod* om. PS.
» III fin. *quod intellectus* – et quod intellectus P.
» VII, 1 fin. *Praeterea* – Propterea P.
» X, 2 fin. *Metaph.* om. A.
» XI, 2, l. 8. *similes etiam actus reddunt* – Pro *reddunt*, A casu et PS *redeunt*.
» XII, 1. *Ergo nullas species* – Ergo nulla species P.
» » 2 ante med. *non ageret ab aeterno* – A casu pro *ageret*, agere. S. legit: Si enim voluntarie et libere ageret, posset non agere ab aeterno.
» XIII, 3. *secundum Aristotelem* – *secundum* om. A; S ab Aristotele.

Cap. LXXIV.

Num. III vers. fin. *causari formas* – causare formas APS.
» IV vers. fin. *Ultimo arguitur quia* – Pro *quia*, PS quod. – Statim pro *dictu*, dictum AS. – *text. 32* om. P.
» » fin. *in sensum* – *in sensu* P, sed statim *in intellectum*. – Item pro *intelligentia*, intelligibilia.
» VI. *art. 20* – Pro 20, AS 2.
» VII, 1 init. *particulari* – particularis PS.
» » » vers. fin. *in potentia partis sensitivae* – *in* om. P.

Cap. LXXV.

Num. IV, 3 init. *habens esse in hoc* – habens esse scilicet in hoc PS.
» » » infra. *habeat esse* – habet esse AP.
» VII, 4 init. *considerat* – considerant P.
» XI, 2 post med. *Verit. q.* XI – A: *Verit.* q. XII.
» XII, 2 vers. fin. *quo modo* – secundum quod P.

Cap. LXXVI.

Num. V post med. pro *antecedente*, P *ante*.
» VI, 1 vers. fin. *naturalem effectum* – naturale effectum A.

Num. vii ante med. *exemplo* – et exemplo PS. – Statim A, *iis... his*; PS *his... his*.
» ix, 2 init. *per cogitativam* – per cognitionem APS. Vid. ante lin. 4 *cogitativae*. Text. S. Th. in ed. A hab. bis *cogitationem*; cf. xx b med.
» » » med. *in intellectu* – *in* om. A.
» » » vers. fin. *agentia naturalia* – *et* praemittunt PS, quod in A non est nisi numerus 2 pertinens ad partem pag. quae exhibet text. S. Th.
» x, 1. *ulterius* – alterius AS. Forte legendum *ulteriori*.
» » 3. *II Sent. d.* xii – Pro xii, 13 APS.
» xi ante med. *VI Metaph.* – VII Metaph. PS. – p. 486 l. 2, *in intellectu*, A om. *in*.
» xv init. *in ipsa... in ipsa* (sc. in natura humana, vid. text.). – S *in ipso* bis.
» » fin. *producetur* – produceretur PS.
» xix, 1 vers. fin. *sit in actu* – fit in actu PS.
» » 3 fin. *intrinsecum* – extrinsecum AP.

Cap. lxxvii.

Num. iii, 1 fin. *II de Anima* – *III de An.* APS. (Item infra cap. 78, i, 3 fin.).
» » 3 ante med. *praesertim interiores* – praesertim inferiores APS.
» iv, 1. *Quarto d. 1, q. 1, a 4*. – A om. *1* post *q*.
» v, l. 4. *luminativum* A. – Post pauca, *Dicunt secundo quod*, P om. *quod*.
» vii med. *agentis in intellectum* – agentis in intellectu P.
» ix, l. 1. *phantasma* – phantasmata. AS.
» » post med. *repraesentant phantasmata* – repraesentant phantasma A; repraesentat phantasma P. Vid. text.
» » vers. fin. *videtur* – *videntur* P.
» x, fin. *qui faciat* – A siglum falsum pro *qui*; P *qui facit*; S *ut faciat*.

Cap. lxxviii.

Num. i, 3 fin. *II de Anima* – III de An. APS. (Vid. supra in hoc elencho lxxvii, iii, 1).
» iii ante med. *intelligens in actu* – *est* praemittunt PS. – Vers. fin., *principium* [*passivum*], APS om. *passivum*.
» vi, 3. *Dicit secundo* – Dixit secundo APS.
» » » ante med. *non praecedit ipsum in eodem duratione* – *ipsum* om. P; pro *eodem*, *eadem* PS.
» » » infra. *etiam non est* – iam non est A casu et PS.

Cap. lxxix.

Init. *ipsius animae* – ipsius unionis AS; ipsius hominis P. Cf. Comm. cap. lvi init. – Post pauca, *tractat* om. P.
Num. i, 1. *omnis substantia intellectualis* – omnis substantia immortalis APS.
» iii, 2 fin. *cum illud sit* – *illud* om. P.
» » 3. *formaliter sumpta* – formaliter sumpto AS.
» vii med. *ut si est anima talis* – ut si est est anima talis APS. Vid. text.
» viii, 1. *VIII Phys. l. 12* – PS in 3 de Anima l. 10. –
» » » infra pro *exponendis*, ponendis APS.
» x init. *text. 21* – text. 22 A. – Pro *prospectiva* statim et infra, lege *perspectiva*. – Pro *textu 18*, P in text. 18.
» xi vers. fin. *Ergo est* – *Ergo non est* P.
» xii, 1, l. 5. *quod hoc* – quod haec P.
» » 2. *hoper* – PS graece scribunt. – Infra pro *apposita*, opposita A.
» » 3. [*Propter*] *quod*. – *Propter* om. APS.

Capp. lxxx, lxxxi.

Num. i bis med. *unumquodque* – *et* praemittit P.
» v, 1. *infiniti homines praecesserunt* – infiniti homines processerunt APS.
» » fin. *lect. 8* – lect. 7 APS.

Num. vi, 3 med. *quod haec sunt* – quod haec sint PS.
» x ante med. *in corporis organis* – in corporeis organis PS.
» xii, 3. *tertium dictum* – tertium dubium AP.
» xiii, l. 12. *impassibile* – impossibile APS.
» xiv med. *nota causalis* – nota casualis A.
» » infra. *impassibilitatem* – impossibilitatem P.
» xv, 2 fin. *Et ad eius* – quod ad eius P.
» xix, 2 fin. *Incorruptibile vero quod est* – Incorruptibile vero quod nunc est P.

Cap. lxxxii.

Num. ii fin. *a corpore separata* – a corpore separato P.
» iii, 1 fin. *Prima* – A casu po[a]; S *de Pot.* et retinet q. xiv, 2 ad 3.
» iv, 2 post med. *sit intelligibilis per modum* – Pro *sit*, *fit* P.
» v, 1. *Tertio* – APS *Secundo*, et infra pro *Quarto*, Tertio.
» » 2. *ex I Ethicorum* – ex X Ethic. S.
» » » fin. *Gen. IX* – Levit. 17 PS. Cf. text. et var. – Statim pro *anima illius*, anima enim omnis carnis PS; post *sanguine* S add. *est*.
» vi vers. fin. *propriam operationem* – primam operationem APS.
» vii, 3 med. *elevatum* – elevatam AP.
» xii, 1 med. *exequenti* – ex sequenti P.
» » 2 fin. *imperare* – impetrare A casu.
» » 4 vers. fin. *secundum modum* – secundum motum PS.

Cap. lxxxiii.

Init. *in capite* – *in* om. PS.
Num. iv, 3. *neque per naturam* – A falsum siglum; PS neque per materiam.
» » 4 fin. *serviet minori* – serviret minori PS.
» v, 1. *propter propositionem* – Pro *propter*, *per* A casu et PS.
» vi, 1 init. *veluti carcer* – veluti carceri PS.
» » infra. *potest intelligi* – potest dupliciter intelligi PS.
» vii, 1 fin. *innaturale* – P *innateriale* (sic).
» viii med. *a. 6* – APS *a. 5*. – Statim pro *Advertendum*, Attendendum PS.
» ix, 2 init. *superioris ordinis* – superioris ordine A.
» » » fin. *esse naturalem* – esse naturale APS.
» xii, 2 ante med. *non esse simul* – *non* om. APS.
» » post med. *proprias eorum rationes* – proprias earum rationes APS.
» » 3, l. 1. *principiorum* – A siglum ambig.; primorum PS.
» xiv fin. *Quol.* xi *q. 6* – Pro q. 6, PS. q. 2.
» xv, 2 fin. *proprium et adaequatum* – *et* om. PS.
» xvi, 2 vers. fin. *illud nunc teneret*. – illud hoc nunc teneret A.

Cap. lxxxiv.

Num. ii, 2. *Secundus est quod fundetur* (sc. veritas enuntiationis) – ... fundentur S. – Item post undecim lineas.

Cap. lxxxvi.

Num. i ante med. *etiam innuit* – A pro *etiam* falsum siglum, PS om.
» iii, 3 fin. *in uniri* – *in* om. PS.

Cap. lxxxvii.

Num. 5. *et eius perfectio* – *et* om. PS.

Cap. lxxxix.

Num. i, l. 14. *nisi organizato* – nisi organinizata PS.
» iii. *in quaestione adducta* – in qu. 118 PS.
» vi ante med. *quia habent sub se* – *quia* om. PS.
» » post 14 lineas, *secundum naturam*, – A falsum siglum, PS secundum materiam.

Num. vii, 2 *per quam.* – A om. *per*, et pro *quam* habet falsum siglum *qūe.*
» viii fin. *sint motus* – sit motus PS.
» x, 2 med. *necessitans* – A casu *necessitas.* PS necessariae. – Item n. xii med., A *necessitas,* PS *necessaria.*
» xi, 2 init. *praecedunt* – procedunt P.
» » » vers. fin. *Ad secundam* – Ad tertiam PS.
» » » infra. *probatur quod non praecedunt* – Pro *praecedunt,* sequuntur APS.
» xii fin. *quoniam* – *quod* PS.
» xiv, l. 7. *ostenditur* – ostendit PS.
» » infra. *Potentia ubi supra* – PS in de Pot. q. 3, a. 9.
» xvi, 1, l. 5. *sic enim* – sicut enim PS.
» » 2 post. med. *et illa remanent* – A casu *et illa remaneat.*
Vers. fin. *consequitur* – sequitur PS.

Cap. xc.

Num. i init. *hoc sub dubio* – hoc loco sub dubio APS. Vid. text.
» iii, 2. *Et anima* – Sed anima PS.
» » 3 fin. *aliquod corpus* – aliquid corpus A.
» v init. *in animalibus* – A casu *animabus.*
» vi ante med. *ex seipsa* – ex seipso PS.

Cap. xci.

Num. i, l. 12. *prius est quod per se* – prius est eo quod per se PS.
» iv, 1, l. 5. *eadem ratione* – ac eadem ratione PS.
» » 2 *Verit.* – PS et de Verit.
» vi, 2 ante med. *non consequitur rationem* – non consequitur ratione APS.
» » » col. 2, l. 2. *sumptam . . . limitatam* – sumptam . . . limitatum APS.
» » » post pauca. *secundum propriam rationem acceptam* – Pro *acceptam,* accepta APS; cf. infra *consideratam.*
» » » fin. *absque eo quod non est* – *non* om. A.
» viii. *habuerint . . . incoeperint* – habuerit . . . incoeperit PS.
» ix med. *zuccaro* – PS saccaro.

Cap. xcii.

Num. i. *aut qui deprehendi possunt* – pro *aut, et* PS.
» iv, 2. *II Caeli* – *I Caeli* A.
» » med. *ut ab ipsa dependeat* – *ab* om. APS.
» vii, 1, p. 561. *secundo* – secundum PS.
» » 3. *per particulariores intelligere* – *per* om. PS.

Cap. xciii.

Num. iii, 1. *infinitas esse in actu* – *esse* om. A.
» » 2 med. *cum Aristotelis mente teneri* – Pro *teneri,* tenere PS.
» iv, 2, l. 8. *Et sicut* – *Et* om. PS.
» vi, 3 post med. *et VII et XII* – Primum *et* om. PS.
» vii, col. 2. *in Ench. cap. 17* (forse corrigendum in 27). – Om. P; pro 17, S 28.

Cap. xciv.

Num. i. *secundum rationem suae speciei* – ratione suae speciei.
» ii, 1 fin. *eorum quorum* – ea quorum APS.
» v, 1 fin. *esse alterius speciei* – sit alterius speciei A.
» » 3 vers. fin. *idem obiectum* – quod idem obiectum PS.

Cap. xcv.

Num. ii. *text. 10* – Om. P.
» v, 2 fin. *aliquid . . . aliquid* – *aliquod . . . aliquid* APS.

Cap. xcvi.

Num. iii, 2 vers. fin. *Deus qui est* – Pro *qui,* A falsum compend.; PS quod.

Num. iii, 2, 3 l. a fin. num. *necessarius* – necessarium A.
» » 3, l. 12. *de esse vero intelligibili* – Pro *vero,* A casu, et PS *non;* et statim PS om. *sine* ante *materia.*
» » » med. *de esse omnino materiali* – Pro *materiali,* immateriali P.
» » » vers. fin. *q. 45, a. 5* – Pro *a. 5,* a. 4 A.
» » 4 fin. *perducere* – producere A; cf. n. iv, 3.
» iv, 1 init. *possit.* – A falsum siglum, PS *possunt.*
» » 2 init. *esse imaginabile esse* – Pro secundo *esse,* A falsum siglum, PS *etiam.*
» » med. *aut in imaginatione* – *in* om. PS.
» v, 1, l. 3. *res sensibilis* – res sensibiles P.
» vii, 2 med. *ideo enim ista est* – *ista* om. P.
» » » vers. fin. *operationi propriae . . . obiecti* – operationi proprius . . . subiecti PS.
» viii. *non habere illa* – Ita APS, sed forte corrigendum esset *illa* in *illas.*
» x init. *oportere poni* – oportet poni PS.
» xiv, 2 fin. *incipit scilicet ubi* – A casu, et PS *incipit se ubi.*
» xv, 1 init. *et 12* – et 11 APS.
» » ante med. *sunt determinatio* – *est determinatio* APS. Cf. n. xix, l. 14 a fin.
» » fin. *Et Prima, q. 57, a. 3, ad 3* – A pro *Prima,* falso compendio, *po*ᵃ. PS substituunt *de Ver.* q. 8, a. 12, ad 1.
» » 3 fin. *in cognitionem . . . et cognitionem* – in cognitionem . . . et agnitionem A. Vide loc. cit. ex 1ª Parte.
» xvi, 3, vers. fin. *sicut nec res* – sic nec res APS.
» xviii. *a. 8* – a. 7 A.
» xix med. *inquit S. Thomas hoc loco* – Pro *hoc* A falsum siglum, PS *primo.* Vid. text. p. 572 b, 24-27.

Cap. xcviii.

Num. ii. *per speciem intelligibilem.* – A bis *per species intelligibilem.*
» v, 3. *habet unionem* – habent unionem APS.
» viii med. *species intelligibiles ipsorum* – species intelligibiles ipsarum APS. Cf. paulo infra, *ex ipsorum cognitione.*
» » fin. *quod quid est* – Pro *quod quid,* A falsum compendium, PS *quicquid.*
» xi, 1 fin. *naturaliter cognoscibilia* – Pro *naturaliter,* A falsum compend., PS *materialiter.* Cf. infra in hoc elencho xiii, 3.
» xiii, 1, l. 7. *naturalis caelo* – naturalis e caelo A.
» » p. 586, l. 1. *contra tertiam conclusionem* – contra secundam conclusionem APS.
» » vers. fin. *proxima et immediata* – proxima et immediate AP.
» » 3. *naturaliter consequentes* – Pro *naturaliter,* A falsum compend., PS *materialiter.*
» » » Infra *II Sent. d. 3, q. 3* – Pro *q. 3,* q. 2 APS.
» xiv med. *divinam essentiam solam* – divinam essentiam sola A.
» xv, 2, l. 7. *habent* – *habet* APS. – Item vers. fin., pro *communicat,* communicant.
» xvi, 1. *12 cap.* – *22 cap.* P; *2 cap.* S.
» » 3, l. 3. *intelligant* – intelligat PS.
» xviii, 2. *non potest esse* – Pro *esse* A solitum falsum compendium *ēt.*
» xix med. *excellentia* et *excellentiam* – A ambig.; PS ubique *existentia,* etc.
» xx, l. 17, 18. *continet* – PS bis *contineat.*
» xxii. *a. 1* – a. 8 APS; cf. parag. xxiv, 3.
» xxv, 2 ante med. *angeli visi* – Pro *visi,* A casu *nisi;* vid. loc. cit. – PS legunt: *nisi per essentiam angeli vel videntis.*
» xxvii vers. fin. *comm. 66* – *comm. 63* APS.
» xxvii fin. *differentiam* – diffinitam A casu, et PS.
» xxviii, 1. *Secundo* – Secundum PS.

Num. xxviii, 3 ante med. *ad quam* ... *a qua* – ad quod ... a quo APS.
» » 4 med. *speciem repraesentantem* – speciem receptam APS.
» xxix vers. fin. *virtuti cognitivae* – Pro *cognitivae*, A falsum compend., PS *cognitione*.
» xxxii, 1, l. 12. *quandoque sit* – quandoque fit A.
» » post med. *Tract. II* – Tract. I AP.
» xxxiii, 1 fin. *immo* – A falsum compend.; PS *in modo*.

Cap. xcix.

Num. iii fin. [*separatam*] – Om. APS. Vid. text.

Cap. c.

Num. i, 2, l. 10. *in intellectu* – *et* praemittunt PS.
» v, l. 10. *repraesentant* – repraesentat P.
» » fin. *cap. 64* – *cap. 65* PS.

Num. vii, 2 med. *in sua singularitate* – *sua* om. PS.
» » » fin. *qu. ult.* – qu. 2 PS.
» x, 1. *infinita individua* – *in* praemittit A.
» xi, l. 4. *quarum* – A falsum siglum; PS quorum.

Cap. ci.

Num. iv, 2, l. 13. *quod agens sit* – quod agens quod sit A.
» viii init. *non simul intelligere* – *non* om. AP. Vid. text.
» ix, 4. *per rationale* – A casu, *per rationalem;* PS per rationalitatem.
» » infra. *ratione negationis et differentiae* – ratione et negationis differentiae A.

Casu omisimus quod in AS sequitur: Expliciunt Commentaria in secundum Librum contra Gentiles. – P: Libri secundi finis.

CORRIGENDA ET ADDENDA IN TEXTU S. THOMAE ET IN NOTIS

In textu Libri primi:

30 *ante tit., pro indicatione linearum nostri textus, substitue indicationem autog.* 2 r a 1.
31 a 30 vera, *lege* veram.
51 b 1 aliquod, *lege* aliquid.
52 *ante tit., substitue indicationem autog.* 2 v b 1; 2 v b 31; 3 r a 1.
77 b 15 intelligatur, *lege* intelligitur (cf. *In notis*).
85 *ante tit., insere* Fragmentum ex A 6 r a 1.
92 a 21–22 causantur, de Deo, *lege* causantur. Unde de Deo (cf. *In notis*).
103 a 16 secundum *dele* (cf. *In notis*).
142 a 1 Deus *dele* (cf. *In notis*).
204 b 40 alia, *lege* omnia (cf. *In notis*).
206 b 16 enim *dele.*
221 ante tit., *pro* A *lege* Fragmentum ex A.
260 b 1 quorum *lege* quarum.
263 b 14 sit, *lege* sic.
(268 a 33 *crucicula moveatur ad* successione *lineae* 31).

In textu Libri secundi:

295 b 39 nisi, *lege* non (cf. *In notis*).
308 a 1 etiam D, *lege* etiam Z.
360 b 15 et similiter, *lege* et simile (cf. *In notis*).
404 a 18 substantia, *lege* subiecto (cf. *In notis*).
449 a 7 VIII *dele.*
461 b 19 III de Anima *dele et rescribe supra marginem.*
469 b 3 sua *dele.*
470 b 40 abstrahatur, *lege* abstrahat (cf. *In notis*).
44 abstrahuntur, *lege* abstrahunt (cf. *In notis*).
523 b 16 est, *lege* esset.

In notis.

1 a 21 *fiat* 1 b 2.
6 a 26 *post* errores *adde* eliminando.
21 a 5 *post* ZP*d adde* pA?
31 a *ante* 27 *adde*: 21 aliquid] aliquis αpGY*cd*.
b 10 cap. 61 *in fine, lege* cap. 61, 428 b 24.
53 b 4 *annum 1521 excl.; lege: Lugdunensem anni 1521 incl.*
64 a 22 *post* BH *adde* N.
77 b *adde:* 15 intelligitur *Ita* NZ; intelligatur *ceteri.*
85 b 20 *post* α *adde;* Pro XI, XII A.
87 a 34 *unico exemplo, intellige: in* A.
92 a *ante* 24 *adde:* 22 Unde *om* BF*b*P*c*.
95 b 14 XLII, *lege* 42, 118 b 18; *et post* qui *tolle: parag.* Amplius omnium.
103 a *adde:* 16 non quod A *solus*; non secundum quod.
119 b *pro* 12 est, *lege* 11 est.
45 esset unum, *lege* esset una; *et pro* De Err. primi apog., *lege* De Interpolationibus.
125 a 28 *post* αGY, non est, *lege* non est, est.
129 a 3 enim *alt. l, lege* est.
142 a *in principio adde:* 1 seipsum A *solus*; Deus seipsum.
158 a 4 *ante b adde* Z.
161 a 4 *ante* cognoscuntur *adde* alia.
178 b 3 NZ cum pA, *lege* NZ *cum* pA.
204 a 15 *post* infinitae *adde* NP*c*.
b 40 *dele* alia], *et post b*P*d adde,* alia *ceteri.*
222 a 22 *post* NZ *adde* pA?
231 a 4 conditio *utroque l, lege* conditione.
241 b 16 sibi, *lege* sibi α.
264 a 7 *post* cap. 55 *adde* 395 a 32, *et post* esse *tolle parenthesin.*
268 a 31 Manifestum, *lege* manifestum 286 a 9.
271 b *ante* 20 *adde:* 13 scilicet *om* D.
278 b 14 Praeterea si ita, *lege* 523 a 12.
290 b 8 *in fine adde:* D *vide* pA.
295 b *ante* 45 *adde:* 39 non *Ita nos soli;* nisi *omnes.*
321 b 21 pA, *lege* A.
329 a 6 in primo libro fuerat, *lege* in primo fuerat.
360 b 15 et similiter *vel* et simile A, *lege* et simile *A solus.*
366 a 4 per diversas formas *cum* pA *omnes, lege* secundum diversas formas pA, per diversas formas *omnes.*
381 a *in fine adde:* 36 est corpus *Reincipit* A usque ad cap. 60, 420 b 34 alicuius corporis.
384 a 11 *post* αDE *adde:* P*c*.
b *in fine adde:* 29 intelliguntur A *solus*; omnes intelliguntur.
395 b 8 *post* DWZ *adde:* P*c*.
404 a *ante* 19 *adde:* 18 subiecto EGXY; substantia.
410 b 52 Hic, *lege* Sic.
415 b *pro* q *lege* 9.
470 b *ante* 44 *adde:* 40 abstrahat *Ita* EGXY*c*; abstrahatur *ceteri.*
post 44 *adde:* abstrahunt] abstrahuntur P*d*.
542 b 12 ux, *lege* ex.

Siglorum interpretatio.

A	Textus Autographi definitivus.
pA	Eiusdem anterior forma.
α	Consensus codicum BCFH repraesentans textum Exemplaris Parisiensis.
B	Cod. Vat. Ottob. Lat. 186.
C	» » » » 211.
D	» » Lat. 789.
E	» » » 790.
F	» » » 10139.
G	» » » 791.
H	» » Borghes. 112.
N	» Norim. Bibl. Civit. Cent II 26.
W	» Vat. Lat. 792.
X	» » Urbin. 788.
Y	» » » 135.
Z	» » Palat. 356.

P	Editio Piana Rom. 1570.
b	» Rom. 1475.
c	» Ven. Franc. Hailbrun et Nic. de Francf. socios.
d	» Ven. 1480.
P*c*	Lectio Piana incoepit a *c*.
P*d*	» » » a *d*.

Commentaria Ferrariensis.

A	Editio princeps. Ven. 1524.
C	» secunda. Par. 1552.
L	» Lugd. 1567.
P	» Rom. 1570.
N	» Par. 1660.
S	» Rom. 1897–1901.

SUMMA CONTRA GENTILES

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

DIVI THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA CONTRA GENTILES

SIVE

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI
CONTRA ERRORES INFIDELIUM LIBRI QUATUOR

CUM COMMENTARIIS

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

ORDINIS PRAEDICATORUM QUADRAGESIMI MAGISTRI GENERALIS

LIBER PRIMUS

CAPITULUM PRIMUM

QUOD SIT OFFICIUM SAPIENTIS

VERITATEM MEDITABITUR GUTTUR MEUM, ET LABIA MEA DETESTABUNTUR IMPIUM. PROV. VIII, 7.

MULTITUDINIS usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet *, communiter obtinuit ut *sapientes* dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare* *. Omnium autem ordinatorum ad finem gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes *architectonicae* nominantur, quasi *principales artes:* unde et earum artifices, qui *architectores* vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur I *Cor.* III 10, *ut sapiens architectus fundamentum posui;* nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum Philosophum, sapientis est *causas altissimas* considerare *.

* II *Topic.* I, 5 (Ed. Didot).
* I *Metaph.* II, 3; s. Th. lect. 2.
* I *Metaph.* I, 12; II, 7; s. Th. l. 5,6.

Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur *. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, *Ioan.* XVIII 37: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse *scientiam veritatis;* non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium

* Cap. XLIV; II, c. XXIV.

---

7 ordinatorum] ordinandorum G*bcd*, ordinandorum et gubernandorum P. 11 est bonum *post* uniuscuiusque GYP*c*. 15 eam ordinat] ad eam ordinat α, ad eam ordinatur CGX*c*. 19 in militari] in militaria α, militaris D. 21 quidem] quidam αZ.

3 I Cor. *Ita* NsW*b*; I ad Cor. ZsGP*c*, Cor. *ceteri*. 7 qui item est *Ita* W; cf. 95 a 21; quod idem est αDG, quod idem est quod C*b*, quod est *c*, qui idem est EXY, qui etiam est NZP*d*, qui quidem est sG. universitatis] universalitatis EGXY*cd*. 18 Sapientia *om* BFH.

essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse *.

* *Metaph.* Iα, 1, 4, 5. – S. Th. II, lect. 3.

Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare: sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomasice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, *Veritatem meditabitur guttur meum;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, *et labia mea detestabuntur impium,* per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam *pietas* nominatur, unde et falsitas contraria ei *impietatis* sibi nomen assumit.

---

1 unde et] unde cum α, unde EN; *in* Z et *supra ras.* 5 quae *om* P; *pro* excludit, non excludit *c*, vero excludit P*d*.

1 in verbis] invenitur in verbis α; *pro* demonstratur, demonstrari *b acsi* invenitur *habuisset.* 3 meditatam *Ita* DENWXsFG*d*; medietatem α, meditantem Y, meditative pG, meditam pZ, meditari et sZ, meditativa *b*, meditativi (eloquii) *c*, veritatem meditatam P. 8 etiam pietas] impietas GN*cd*, pietas P. 9 et] etiam P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Igitur adversus gentes volens tractatum edere Sanctus Thomas praemittit prooemium novem capitibus distinctum. In quo tria principaliter facit: primo enim suum propositum manifestat; secundo, modum manifestandae veritatis quam intendit ostendit, cap. III; tertio, ordinem procedendi in hoc opere tradit, cap. IX. – Circa primum duo facit: primo, praemittit quale sit sapientis officium; secundo, quid in hoc libro intendat deducit ex praemissis, cap. II.

I. Quantum igitur ad primum, quinque ponit conclusiones. Quarum prima est: *Ad sapientem pertinet considerare finem.* Probatur. Sapientes dicuntur qui res recte ordinant et eas bene gubernant. Sed omnium ordinandorum ad finem gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Ergo sapientis est considerare finem.

Maior probatur. Tum ex usu multitudinis, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, II *Top.* c. 1: obtinuit enim ut tales sapientes dicantur. – Tum auctoritate Aristotelis, I *Metaph.*, ponentis quod *sapientis est ordinare.*

Minor vero probatur dupliciter. Primo. Tunc unaquaeque res optime disponitur cum ad finem suum convenienter ordinatur: cum finis uniuscuiusque sit bonum. Supple: Unumquodque autem optime disponitur cum convenienter ordinatur ad bonum, quod est sua ultima perfectio. Ergo etc. – Secundo. In artibus videmus unam esse alterius gubernativam et quasi principalem, ad quam pertinet eius finis. Patet in medicinali, quae arti pigmentariae principatur: sanitas enim, circa quam versatur, est finis omnium pigmentorum. Patet etiam in arte gubernatoria navis respectu navifactivae, et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae omnes architectonicae nominantur, quasi principales artes: et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

Circa primam probationem maioris, advertendum quod sapiens proprie dicitur qui de difficillimis et altissimis causis per certitudinem considerat, ut patet ex Aristotele, I *Metaph.* et VI *Ethic.*: sicque philosophi utuntur nomine *sapientis.* At quia ex hac ratione aliae conditiones sapientis consequuntur, de quibus I *Metaph.* * Aristoteles facit mentionem, inter quas una est recte ordinare et bene gubernare, ideo hanc multitudo intuita in sapiente esse, nomen transtulit sapientis ad unumquemque recte res ordinantem; quem etiam *prudentem* dicere possumus, iuxta illud *Prov.* X *, *Sapientia est viro prudentia.* Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod usus multitudinis obtinuit ut tales sapientes dicantur: quasi dicat, *Ista non est apud philosophos completa sapientis acceptio, sed apud multitudinem et vulgus.*

* Cap. II; S. Th. l. 2.

* Vers. 23.

II. Secunda conclusio est: *Ad sapientem simpliciter pertinet considerare finem universi.* Probatur dupliciter. Primo. Praedicti artifices singularium quarundam rerum fines pertractantes, quia ad finem universalem non pertingunt, non dicuntur simpliciter sapientes, sed sapientes huius vel illius rei: iuxta illud I *Cor.* III, *Ut sapiens architector fundamentum posui.* Ergo illi soli nomen simpliciter sapientis reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur.

Secundo. Sapientis simpliciter, secundum Philosophum, I *Metaph.* et VI *Ethic.*, est altissimas causas considerare. Sed finis universi est causa altissima, quae est etiam universitatis principium. Ergo etc.

Circa istam propositionem, *Finis universi est etiam universitatis principium,* attendendum quod per hoc dictum vult habere Sanctus Thomas quod primum agens et ultimus finis non sunt duo distincta, sed sunt unum. Nam, cum alia agentia propter finem aliquem ab ipsis distinctum agant, primum agens, ut inferius ostendetur *, non propter aliquid aliud a se distinctum, sed propter seipsum tantum agit. Unde primum agens et ultimus finis realiter sunt idem.

* Cap. LXXIV.

Ex hoc autem haberi potest quomodo intelligenda sunt verba Philosophi II *Metaph.* *, dum ait quod *principia eorum quae sunt semper necesse est esse verissima.* Non enim sic accipienda sunt quasi velit plura esse principia realiter distincta eorum quae semper sunt: sed quia plura sunt sempiternorum principia sola ratione distincta, scilicet primum efficiens et ultimus finis, quas Philosophus, iuxta interpretationem Sancti Thomae hoc loco, *altissimas causas* vocat.

* S. Th. l. 2. – Did. Iα, 1, 5.

III. Tertia conclusio est: *Ad sapientiam simpliciter pertinet circa considerationem veritatis principaliter insistere.* Probatur. Ad sapientiam simpliciter pertinet consideratio finis universi: per praecedentem conclusionem. Sed finis universi est veritas. Ergo etc.

Probatur minor. Finem universi oportet esse bonum intellectus. Sed haec est veritas. Ergo etc. – Probatur maior. Finis uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Sed primus auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur, scilicet libro II. Ergo oportet ultimum finem universi esse bonum intellectus.

Confirmatur primo, hoc signo, quod Sapientia divina ad veritatis manifestationem venit in mundum: ut ipsa testatur cum ait, *Ioan.* XVIII, *Ego in hoc natus sum ut testimonium perhibeam veritati.* – Confirmatur secundo, auctoritate Aristotelis dicentis, II *Metaph.*, primam philosophiam esse scientiam veritatis.

Circa illationem rationis principalis, adverte quod supponit ratio primum agens cuiusque rei intendere primo bonum suum, secundario autem bonum sui effectus. Idcirco, cum debuerit inferre Sanctus Thomas, *Ergo finis ultimus universi est quem intendit intellectus,* intulit, *Ergo est bonum intellectus:* ut daret intelligere idem esse quod intenditur primo a tali agente, et quod est eius bonum.

2. Circa propositionem hanc assumptam in prima eadem ratione, *Intellectus est primus auctor et motor universi,* advertendum est quod dupliciter exponi potest. Primo, ut dicatur intellectus auctor et motor tanquam virtus qua Deus produxit universum: sicut dicimus quod artifex producit artificiata per intellectum, et sic artificiatorum prima

causa est intellectus artificis. Et hoc modo utique verum est intellectum divinum esse auctorem et motorem universi: nam, cum Deus sit agens per voluntatem, et voluntas ad agendum ex aliqua apprehensione moveatur, oportet ut primum principium agendi ex parte Dei sit eius intellectus. Et hac ratione utitur Sanctus Thomas inferius, lib. II, cap. XXIV, ad ostendendum quod Deus suos effectus per suam sapientiam producit. – Secundo potest exponi quod intellectus est primus auctor et motor universi non solum sicut principium quo, sed etiam sicut suppositum agens. Pro quo attendendum est quod, licet Deus sit substantia intellectualis sicut et aliae intelligentiae et homo, est tamen differentia inter ipsum et alia intellectualia, quia intellectualia creata non sunt ipse intellectus, sed intellectus in ipsis est accidens additum eorum substantiae, et propterea non dicuntur proprie *intellectus,* sed tantum *substantiae intellectuales* sive *habentes intellectum:* Deus autem non solum habet intellectum, sed est suus intellectus, sicut et omnia alia quae sunt in Deo sunt ipsa divina substantia. Et ideo, sicut potest dici quod Deus agit, ita potest dici quod intellectus divinus agit, et est auctor universi sicut suppositum agens. – Licet autem uterque sensus habeat veritatem, secundus tamen ex modo loquendi litterae magis videtur intentus.

3. Circa istam propositionem in eadem ratione assumptam, *Finis ultimus universi est veritas,* considerandum est quod agens aliquando agit propter finem aut producendum aut acquirendum sibi, ut patet in sanante aut in eo quod localiter movetur: aliquando vero agit propter finem praeexistentem multiplicandum aut communicandum vel manifestandum, sicut agens naturale agit propter suam formam communicandam. Non ergo veritas dicitur hic esse finis universi et bonum intellectus divini quasi Deus producendo universum veritatem et intellectus perfectionem acquirat aut producat in esse: sed quia in productione universi intendit suam veritatem et manifestare et communicare. Cum enim intellectus divini veritas, quae est universi finis, nihil aliud sit quam divini intellectus conceptio, quam natae sunt res imitari et adaequare; dum producuntur res in esse, communicatur eis veritas divina, inquantum formas accipiunt conceptioni divini intellectus similes ac conformes.

IV. Quarta conclusio est: *Ad sapientiam pertinet considerare primam veritatem.* Probatur auctoritate Aristotelis, loco supra praeallegato, dicentis primam philosophiam esse scientiam eius veritatis quae est omnis veritatis origo, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus. Nam veritas talis principii est omnis veritatis principium: cum ita sit dispositio rerum in veritate sicut in esse.

Adverte, ex doctrina Sancti Thomae, *Verit.* q. XXI, a. 1, quod, cum verum dicat ens perfectivum alterius secundum rationem speciei, verum ut se tenet ex parte rei et convertitur cum ente, includit in sua ratione ens et addit illum respectum perfectivi. Ideo bene inquit Philosophus quod ita est dispositio rerum in veritate sicut in esse: quia videlicet verum in ente fundatur, et ratio veri rationem entis concomitatur.

Confirmatur tertia et quarta conclusio simul auctoritate *Prov.* VIII, ubi dicitur, *Veritatem meditabitur guttur meum:* veritas enim divina antonomasice dicitur veritas.

V. Circa praedicta in tertia et quarta conclusione duo occurrunt dubia. *Primum est.* Licet voluntate intellectus sit simpliciter prior, tamen voluntas in ratione motivi prior est intellectu, iuxta doctrinam Sancti Thomae, I^a^, q. LXXXII, a. 4. Producere autem res est movere quoddam, vel *quasi movere.* Ergo in rerum productione voluntas divina primum locum tenet, et non intellectus. Male ergo dicitur quod primus auctor et motor universi est intellectus.

Secundum dubium est. Ultimus finis rerum omnium creatarum inferius, lib. III *, ponitur divina bonitas. Ergo veritas non est ultimus finis universi, ut hic dicitur. * Cap. XVII.

2. Ad has difficultates respondendum est incipiendo a secunda: quoniam ex ipsius solutione manifestior erit ad primam solutio. Sciendum itaque primo quod, sicut agentium inferiorum duplex est finis, ut dicitur II^a^ II^ae^, q. CXXIII, a. 7, scilicet proximus et remotus; et proximus est *ut similitudinem suae formae in alterum inducat,* ultimus autem est *quodcumque bonum ex hoc sequens si sit intentum:* ita divini intellectus duplex est finis. Proximus quidem est ut suam formam in creaturis inducat: ultimus vero est bonum quod ex hoc ultimate in creaturis intenditur. Et quia forma divini intellectus qua agit, est conceptio ad cuius similitudinem res producuntur, quae conceptio est ipsius intellectus veritas; ideo creatura, ex eo quod divinam conceptionem imitatur, veritatem divini intellectus pro fine proximo agentis habet; quia vero in hoc quod suam veritatem Deus creaturae communicat, intendit etiam ut ipsa divinae bonitatis particeps efficiatur, ideo et divina etiam bonitas eius est ultimus finis.

Sciendum secundo, quod alicuius effectus finis potest dupliciter dici ultimus. Uno modo, quia est ultimate a suis causis efficientibus secundum ordinem executionis intentus. Alio modo, quia causae eius ultimae in via resolutionis et supremae est finis proprius. Et hoc modo, si ipsa causa ultima plures fines intendat, quilibet illorum potest dici ultimus in ordine ad inferiorum causarum fines: inquantum videlicet fines aliarum causarum in finem superioris causae ordinantur; finis autem supremae causae, quicumque sit ille, non ordinatur in aliquem superioris causae finem, cum ipsa nulla superior causa sit.

3. Ad dubium ergo dicitur quod veritas dicitur ultimus finis universi hoc secundo tantum modo, quia videlicet est proprius finis supremae ipsius causae: non autem primo modo, tanquam videlicet ultimate intentus. Unde non dixit Sanctus Thomas quod finis ultimus uniuscuiusque rei sit qui *ultimate* ab eius primo auctore intenditur, sed absolute et indistincte *qui ab eius primo auctore intenditur:* ut daret intelligere quod omnis finis causae supremae proprius habet rationem ultimi finis in comparatione ad aliarum causarum fines, etiam si sit proximus eius finis. Bonitas autem divina dicitur ultimus finis universi non tantum secundo modo, sed etiam primo, eo scilicet quod ultimate a suprema causa sit intentus: nam propter hoc divinus intellectus similitudinem suae veritatis in universum inducit, ut divinam bonitatem assequatur. – Attendendum autem quod, licet veritas sit finis ultimus universi secundo modo, tanquam videlicet a suprema eius causa intentus, convenit tamen ipsi ut etiam sit universi finis proximus, inquantum universum nullam habet aliam causam efficientem praeter supremam, sed ipse intellectus divinus est eius et prima et proxima causa. Unde veritas dicitur ultimus finis universi inquantum intellectus est eius prima et suprema causa: inquantum vero idem intellectus eius est etiam proxima causa, proximus quoque finis dici potest.

Secundo etiam responderi ad hoc dubium potest quod ex eo quod ponitur veritas esse universi ultimus finis, non excluditur divina bonitas, sed potius includitur. Bonitas enim divina, ut dicitur II *Sent.*, d. I, q. II, a. 2, ad 3, *secundum ordinem et modum quo est a Deo volita,* creaturarum est finis. Cum autem modus volitus divinae bonitatis sit secundum modum conceptionis divini intellectus, sequitur quod divina bonitas sub tali modo communicationis concepta sit finis ultimus universi. Sed bonitas ut sic concepta habet rationem veritatis. Ideo, dum dicitur quod veritas est finis universi, non excluditur bonitas, et dum dicitur quod bonitas est finis, non excluditur veritas, sed mutuo se includunt. Unde in hac re nulla in doctrina Sancti Thomae est contradictio.

4. Ex his faciliter ad primum dubium respondetur. Dicitur enim quod per hoc quod dicitur intellectum esse primum auctorem universi, non excluditur divina voluntas, sed includitur: quia divina scientia non est causa rerum nisi adiuncta voluntate, ut inferius * ostendetur. Veruntamen quia forma quam divinus effectus proxime imitatur est in intellectu, ideo divinus intellectus dicitur primus universi auctor: propter quod et in Sacra Scriptura * ponitur Sapientia rerum creatrix. Huius exemplum in artificialibus videri potest: nam licet artifex per voluntatem operetur, dicitur tamen absolute agens per intellectum, propter dictam rationem.

* Cap. LXXII.

* Sap. VII, 21.

Est etiam huius et alia ratio. Licet enim intellectus moveat voluntatem et voluntas intellectum, tamen, cum non sit processus in infinitum, est status in intellectu, et ipse est simpliciter primum movens in ordine ad voluntatem: ipse enim aliquid apprehendere potest absque hoc quod a voluntate moveatur, sed voluntas nihil velle potest nisi moveatur ab intellectu. Unde falsum est quod voluntas in movendo primum locum absolute teneat, cum non feratur in incognitum. Patet hoc ex doctrina Sancti Thomae in multis locis, praesertim I[a], q. LXXXII, a. 4 *: et est doctrina Aristotelis, VI *Ethic.* * Primus ergo auctor universi, tanquam eius formam in se continens, est intellectus; sed voluntas huic adiungitur tanquam hanc causam ad agendum applicans.

* Ad 3.
* Cap. II, 4, 5; S. Th. l. 2.

VI. Quinta conclusio est: *Ad sapientiam pertinet falsitatem contrariam veritati de primo principio impugnare.* Probatur primo. Eiusdem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare: patet exemplo medicinae, quae sanitatem operatur et aegritudinem expellit. Sed sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere. Ergo eius est et falsitatem contrariam impugnare.

Secundo probatur auctoritate supradicta *Proverbiorum*, in qua dicitur, *Et labia mea detestabuntur impium.* Falsitas enim contra divinam veritatem *impietas* dicitur, quia religioni contrariatur, quae pietas nominatur.

Circa id quod dictum est *per impium designari falsitatem contra divinam veritatem quia contrariatur religioni, quae dicitur pietas,* attendendum primo, ex doctrina Sancti Thomae II[a] II[ae], q. CI, a. 1, quod nomen pietatis proprie sumptum virtutem quandam importat quae honorem et cultum parentibus exhibet ac patriae: sed quia per quandam excellentiam dicitur Deus pater noster, ideo, ut ibidem dicitur art. 3 *, pietas etiam ad divinum cultum extenditur et transfertur; propter quod, ut dicit Tertio, d. IX, q. 1, a. 1 *, eadem virtus vocatur graece *eusebia* vel *theosebia,* latine vero *pietas, latria, religio.* Dicitur ergo religio pietas, non secundum primum et proprium huius nominis significatum, sed secundum quandam nominis translationem.

* Ad 2.
* Quaestiunc. 1.

Attendendum secundo quod, cum ad latriam pertineat *reverentiam Sacrae Scripturae aliisque divinis rebus exhibere,* ut habet Sanctus Thomas Tertio, d. XXXIV, a. 2 *; sitque religio eadem virtus quae latria, ut dictum est; merito inquit Sanctus Thomas falsitatem contra divinam veritatem religioni contrariam esse. Pertinet enim ad Dei irreverentiam divinam veritatem impugnare falsitatemque oppositam edocere: quod manifeste religioni adversatur, quae Deo cultum reverentiamque exhibet.

* Q. III, a. 2, qu[a] 2, ad 1.

CAPITULUM SECUNDUM

QUAE SIT IN HOC OPERE AUCTORIS INTENTIO

INTER omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet: unde Sapiens dicit, *Beatus vir qui in sapientia morabitur, Eccli.* XIV [22]. Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae *omnia in sapientia fecit* *: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit; propter quod *Sap.* VII [14] dicitur quod sapientia *infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei.* Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: *concupiscentia* enim *sapientiae deducet ad regnum perpetuum, Sap.* VI [21]. Iucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium, Sap.* VIII [16].

* Ps. CIII, 24.

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* *.

* *De Trin.* I, XXXVII.

Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi. – Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur; et quomodo demonstrativa veritas fidei Christianae religionis concordet.

---

1 hominum *post* studia GP*c*. 5 studium dat] studio dat se GP*c*. 8 praecipue ad divinam similitudinem] ad divinam praecipue G, ad divinam dilectionem (similitudinem sGP*d*) praecipue aGP*c*. 10 causa *post* est α. 12 VII] VIII α. 17 enim] autem GP*c*. 26 errores *post* contrarios NZ. eliminando *Ita* CENWZsF; elimando XYpF, obviando B, refernando pH, refrenando sH, al' eliminando *margo* H, exterminando D, eluminando G.

2 praecipuum *Ita* DWXPc; praecipue αsG, praecipium EGY*b*, principium NpZ. 8 possimus] possumus αZ. 14 Mahumetistae] machumestice α, macumasticeste N, machumatistice Z. 15 et pagani *om* Z. 24 qui] quod αGZ.

Commentaria Ferrariensis

Suppositis iis quae in primo capite de sapiente sunt dicta, suum propositum Sanctus Thomas exponit, inquiens quod intentionis suae est veritatem fidei Christianae manifestare, errores contrarios eliminando. Ratio huius propositi est quia, confisus de divina pietate, officium sapientis, quamvis proprias vires excedat, assumere intendit, cuius est veritatem docere et excludere falsitatem, ut superius * patuit.

* Cap. I.

Duplicem autem causam assignat quare officium sapientis assumit *. Prima est, quia inter omnia studia hominum sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia per illud homo iam verae beatitudinis aliquam partem habet, iuxta illud *Eccli.* XIV, ***Beatus vir qui in sapientia morabitur***. – Sublimius autem, quia ex hoc homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, quae *omnia in sapientia fecit;* et consequenter per amicitiam Deo coniungitur, cum similitudo sit causa dilectionis; unde *Sap.* VII dicitur quod sapientia est ***infinitus thesaurus quo*** etc. – Utilius vero, quia per sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur, iuxta illud *Sap.* VI, ***Concupiscentia sapientiae*** etc. – Iucundius autem, quia, *Sap.* VIII, ***non habet amaritudinem conversatio eius nec*** etc.

* Cf. n. III.

II. Ad evidentiam horum, notandum primo quod, cum beatitudo in contemplatione divinae veritatis et divinae essentiae ut in seipsa est consistat, cum aliquis sapientiae studio incumbit, aliqua summae illius beatitudinis similitudine participat. Ideo bene hic dicitur quod verae beatitudinis aliquam iam partem habet.

Notandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae II^{a} II^{ae}, q. XIX, a. 7, quod licet sapientia apud philosophos sit tantum cognoscitiva altissimarum causarum et in sola speculatione absolute consistat, apud theologos tamen non solum est cognoscitiva, sed etiam directiva humanae vitae, quae non solum per humanas rationes, sed etiam per rationes et regulas divinas, ut est apud Augustinum, XII *de Trin.* *, dirigitur. Ideo qui studio huiusmodi sapientiae dat operam, Deo dupliciter assimilatur: primo, quantum ad cognitionem quam Deus de seipso habet; secundo, quantum ad operationem. Sicut enim Deus seipsum cognoscit ***omniaque in sapientia fecit***, ita sapiens homo et Deum cognoscit, et non tantum humanis, sed etiam divinis regulis in suis dirigitur operibus. Propterea bene hic dicitur quod homo per sapientiae studium ad divinam similitudinem accedit.

* Cap. XIII.

Advertendum tertio, quod eius quod inquit Sanctus Thomas, per sapientiam ad immortalitatis regnum perveniri, duplex potest esse ratio. Prima quia, ut dixit, sapientia amicitiam ad Deum causat, per quam ad aeternam provehimur beatitudinem. – Secunda, quia sapiens per studium sapientiae in rectis operibus dirigitur, quibus ad vitam immortalem praeparatur. Licet enim humanae sapientiae incumbentes saepenumero a virtute desciscant, qui tamen divinae sapientiae, de qua loquimur, dant operam, inquantum huiusmodi ad immortalitatem disponuntur, eo quod in bonis operibus per sapientiam ex divinis regulis dirigantur.

Attendendum quarto, quod duplex potest esse ratio eius quod dicitur, studium sapientiae esse ceteris hominum studiis iucundius. Prima quia, ut habet Aristoteles, XI *de Animal.* *, amans in parva comprehensione amati magis delectatur quam in magna aliorum comprehensione. Secunda quia, ut ibidem dicitur, parum quod de substantiis separatis intelligere possumus, plus delectat quam quidquid de aliis rebus cognoverimus. Multo ergo magis Dei quam aliarum quarumcumque rerum cognitio iucunda et delectabilis est: quando praesertim ea cognitio in Dei amorem trahat.

* Did. *de Partib. Animal.*, I, V.

III. Secunda causa quare propositum sapientis assumat *, est quia, iuxta sententiam Hilarii, id suum esse officium arbitratur ut Deum omnis eius sermo et sensus loquatur.

* Cf. n. I.

Deinde se excusat quare contra singulos errores non procedit. Hoc enim se facere ait tum quia non sunt omnium nota errata, ut ex iis quae dicuntur possint rationes assumi ad eorum errores destruendos. – Tum quia eorum quidam, ut Mahumetistae et pagani, auctoritatem Scripturae non recipiunt. Ideo ad rationem naturalem, cui omnes assentire coguntur, recurrendum est: quae tamen in rebus divinis est deficiens. Ubi advertito quod, quia lumen nostrum naturale a divinis rebus inferius quam maxime distat, non potest sua virtute ad divina perspicaciter elevari. Ideo sunt quidam errores circa divina quos efficaci ratione eliminare non possumus. Propterea, quando etiam divinam Scripturam talium errorum seminatores non recipiunt, magis praetermittendi sunt quam inefficaci ratione impugnandi.

Addit ultimo loco Sanctus Thomas quod simul, veritatem aliquam investigans, ostendet qui errores per illam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas Christianae religioni concordet.

CAPITULUM TERTIUM

QUIS MODUS SIT POSSIBILIS DIVINAE VERITATIS MANIFESTANDAE

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; *disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit,* ut a Philosopho optime dictum est *, et Boetius introducit *: necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

* *Ethic.* I, III, 4; s. Th. l. 3.
* *De Trin.* II (ed. Teubn.); s. Th. l. 2.

Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet. Cum enim prin-

4 capere] cupere P*c*.
4 Deum esse *semel* αZ*c*. 9 excedant] excedunt DENZ.

cipium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi *, demonstrationis principium est *quod quid est;* oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

* II *Anal. Poster.* III, 9; S. Th. l. 2.

Adhuc ex intellectuum gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia quae in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui in II *Metaphys.* * asserit quod *intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.*

* S. Th. l. 1; Did. Iα, 1, 2.

Huic etiam veritati Sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim *Iob* XI [7]: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies?* Et XXXVI [26]: *Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et I *Cor.* XIII [9]: *Ex parte cognoscimus.*

Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt *.

* Cf. Aug. *de Utilitate credendi*, c. 1, n. 2; I *Retract.* c. XIV, n. 1.

---

6 modus eorum] modus illorum α, eorum modus GP*c*. 15 ea quae] quae G*c*. 17 sensibilibus] sensibus GNP*c*. 28 intellectuum] intelligibilium EGNWXY*b*P*c*. 29 unus *om* α. 30 intellectu *om* α, intellectum G, intellectus P*c*. 39 quidem] *an* siquidem?

6 ipso] seipso ZsWP*c*. 14 idiota qui] idiota quod α, si idiota NZ, idiotae qui *c*. 17 est homo] esset homo α*b*P*d*, est homini *c*. 27 substantiae] *Addunt* excedentis *postillator* G, transcendentis P*d*. omnia] communia BpFH. 31 se habet ... in natura] est *c*, sic se habet *etc*. P*d*. 37 Et] Idem αZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam suum in hoc opere propositum Sanctus Thomas manifestavit, consequenter quis sit modus divinae veritatis manifestandae ostendit *. Circa hoc autem duo facit: primo enim quae manifestanda sint enumerat; secundo, de ipsorum manifestatione determinat, capitulo sequenti.

* Cf. Comment. c. 1, init.

Quantum ad primum, supposito ex Aristotelis atque Boetii sententia disciplinati hominis esse de unaquaque re tantum fidei quaerere quantum natura rei admittit, ponit hanc conclusionem: *Eorum quae de Deo confitemur quaedam sunt quae naturali lumine rationis cognosci possunt, quaedam vero omnem facultatem humanae rationis excedunt.* Primam partem notam relinquit: eo quod philosophi, qui naturali dumtaxat ratione usi sunt, pleraque de Deo demonstrative probaverunt, ut Deum esse et Deum esse unum. – Secundam vero partem primo tribus rationibus probat, ostendendo esse aliqua intelligibilia de Deo quae humanum penitus excedunt ingenium; deinde eam auctoritatibus confirmat *.

* Num. v.

I. *Prima ratio* est ista. De quo omnia cognoscibilia naturali lumine intellectus cognosci possunt, eius quoque substantia ab illo potest intellectu comprehendi. Sed ab intellectu nostro Dei substantia comprehendi non potest. Ergo intellectus noster non potest naturali suo lumine omnia de Deo cognoscibilia cognoscere.

Maior probatur. Principium totius scientiae rei est intellectus substantiae eius: quia, secundum Philosophum, demonstrationis principium est *quod quid est.* Ergo secundum modum cognitionis substantiae rei erit modus eorum quae de illa re cognoscuntur. Si igitur alicuius rei substantia, puta lapidis vel trianguli, comprehendatur ab

intellectu humano, nullum intelligibile de eo facultatem humanae rationis excedet. Supple: – Ergo, e converso, si nullum de eo intelligibile naturale lumen excedit, immo omnia de ipso naturaliter cognosci possunt, et eius substantia comprehendi poterit.

Minor vero probatur. Ea tantum de iis quae sub sensu non cadunt humano intellectu capi possunt quorum cognitio ex sensibus colligi potest: eo quod intellectus noster, secundum modum praesentis vitae, cognitionem a sensibus accipiat. Sed ex sensibus non potest duci intellectus noster ut divinam substantiam videat: quia sensibilia sunt effectus qui divinam virtutem non adaequant. Ergo etc. – Addit tamen quod, licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiae Dei, faciunt tamen cognoscere de ipso quia est, et alia huiusmodi quae oportet primo principio attribui.

2. Pro declaratione maioris, advertendum est quod intentio Sancti Thomae est loqui de cognoscibilibus quae per se conveniunt subiecto: ad talia enim se extendit scientia, non autem ad praedicata per accidens. Huiusmodi enim, quae et *proprietates* dicuntur, virtualiter continentur in substantia rei sicut effectus in sua causa, ubi extra intellectum distinctionem habent: producuntur enim, iuxta
* I Part. q. LXXVII, 6, ad 3; 7, ad 1. doctrinam Sancti Thomae *, a substantia *per quandam naturalem resultantiam*. Ubi autem non distinguuntur, sicut accidit de passionibus entis, quae ab ente realiter non distinguuntur, ratio subiecti virtualiter continet rationes passionum, et una est alterius causa et ratio in esse tantum intelligibili. Cum ergo in subiecto tanquam in causa passiones contineantur, sive quantum ad esse reale sive quantum ad esse intelligibile, non possunt omnes passiones alicuius rei de ipsa cognosci nisi totaliter rei quidditas cognoscatur, nec perfecte rei quidditas cognosci potest nisi cognoscantur omnes eius proprietates ab ea naturaliter resultantes: sicut non possunt omnes effectus causae in causa cognosci nisi per causae comprehensionem, neque comprehendi causa, ut sic, potest nisi per omnium effectuum in quos potest inspectionem.

3. Quantum ad minorem, advertendum primo, quod non dixit simpliciter Sanctus Thomas ex sensibilibus non posse cognosci substantiam Dei, sed addidit, *ut videatur in ipsis quid sit:* quia sensibilia cognita faciunt quidem nos cognoscere Dei substantiam, eo quod omnia quae in Deo sunt substantia sint; sed ad hoc nos perducere non possunt ut eum quidditative cognoscamus secundum quod in se est, quod esset proprie Dei substantiam cognoscere.

Advertendum secundo, quod aliter obiectum dicitur adaequatum potentiae, et aliter effectus causae. Obiectum enim dicitur potentiae adaequatum secundum quandam communitatem extensionis: quia videlicet cuicumque convenit ratio illius obiecti, illud a tali potentia attingi potest, et e contrario quicquid a potentia potest attingi, illud sub eo continetur obiecto. Quia vero de ratione effectus, inquantum huiusmodi, est a sua causa dependere, dicitur effectus causam adaequare, ut videtur velle Sanctus Thomas Tertio huius, c. XLIX, *quando in ipso tota virtus causae exprimitur*. Hoc autem esse puto quando per virtutem causae producitur effectus tantae perfectionis quantae est causa. Quando vero in effectu tota non exprimitur virtus causae, quia videlicet non est tantae perfectionis quantae est sua causa, quod sane deprehendi potest quando causa effectum illo nobiliorem producere potest, ille est causae inadaequatus. Cum ergo nullus effectus divinae virtutis sit quo nobiliorem producere non possit, nullusque tantae perfectionis sit quantae est Deus, ideo nullus effectus illi est adaequatus.

Advertendum tertio quod, quia virtus consequitur essentiam rei illique proportionatur, cum effectus virtutem adaequat causae ipsius, etiam essentia videtur essentiam adaequare: sicut homo genitus secundum suam essentiam adaequat hominem generantem. Propter hoc ex cognitione quidditativa effectus potest quidditative causa cognosci. Ubi autem effectus virtutem non adaequat suae causae, sicut in effectibus divinis accidit, neque utique causae essentiam adaequare potest. Et per consequens ex ipsius effectus inspectione perfecte causa cognosci non potest: sed ea tantum de causa per talem effectum cognosci possunt quae ad hoc ut talis effectus a tali causa producatur necesse est in causa reperiri; sicut ad hoc ut aliquid ab aliquo tanquam a prima causa producatur, necesse est illam causam et esse, et intellectualem esse, et immaterialem. Ideo ex cognitione effectuum, quamvis inadaequatorum, primae causae, possumus cognoscere ipsam esse, et quod intellectualis est et immaterialis, et similia.

II. Sed circa hanc rationem occurrit dubium, quia videtur Sanctus Thomas in probatione maioris fallaciam *figurae dictionis* committere. Probat enim sic. Secundum modum quo substantia rei cognoscitur, est modus eorum quae cognoscuntur. Ergo cuius substantiam intellectus comprehendit, omnia de eo intelligibilia cognosci possunt. Hic autem fit transitus a modo ad multitudinem intellectorum, et sic a qualitate ad quantitatem. Ubi manifeste committitur fallacia figurae dictionis.

Respondetur quod, sicut una essentia est una causa omnium suarum passionum, ita omnes passiones eius in una ratione conveniunt, in hac, inquam, quod sunt eius naturales proprietates; et modus cognitionis naturalis passionis proportionatur modo cognitionis substantiae; cuius enim essentia totaliter cognoscitur, eius naturalis passio totaliter cognoscatur necesse est. Ad hoc autem quod est naturalem passionem totaliter cognosci et comprehendi, sequitur nullam esse naturalem passionem quae non cognoscatur. Non committitur ergo fallacia: quia non fit transitus a modo ad quantitatem immediate; sed a modo essentiae ad modum praedicati, quem modum cognitorum numeralis quantitas concomitatur. Quantitatem autem brevitati studens tetigit Sanctus Thomas explicite, ut et modum qui immediate sequitur ex antecedente daret intelligere, et quantitatem concomitantem. Erit ergo haec explicita argumentatio: – Secundum modum cognitionis substantiae rei est modus cognitionis passionis naturalis cognitae de re. Ergo cuius essentia comprehenditur et totaliter cognoscitur, eius naturalis passio comprehenditur et totaliter cognoscitur: aut actu scilicet aut virtute. Sed tunc totaliter cognoscitur naturalis passio rei quando nulla est quae de ipsa non cognoscatur. Ergo etc.

III. *Secunda ratio* sumitur ex gradibus intellectualium. Et arguitur sic. Quanto intellectus est superior et magis elevatus, tanto plura potest intelligere quae inferior intellectus capere non potest. Sed intellectus divinus maxime excedit humanum. Ergo aliqua in seipso Deus cognoscere potest quae humanus omnino capere non potest.

Maior propositio in hominibus videri potest. Intellectus enim rustici et idiotae omnino capere non potest subtiles philosophiae rationes, quas philosophus et homo magni ingenii capit.

Minor etiam patet. Quia intellectus angelicus magis excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: cum distantia intellectus unius hominis ab intellectu alterius intra limites humanae speciei contineatur, intellectus autem angelicus sit superior secundum speciem. Hoc autem deprehendi facile potest, quia ex nobiliori effectu et abstractiori Deum cognoscit: per ipsam enim substantiam angeli, quae et rebus sensibilibus et ipsa etiam humana anima, per quae humanus intellectus in Deum ascendit, nobilior est, angelus Deum naturali cognitione cognoscit, ut inferius * ostendetur. Intel- * Lib. II, XCVI, XCVIII; cf. III, XLI, XLIX.
lectus vero divinus magis excedit angelicum quam angelicus humanum. Quod manifestatur quia intellectus divinus divinam substantiam adaequat, et ideo se perfecte intelligit: intellectus autem angelicus de Deo quid est non cognoscit, cum substantia sua, per quam Deum cognoscit, sit effectus virtutem causae non adaequans; et ideo non omnia quae de seipso Deus cognoscit, angelus naturali cognitione potest cognoscere. Ergo intellectus divinus maxime humanum excedit.

2. Pro declaratione maioris, cum sua probatione, sciendum primo, quod dupliciter contingit aliquid a potentia cognosci non posse, ut inquit Sanctus Thomas: aut, inquam, quia non cadit sub obiecto potentiae, sicut sonus a visu capi non potest; aut quia, licet sub obiecto

contineatur, tamen potentiae est improportionatum, sicut valde splendidum ab oculo vespertilionis videri non potest. Quod ergo aliquae subtilitates philosophicae ab intellectu unius hominis comprehendantur, ab intellectu vero alterius capi non possint, non hoc ideo est quia sub communi obiecto intellectus unius comprehendantur non autem sub obiecto intellectus alterius: sed quia intellectui unius sunt proportionatae, alterius autem intellectui sunt improportionatae, dum unius intellectus naturales quidditates potest penetrare, alterius vero intellectus sua hebetudine non potest.

Sciendum secundo, ex doctrina Sancti Thomae Iª, q. LXXXV, a. 7, et II *Sent.*, d. XXXII, q. II, a. 3, quod sicut sunt unius speciei omnia corpora humana, et tamen ista unitas specifica latitudinem diversorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus et pulcra forma decoroque aspectu, alter vero deformis est et turpis maleque complexionatus; sic et cum unitate specifica animarum stat diversitas graduum individualium ipsarum, ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter nobiliorisque complexionis, ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unus homo altero praestantiori ingenio. Formae enim individuae creantur commensuratae substantialiter corporibus, ita quod per commensurationem ad hoc corpus haec anima ab illa individualiter distinguitur. Unde sicut unum corpus est altero nobilius complexionatum, ita unam animam altera nobiliorem esse oportet. – Nec tamen unus homo propter hoc est magis homo altero, licet sit perfectior homo: quoniam hoc vocabulo *magis* non utimur nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis et minus; quod non accidit in anima intellectiva, quoniam unaquaeque eam perfectionem substantialiter quam a principio accepit, immutabiliter conservat. Unus ergo altero melioris virtutis in intelligendo esse potest quia meliorem habet animam et nobiliorem; quamvis etiam hoc ex virium sensitivarum meliori dispositione possit provenire, eo quod ipsis intellectus ad sui operationem indigeat.

IV. *Tertia ratio* est *a maiori*. Magis videtur quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscamus, quam omnia quae de Deo cognosci possunt: cum illa nobis propinquiora sint magisque proportionata. Sed rerum sensibilium multas proprietates ignoramus, aut earum rationem perfecte invenire non possumus. Ergo multo amplius non omnia cognoscibilia de Deo possumus naturaliter cognoscere.

V. Confirmatur auctoritate Philosophi, II *Metaph.*; pluribusque Scripturae Sacrae auctoritatibus *. Nam inquit Aristoteles quod intellectus noster se habet ad manifestissima in natura sicut oculus vespertilionis ad solem. *Iob* vero XI dicitur, *Forsitan vestigia* etc.; et XXXVI, *Ecce, Deus magnus* etc.; item I *Cor.* XIII dicitur, *Ex parte cognoscimus* etc.

* Cf. initium Commenti.

Pro auctoritate Philosophi, advertendum quod illa non infert omnimodam ignorantiam rerum divinarum, sed obscuram quandam notitiam cognitionisque difficultatem. Sicut enim vespertilio aciem ad ipsum solis splendorem figere non potest, ita nec noster intellectus divinam essentiam naturaliter, ut in se est, potest intelligere, eius quidditatem comprehendendo.

Hinc Manichaei error exploditur, pluriumque infidelium, qui statim tanquam falsa abiicienda putaverunt ea quae de Deo divinitus angelorum ministerio revelantur et humana ratione investigari non possunt. Quibus non secus accidit quam idiotae qui ea quae a philosophis dicuntur, ideo falsa esse diceret quia ea capere non posset.

VI. Circa hanc conclusionis partem quam Sanctus Thomas probavit *, aliqua ex parte idem sentit Scotus, in prima qu. Prolog. I *Sent.*, aliqua vero ex parte dissentit. Tenet enim cum Sancto Thoma multas esse veritates de Deo cognoscibiles quas nullus potest naturaliter invenire, eo quod ab intellectu agente et phantasmatibus causari earum cognitio non possit. In hoc autem dissentit, quia ponit quod ista cognitio sit quidem supernaturalis comparando intellectum possibilem ad agens; sed tamen, comparando ipsum ad actualem notitiam in se, sit ei naturalis, eo quod intellectus possibilis a quacumque cognitione naturaliter perficiatur, et ad quamcumque naturaliter inclinetur. Huius oppositum, accipiendo potentiam naturalem proprie, non autem ut se etiam ad obedientialem extendit, tenet Sanctus Thomas, III *Sent.*, d. XXVI, q. I, a. 2, et *de Ver.*, q. XVIII, a. 2, ubi, de mente Commentatoris, IX *Metaph.*, vult quod potentia passiva naturalis non se extendat nisi ad illa ad quae se extendit sua potentia naturalis activa. Ex quo in quaestione *de Ver.* concludit intellectum possibilem non esse naturaliter in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt.

* Cf. init. Commenti.

Confirmatur autem positio Sancti Thomae ex processu et ratione Aristotelis III *de Anima*, ubi probat intellectus agentis necessitatem, text. 17 *. Hac enim ratione probat oportere in anima ponere intellectum agentem, quia in natura in qua est potentia passiva, oportet ponere potentiam activam. Constat autem quod Aristoteles loquitur de potentia activa proxima et proportionata: alioquin ratio sua non ostenderet propositum. Ergo, si aliqua potentia passiva naturaliter inclinatur in aliquem actum, oportet ut ab aliquo naturali agente et proportionato possit illum recipere.

* Cap. V, I; S. Th. l. 10.

Si autem instetur, ut instat Scotus, IV *Sent.*, d. XLIX, q. XI, ad 2, quia in corpore est potentia receptiva ad animam intellectivam, et tamen non potest ab aliquo agente naturali produci: – respondetur, de mente Sancti Thomae, *Pot.* q. III, a. 9, ad 5 et 6, quod non est necesse ut omne agens naturale producat essentiam formae, sed sufficit ut sit causa dispositiva materiae, et sit causa unionis formae cum materia. Nam si forma non sit subsistens, causa naturalis est causa ipsius formae: si autem forma sit subsistens, ut est anima rationalis, causa naturalis est causa dispositionis materiae et unionis formae ad materiam, non autem est causa formae. Unde negatur ista consequentia: Nullum agens creatum sive naturale potest producere animam intellectivam, Ergo a nullo agente naturali potest materia reduci in actum respectu animae intellectivae: – dicitur enim quod oppositum consequentis stat cum antecedente: potest enim agens naturale reducere materiam in actum formae causando dispositiones ad formam et unionem formae ad materiam, et tamen non causare formam.

CAPITULUM QUARTUM

QUOD VERITAS DIVINORUM AD QUAM NATURALIS RATIO PERTINGIT CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONITUR

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. – Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. – Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed *in quiescendo fit prudens et sciens,* ut dicitur in VII *Physic.* * Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret. * Cap. III, 7; s. Th. I. 6.

Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod *Ephes.* IV [17] dicitur: *Iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et *Isaiae* LIV [13]: *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.*

---

6 proponitur] ponitur αX. illa] illo αXY. 8 forte *om* Gc. 11 autem] enim D, tamen GP*c*. 14 enim] cum α. 15 inventio *post* veritatis GP*c*. impediuntur] inveniuntur BH, invenitur pF. 19 possent] possunt CEZ. 20 cognitionis *om* BpFH, naturae sH. 29 eorum *om* αX. ratio investigare] ratio investigari αYpW, investigare non N, investigari non Z. 30 cum ... ordinetur *om* EG, *addit supra marginem scriptor* W. 41 inventionem] cognitionem vel inventionem αZsGW*b*P*c*, cognitionem N.

3 post] prius G, prius post P*c*. 6 etiam *om* GP*c*. 12 Deum *om* BHpF. 15 his] paucis *addunt* P*c*. 16 proveniret] perveniret BCNpH. 22 etiam *post* verissime P*c*, *om* DEGWZ, nobis etiam *b*. 29 oportuit] oportuit quod (*et nihilominus* exhiberi) α. fixam certitudinem et puram] fixa certitudine ipsam P*c*. 40 LIV *Ita* P*c*; VIII *codices et b* (liiii *lectum* uiii).

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas duplicem esse veritatem de Deo, nunc modum manifestationis utriusque veritatis declarat *. Circa hoc autem duo facit: primo, de modo manifestationis huiusmodi absolute determinat; secundo, comparative, cap. VII. – Circa primum duo facit: primo, determinat de modo huiusmodi quantum est ex parte docentis; secundo, de ipso quantum est ex parte addiscentis, cap. VI. – Circa primum duo facit: primo, agit de modo eorum quae naturaliter de Deo cognosci possunt; secundo, de modo eorum quae naturalem rationem excedunt *.

* Cf. Comment. cap. III, init.

* Cap. V.

I. Quantum ad primum, ne forte alicui, ut inquit, videatur, ex quo talis veritas ratione haberi potest, frustra supernaturali inspiratione credendam traditam esse, ponit

hanc conclusionem: *Veritas divinorum quae inquisitioni rationis pervia esse potest, convenienter divinitus homini credenda proponitur.* Probatur ex inconvenientibus quae sequerentur nisi ita fieret. *Primum est,* quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi enim a veritatis inquisitione retrahuntur, tribus de causis. Aut scilicet propter corporis complexionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiam, et summum gradum humanae cognitionis, quae in cognoscendo Deum consistit, attingere non possunt. Aut propter rei familiaris necessitatem, propter quam multi otio contemplativae inquisitionis vacare non possunt. Aut propter pigritiam, ex qua plerique laborem acquirendae disciplinae effugiunt: ad cognitionem enim quae de Deo haberi naturaliter potest, multa praecognoscere oportet, cum tota fere philosophia ad eam ordinetur, qua ex causa metaphysica ultima remanet addiscenda; quare, etsi hominum mentibus naturalem Deus sciendi ingenuerit appetitum, multi tamen sunt qui eum addiscendi laborem subire renuunt.

* Qu^{a} 1. II. Advertendum hic primo, ex doctrina Sancti Thomae in Tertio, d. xxv, q. II, a. 2 *, quod *quantitas cognitionis dupliciter attendi potest: secundum obiecta scilicet, et secundum efficaciam actus circa obiectum.* Quod ergo inquit summum gradum humanae cognitionis esse Deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum, non autem quantum ad efficaciam actus.

* Cf. n. VII. * Aliter lect. II, q. 1, a. 1, ad 9. * Cap. III. Advertendum secundo *, ut habet Sanctus Thomas *super Boet. Trin.*, q. V, a. 1, ad 9 *, quod metaphysica naturaliter quidem, scilicet secundum perfectionem, est aliis scientiis prior: quoad nos tamen aliis scientiis est posterior. Propter quod Avicenna, primo suae *Metaphysicae* libro *, inquit ordinem huius scientiae esse ut post alias scientias addiscatur: id quod etiam hoc loco inquit Sanctus Thomas. Sed licet ita sit de ipsa scientia, inquantum in ea proprietates entis et substantiarum separatarum investigantur per demonstrationem; terminos tamen aliquos metaphysicales necesse est terminis aliarum scientiarum prius quoad nos secundum eorum conceptus cognitos esse, cum in ipsos aliarum scientiarum termini resolvantur. Propter quod, licet illi termini dicantur metaphysicales, inquantum proprietates suorum significatorum in metaphysica quaeruntur, quo tamen ad eorum conceptus sunt omnibus scientiis communes. – Si dicatur: Quare ergo in V *Metaph.* * de eorum rationibus determinatur? – dicitur quod hoc ideo est quia, si de ipsis omnibus simul edendus sit tractatus, magis ad metaphysicum spectat quam ad alium artificem, eo quod etiam eorum proprietates inquirat. Non tamen tollitur quin sint omnium scientiarum communes termini. Verum in hoc differentia est, quia de illis determinat metaphysica ut de subiectis, aut partibus aut passionibus subiectorum; aliae autem scientiae utuntur ipsis ut antecedentibus ad eorum subiecta, et per viam sensus cognitis. * Did. lib. IV.

* Al. lect. II, q. 1, a. 1, ad 9. Advertendum tertio, quod non dixit Sanctus Thomas absolute totam philosophiam ordinari ad metaphysicam, sed addidit *fere:* quia, ut ipse inquit, *Trin.* q. V, a. 1, ad 9 *, sunt aliquae scientiae quae non sunt necessariae absolute ad metaphysicam, sed tantum ad bene esse ipsius, ut musica et morales et huiusmodi.

Adverte quarto, quod appetitus naturalis, ut habetur I^{a}, q. LX, a. 1, dupliciter sumi potest: uno modo, ut distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem; alio modo, ut distinguitur contra appetitum liberum. Primo modo nominat solum ordinem naturae in aliquid, et nihil aliud importat quam rei formam cum habitudine naturali ad aliquid, sicut appetitus gravis ad locum deorsum nihil aliud est quam forma gravitatis cum habitudine ad locum deorsum: et se habet tanquam actus primus. Hoc modo quaelibet potentia naturaliter appetit sibi conveniens, ut dicitur I^{a}, q. LXXVIII, a. 1, ad 3. Secundo modo nominat actum elicitum sequentem cognitionem, ita tamen ad unum oppositorum determinatum, quod ad alterum flecti non potest: sicut omnes naturaliter appetunt beatitudinem actu elicito a voluntate sequente beatitudinis apprehensionem. – Appetitus ergo sciendi, quem dicit Sanctus Thomas, et etiam Aristoteles, I *Metaph.* *, naturalem esse, * Cap. 1, 1; S. Th. l. 1. licet possit accipi primo modo, quia intellectus ex sua natura habitudinem et ordinem ad cognitionem tanquam ad sibi conveniens habet; tamen quia hoc non convenit soli intellectui, sed omni potentiae, ut diximus, ut feratur in sibi conveniens; videtur autem Sanctus Thomas, et Philosophus, velle aliquid particulare ponere circa appetitum cognitionis quod in appetitu operationum aliarum potentiarum non invenitur: ideo dicendus est iste appetitus esse naturalis quidam actus voluntatis quo voluntas in propositam sibi cognitionem fertur ita quod in oppositum ferri non potest. Id quod etiam videtur velle Sanctus Thomas I^{a} I^{ae}, q. X, a. 1; et II^{a} II^{ae}, q. CLXVI, a. 2, dum ponit studiositatis virtutem esse istius naturalis desiderii moderatricem.

III. *Secundum inconveniens est,* quia vix post longum temporis spatium ad eam cognitionem homines pervenirent. Tum propter profunditatem cognitionis, ad quam non nisi post longum exercitium hominis intellectus idoneus invenitur. Tum propter multa quae praeexiguntur. Tum propter passionum motus in iuventute abundantes, quibus efficitur ut non sit apta anima ad tantae veritatis cognitionem.

Advertendum primo quod, cum res abstractae a materia nisi ex sensibilibus rebus a nobis non cognoscantur, ad hoc ut intellectus noster, cui connaturales sunt res sensibiles, in tantum elevetur ut ex formis sensibilium cognitionem de talibus eliciat substantiis, necesse est prius ut exerceatur in operibus intellectus, a particularibus universalia abstrahendo, communiaque a propriis, ut ex tali exercitio abstrahendi fiat ad cognitionem rerum immaterialium habilior: non enim in nobilissimas operationes potest intellectus nisi assiduitate et exercitio in ignobilioribus vigorosior promptiorque ad occulta investiganda fiat. Multo igitur minus ad eam substantiam quae maxime immaterialis est, a sensibusque remotissima, poterit extolli, nisi post longam exercitationem fuerit vigoratus. Propterea inquit Sanctus Thomas non posse nostrum intellectum eam cognitionis profunditatem capere nisi post longum exercitium. Causatur enim ex studio atque exercitio in intellectu habilitas quaedam ad rerum difficilium investigationem, quae absque tali exercitio non inesset. Similiter vires sensitivae interiores, quibus utitur intellectus, habiliores ex tali exercitio ad subtilium rerum inquirendam veritatem redduntur in suo ordine.

Advertendum secundo quod, cum cognitio intellectualis per abstractionem a sensibilibus fiat; propter vehementiam vero passionum abstrahatur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia: ex passionum vehementia actus contemplationis quam maxime impeditur. Ideo virtutes morales, praesertim castitas, ut inquit Sanctus Thomas, II^{a} II^{ae}, q. XV, a. 3, *maxime hominem ad perfectionem intellectualis operationis disponit.* Ubi ergo multitudo passionum insurgit, sicut in iuvenibus pro maiori parte accidit, ibi non est anima ad subtiles speculationes apta: sed *in quiescendo et sedendo a passionum tumultibus,* ut inquit Philosophus, fit prudens.

IV. *Tertium inconveniens est,* quia cum dubitatione errorisque admixtione Dei cognitio haberetur. Debilitas enim rationis, atque phantasmatum permixtio, facit ut ea etiam quae verissime demonstrata sunt, apud multos dubia remaneant, dum vim demonstrationis ignorant: et praesertim cum videant eos qui sapientes dicuntur diversa docere. Facit etiam ut inter multa vera quae demonstrantur, multa immisceantur falsa, quae sophistica aut probabili quapiam ratione, quae demonstratio reputatur, asseruntur. Quare oportuit per fidem determinari quae de Deo a nobis tenenda sint.

Concluditur ergo quod salubriter divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut omnes, et de facili, et per consequens cito, et absque dubietate et errore, divinae cognitionis participes esse possent.

Notandum primo, quod ista debilitas intellectus non aegritudinem aut aliquid praeter naturam adveniens intellectui nostro, sed suum naturalem ordinem in genere intelligibilium significat. Quia enim in tali genere infimum

locum tenet, estque imperfectissimum quiddam, sicut materia prima in genere rerum materialium, ideo suapte natura habet ut ad veritatem capescendam imbecillis sit, decipique facile possit.

Notandum secundo quod, licet phantasmata intellectui nostro ad intelligendum deserviant, ipsa tamen phantasmatum permixtio apud multos veri cognitionem de rebus immaterialibus impedit. Nam cum sint rerum dumtaxat materialium determinatarumque ad hic et nunc similitudines, aliqui per huiusmodi phantasmata intelligentes non possunt intelligere aliquid in rerum natura esse quod materiale non sit atque ad aliquem locum determinatum: propter quod in multos incidunt errores circa immaterialia. Ipsa igitur phantasmatum permixtio in nostra intellectione licet sit nobis ad intelligendum necessaria, quia tamen debile instrumentum sunt et improportionatum respectu immaterialium, ideo sunt saepenumero erroris causa in huiusmodi immaterialium rerum veritate investiganda.

Confirmatur primo conclusio auctoritate Apostoli, *Ephes.* IV: *Iam non ambuletis* etc. Confirmatur secundo auctoritate Isaiae LIV: *Ponam universos filios tuos doctos a Domino,* etc.

V. Sed circa ea quae dicta sunt in primo inconvenienti, duplex occurrit dubium. Primum * est circa illud, quod *metaphysica est ultimo loco addiscenda.* Contra hoc enim arguitur sic. *Primo.* Metaphysica *probat aliarum scientiarum principia,* ut inquit Sanctus Thomas, *Trin.* q. v, a. 1, ad 9 *. Ergo alias scientias debet praecedere. – Patet consequentia. Quia tota scientia a principiorum cognitione dependet.

* Cf. n. VII.

* Al. lect. II, q. 1, a. 1, ad 9.

Secundo. Metaphysica *largitur principia omnibus scientiis:* ut est de mente Sancti Thomae in pluribus locis, praesertim *Trin.*, q. VI, a. 1, qu^a^ 3 *. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ea quae ad metaphysicam pertinent, non possunt nisi per metaphysicam sciri. Si ergo aliae scientiae utuntur principiis quae sunt propria metaphysicae, ergo oportet in omnibus scientiis metaphysicam includi veluti priorem. Et per consequens oportet primo eam addiscere.

* Al. l. II, q. II, a. 1, qu^a^ 3.

Tertio. A notioribus nobis semper est procedendum, ut ostendit Philosophus, I *Posteriorum* *. Sed principia quae sunt propria metaphysicae, sunt nobis notiora omnibus quae traduntur in scientiis. Ergo ab iis nostra debet incipere cognitio. Ergo metaphysica est primo addiscenda.

* Cap. II, 5 sqq.; s. Th. l. 4.

VI. Secundum dubium * est circa illud, quod *plerique propter laborem et tristitiam retrahuntur ab inquisitione veritatis.* Contra enim arguitur. Non minor est inclinatio naturae quam habitus. Sed habitus facit in operibus suis facilitatem et delectationem, ut dicitur II *Ethic.* * Ergo et natura. Si igitur homines naturaliter in scientiam et cognitionem inclinantur, erit acquisitio scientiae facilis et delectabilis. Ergo nullus ab ea propter pigritiam aut laborem retrahitur.

* Cf. n. X.

* Cap. III, 1; s. Th. l. 3.

VII. Ad evidentiam primi dubii *, considerandum est primo, quod principia prima et universalia omnium scientiarum dupliciter considerari possunt: uno modo, quantum ad eorum veritatem absolute; alio modo, quantum ad iudicium de ipsis et defensionem ab impugnantibus. Primo modo pertinent ad habitum unum per se qui dicitur *intellectus,* quem Aristoteles, VI *Ethic.* *, condividit *scientiae* et *sapientiae.* Secundo vero modo ad metaphysicum, ut inquit Sanctus Thomas, I^a^ II^ae^, q. LXVI, a. 5, ad 4: metaphysicus enim disputat contra negantes huiusmodi communia principia, propterea quod constituantur ex terminis communibus, qui sunt de metaphysici consideratione *.

* Num. V.

* Cap. III, 1; VII, 3; s. Th. l. 3, 5.

* Cf. n. II.

Considerandum secundo quod, licet ad intellectum qui est habitus principiorum, secundum suam veritatem absolute consideratam pertineant, ad metaphysicam vero quantum ad eorum examinationem et defensionem; sunt tamen et omnibus scientiis communia, inquantum eorum termini ad terminos aliarum scientiarum extenduntur, et inquantum ab intellectu qui est habitus istorum principiorum, scientia dependentiam habet, ut est de mente Sancti Thomae, I^a^ II^ae^, q. LVII, a. 2, ad 2. Unde potest dici quod ista principia, ut absolute vera, omnes scientiae accipiunt ab intellectu qui est ipsorum habitus: ut autem iam examinata et defensata ab impugnantibus, accipiunt a metaphysica. Propterea XI *Metaph.*, lect. 1, inquit Sanctus Thomas quod *una scientia,* et intelligit de metaphysica, *ista principia considerat, ad quam pertinet consideratio communium terminorum, et ab ea aliae scientiae huiusmodi principia accipiunt.*

Considerandum tertio, ut haberi potest ex doctrina Sancti Thomae *super Boet. Trin.*, q. VI, a. 1 *, quod de scientiis dupliciter loqui possumus: uno modo, quantum ad omnium illarum acquisitionem ordinatam; alio modo, secundum quod iam sunt acquisitae et adinventae.

* Al. lect. II, q. II, a. 1.

VIII. Dicitur ergo primo, quod quantum ad acquisitionem earum per inventionem humanae rationis, metaphysica est ultima: quia omnes aliae scientiae speculativae ad ipsam ordinantur, et earum inventio praeexigitur inventioni metaphysicali. Et secundum hanc rationem nihil ad metaphysicam pertinens, ut metaphysicale est, oportet praeintelligi: sed bene cognitio primorum principiorum ut habitu qui est intellectus sunt nota, cuiuscumque scientiae adinventionem praecedit; cum nulla scientia habeat perfecte rationem scientiae nisi secundum quod ab huiusmodi habitu dependet.

Dicitur secundo, quod si loquamur de scientiis ut iam adinventae sunt, sic non inconvenit alias scientias uti principiis metaphysicalibus ut iam examinatis et ab impugnantibus per metaphysicam defensatis.

Dicitur tertio, quod non oportet propter hoc metaphysicam prius aliis scientiis addisci. Tum quia habitus metaphysicalis primo et principaliter circa ens et passiones entis, atque etiam circa substantias separatas versatur: non autem circa huiusmodi principia, cum non sint conclusiones in metaphysica demonstratae. – Tum quia aliae scientiae accipiunt illa principia mutuo a metaphysica: et ideo non oportet ut prius habeatur ille habitus, sed sufficit quod sit adinventus et acquisitus aliquando, etiam post alias scientias. Unde aliae scientiae credunt ista principia metaphysicae, scilicet quod ab illa sunt examinata et defensata: quamvis illa videant ut ab intellectu ipsorum principiorum dependentiam habent.

IX. Ad primum autem in oppositum dicitur quod non sic dicitur metaphysica principia aliarum scientiarum probare quasi per habitum metaphysicae demonstrative sciantur, quemadmodum scientia subalternans dicitur probare principia scientiae subalternatae: sed quia per ista communia principia, secundum aliquam considerationem ad metaphysicam pertinentia, manifesta fiunt aliarum scientiarum principia, dum omnes scientiae ab habitu istorum principiorum qui dicitur intellectus dependent; et dum resolvuntur in ista principia, naturaliter nota sed a metaphysico secundum aliquam considerationem mutuata, utpote quae sint principia non alicui scientiae propria sed omnibus communia, licet a metaphysico principalius considerata.

Ad secundum dicitur quod metaphysica non largitur sua principia aliis dum consideratur in ipsis ordo adinventionis et acquisitionis, ut dictum est *: sed largitur illa ut iam scientiae omnes adinventae intelliguntur, inquantum omnes scientiae nunc mutuo accipiunt a metaphysica ista principia ut ab ipsa confirmata et defensata, licet secundum se naturaliter nota. Unde non sequitur quod metaphysica sit ante alias scientias addiscenda.

* Num. praec.

Ad tertium dicitur primo, quod principia prima secundum eorum absolutam veritatem sunt prius nobis nota omnibus scientiis. Sed quantum ad eorum examinationem et defensionem ab impugnantibus, sunt posterius nota. – Dicitur secundo, quod quia secundum eorum veritatem pertinent ad intellectum qui est eorum habitus, secundum vero examinationem et defensionem pertinent ad metaphysicam, ideo non sequitur quod metaphysica praecedat alias scientias, sed tantum intellectus qui eorum est habitus, nobis inditus a naturali lumine intellectus agentis.

X. Ad secundum dubium * dicitur primo, quod non omnis inclinatio naturae similis est inclinationi habitus. Dupliciter enim, ut vult Sanctus Thomas, *Verit.* q. XXIV, a. 10, ad 1, est inclinatio naturalis in aliquid: uno modo,

* Num. VI.

quando habet in se sufficiens principium ex quo illud de necessitate consequitur; alio modo, quando in se non habet sufficiens principium ex quo illud necessario consequatur, quo modo naturale est mulieri concipere filium, et libero arbitrio tendere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem et delectationem in operatione in habentibus cognitionem, et assimilatur inclinationi habitus. Cum secunda vero stat difficultas et labor in acquirendo id ad quod naturalis est inclinatio, et propter laborem aliquis ab eius acquisitione potest retrahi. Et sic in appetitu accidit scientiae.

Dicitur secundo, quod licet per se habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adveniente, ut dicitur I^a II^ae, q. LXV, a. 3, ad 2, habens habitum difficultatem patitur in operando, et per consequens delectationem non sentit. Similiter ergo ab acquisitione scientiae potest retrahi homo, licet ad eam naturalem habeat inclinationem, ex labore addiscendi aliisque de causis, ut inquit Sanctus Thomas I *Metaph.* * Nam, ut ipse etiam V *Metaph.*, cap. *de Necessario* *, inquit, *impetum naturalis inclinationis contingit impediri in prosecutione iam incoepti, et prohiberi ne motus incipiat.*

* Lect. 1.
* Lect. 6.

Sed contra, naturale desiderium non est frustra omnino: quia *natura nihil frustra operatur*, ut dicitur II *Caeli* *. Ergo, dato quod ad tempus homo ab acquisitione scientiae impediatur, aliquando tamen implebitur desiderium cessabuntque impedimenta.

* Cap. XI; s. Th. l. 16.

Respondetur quod, licet naturale desiderium consequens totam naturam omnino frustrari non possit quin in aliquo individuo compleatur, non inconvenit tamen ipsum in aliquibus individuis frustrari: praesertim quando tale desiderium est actus elicitus voluntatis; et maxime si non est in re completum principium ad quod necessario illud ad quod est naturalis inclinatio sequatur; sicut non est inconveniens mulierem perpetuo absque prole manere, quamvis ad id naturaliter sit inclinata.

Posset etiam dici quod istud naturale desiderium implebitur anima a corpore separata: sicut dixit Porphyrius eam tunc fore beatam, licet corpori coniuncta beatitudinem non assequatur *.

* Cf. Aug. *de Civ.*, X, 29.

CAPITULUM QUINTUM

QUOD EA QUAE RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT CONVENIENTER FIDE TENENDA HOMINIBUS PROPONUNTUR

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit: cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur *, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue Christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur; Lex autem Vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. – Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

* Lib. III.

Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra * ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

* Cap. III.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi in X *Ethicor.* * Cum enim Simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, *oportere* inquiens *humana sapere hominem et mortalia mortalem;* contra eum Philosophus dicit quod *homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest.* Unde in XI *de Animal.* * dicit quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus

* Cap. VII, 8; s. Th. l. 11. - Cf. I *Metaph.*, II, 9; s. Th. l. 3.
* Al. I *de Partibus Animal.*, c. V.

2 ad credendum] credendum α, credenda *b*. 3 ratio] ratione P*d*. 10 tendit] praetendit α*b*. ei *om* α. 25 cura fuit] ut patet 7. et 10. Ethic. *addunt* P*d*.

2 Deum *post* vere GP*c*. 5 ut supra ostensum est *om* α*b*. 9 cogitare] cogitari GNYZP*c*. 13 rerum naturam] naturam (rerum *in spat.*) G, naturam divinam P*c*. 16 eis *post* non videtur α. 22 quidam homini] cuidam homini GNZP*c*, quidam hominum BF, quemdam hominem CsG.

habemus. Dicit etiam in II *Cael. et Mund.* * [* Cf. c. XII, 1; s. Th. l. 17.] quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide.

Et ideo dicitur *Eccli.* III^{25}: *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Et I *Cor.* II^{10,11}: *Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.*

Commentaria Ferrariensis

Quantum ad secundum * [* Cf. Comment. in c. IV, init.], ponitur haec conclusio: *Necessarium est homini divinitus credenda proponi quae humanam rationem excedunt.* Sed antequam probetur, inducitur ratio ad oppositum, quae ab aliquibus induci posset * [* Cf. n. IV.]. Divina enim sapientia unicuique providet secundum modum suae naturae. Ergo non videtur necessarium homini dari aliquid supra facultatem naturae.

Tum conclusionem probat quatuor rationibus. Sed advertendum pro conclusione quod, cum necessarium ad finem dupliciter dicatur, secundum Aristotelem, V *Metaph.* * [* S. Th. l. 6; Did. lib. IV, v, 1.], scilicet simpliciter, et quantum ad bene esse; de utroque necessario intelligitur conclusio. Unde prima ratio de necessario simpliciter probat; aliae vero quantum ad bene esse.

I. *Prima ergo ratio est ista.* Homines per divinam providentiam ad altius bonum ordinantur quam experiri in praesenti vita humana fragilitas possit. Ergo oportuit nos evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti vita possit attingere. – Antecedens inferius probabitur, in tertio libro. – Consequentia probatur. Quia nullus desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Cum ergo homo habeat studio et desiderio tendere in id ad quod per divinam providentiam ordinatur, necesse est ut illud praecognoscat.

Confirmatur primo haec ratio ex comparatione Veteris et Novae Legis. Quia enim in Christiana religione bona spiritualia et aeterna promittuntur, in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur: in Veteri autem Lege, quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt quae humanam excederent rationem.

Confirmatur secundo ex philosophorum legibus. Volentes enim philosophi homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducere, ostenderunt esse alia bona sensibilibus iis potiora, quorum gustu multo suavius delectantur qui activis aut contemplativis virtutibus vacant.

2. Pro ista ratione, advertendum quod desiderium aliquando accipitur pro actu appetitus sensitivi vel rationalis tendentis in non habitum; aliquando vero pro appetitu et inclinatione quacumque ad aliquid, etiam si consequatur formam naturalem. Quod ergo dicitur *neminem ferri desiderio nisi in praecognitum,* intelligendum est de desiderio qui est actus elicitus appetitus, non autem de inclinatione consequente formam naturalem: quia, etsi etiam tale desiderium consequatur aliquam cognitionem, eo quod *opus naturae sit opus intelligentiae,* ut dicitur II *Physic.* * [* Cf. c. v, 2; VIII; s. Th. l. 8, 12 sqq.], non tamen consequitur cognitionem ipsius appetentis naturaliter.

Sed videtur haec ratio Sancti Thomae non concludere: nam oppositum consequentis videtur stare cum antecedente. Potest enim aliquid esse naturaliter a nobis cognitum, et tamen illud consequi propria virtute non poterimus: sicut, licet aliquis naturaliter cognoscat imperii naturam, tamen propriis viribus imperator esse non poterit.

Respondetur quod vis rationis non stat in hoc quod ideo sit nobis necessaria cognitio supernaturalis quia ad finem quem propria virtute adipisci non possumus ordinemur: sed quia ordinamur ad finem quem neque assequi neque cognoscere possumus naturali facultate, iuxta illud *Isai.* LXIV * [* Vers. 4.], *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Sic autem non stat oppositum consequentis cum antecedente. Non enim stant simul quod non elevetur intellectus ad id quod est supra naturam suam, et tamen ordinetur homo ad id quod naturaliter cognosci non potest. Si enim starent simul, tunc aliquid desiderio et studio moveretur in incognitum: neque enim naturaliter neque supernaturaliter cognosceret finem.

3. Pro prima confirmatione, advertendum primo, ut habetur I^{a} II^{ae}, q. CVII, a. 1, quod Lex Vetus et Nova non sic distinguuntur quasi ad diversos fines ordinentur, Vetus ad temporalia, Nova ad spiritualia bona: sed quia, cum habeant eundem finem, scilicet ut homines subdantur Deo, Nova propinquius ordinat ad hunc finem, Vetus autem remotius, et comparantur ad invicem sicut imperfectum et perfectum. Vetus enim, quia dabatur imperfectis et nondum gratiam consecutis, homines ad observantiam divinorum praeceptorum timore poenarum et promissione temporalium bonorum inducebat: Nova vero, quae perfectis et iam gratiam et fidem per baptismum consecutis datur, inducit homines ad virtutem ex ipso bono virtutis, et praecipue caritatis. Quod vero dicitur *Christianam religionem promittere spiritualia, Veterem autem Legem temporalia,* non est intelligendum quasi homines Veteris Legis temporalia bona pro fine haberent, homines vero Novae Legis spiritualia: sed quia per temporalia illi, utpote imperfecti, inducebantur in Dei amorem et in spiritualia; nos autem, perfectionem gratiae habentes, ex ipsa spiritualium rerum consideratione secundum se ad virtutem, et praecipue caritatem, movemur.

Advertendum secundo, quod licet sit una fides modernorum et antiquorum, ut ponit Sanctus Thomas *Verit.* q. XIV, a. 12, tamen plura tenentur homines tempore gratiae explicite credere quam in tempore Legis scriptae, ut ibidem inquit art. 11. Quod ergo hic dicitur, quia *nobis plurima supra humanum sensum proponuntur, pauca autem hominibus Veteris Legis,* intelligendum est, *explicite:* quia implicite antiqui omnia credebant quae nos credimus, ut vult Sanctus Thomas loco praeallegato * [* Art. 11.].

4. Pro secunda confirmatione, advertendum primo, ut habetur II^{a} II^{ae}, q. CLXXIX et CLXXXI, quod virtutum quaedam sunt contemplativae vitae, sicut virtutes intellectum speculativum perficientes, cuiusmodi est sapientia: habet enim pro fine vita contemplativa veritatis contemplationem. Quaedam autem sunt vitae activae, cuiusmodi sunt morales virtutes, quae ordinantur ad operandum: nam vitae activae finis est exterior operatio.

Advertendum secundo, quod licet spiritualibus delectationibus sensibiles sint quoad nos vehementiores, quia sensibilia nobis magis nota sunt, et cum corporali transmutatione huiusmodi delectationes fiunt, et quia contra corporales molestias appetuntur; spirituales tamen secundum se maiores sunt, ut dicitur I^{a} II^{ae}, q. XXXI, a. 5, et IV *Sent.*, d. XLIX, q. III, a. 5, quia spiritualis perfectio corporali nobilior est, et naturae rationali melior, atque ob alias causas quas Sanctus Thomas illis in locis adducit. Propter hoc ergo inquit hoc loco *spiritualium rerum gustu eos qui activis vel contemplativis vacant, delectari:* quia delectationes quas contemplativae vitae deservientes, quae in contemplatione veritatis sistit, aut etiam activae, quae ad exercitium virtutum moralium deputatur, experiuntur, longe meliores simpliciter et secundum sui naturam sunt quam quaecumque corporeae et sensibiles voluptates.

II. *Secunda ratio est.* Veriorem de Deo cognitionem habemus ex eo quod huiusmodi veritatem habemus per fidem. Ergo hoc nobis utile est. – Probatur antecedens. Tunc vere de Deo cognitionem habemus cum ipsum esse credimus supra omne quod de ipso possumus cogitare: cum naturalem hominis facultatem natura divina excedat. Sed per hoc quod homini aliqua divina humanam rationem

excedentia proponuntur, firmatur in nobis opinio quod Deus sit aliquid supra omne quod possumus cogitare. Ergo etc.

Attendendum quod, quia divinam essentiam secundum quod in se est videre non possumus, nec ipsum Deum quidditative cognoscimus; quaecumque praedicata illi attribuerimus, ea a divina perfectione quam maxime deficiunt, eo quod Deus aliquid excellentius sit. Unde qui opinaretur esse in Deo eam dumtaxat perfectionem quae naturaliter de ipso investigari potest, deciperetur, volens divinam naturam creato intellectui adaequare. Quod si eum excellentiorem esse omnibus quae de ipso naturali investigatione cognoscimus existimaverit, veriorem habet cognitionem, utpote ad eius naturam propius sua accedens cognitione. Ad hoc autem cognoscendum iuvat nos aliquorum divinorum revelatio quae nullus unquam suo ingenio potuit investigare.

III. *Tertia ratio.* Reprimitur ob hoc humana praesumptio, quae erroris est mater. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quoniam sunt quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut illud tantum de Deo verum esse putent quod eis videtur, falsum autem quod eis non videtur. Reprimitur autem haec temeritas, dum aliqua ab infallibili veritate proponuntur quae intellectum eorum excedunt.

Quarta ratio. Multum perfectionis humanae rationi acquiritur ex talium qualicumque cognitione et fide. Ergo etc. – Probatur antecedens ex auctoritate Aristotelis X *Ethic.*, contra Simonidem dicentis debere hominem se ad immortalia et divina quantum potest trahere; et XI *de Animal.*, quod modicum de substantiis superioribus perceptum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus; et II *Caeli*, quod, cum de corporibus caelestibus quaestiones solvi possint parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex iis enim habetur quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam animae perfectionem confert.

IV. Attendendum quod rationem ad oppositum in principio capituli factam Sanctus Thomas non solvit, sed solutam relinquit ex dictis. Negatur enim consequentia. Quia enim natura hominis per divinam providentiam est ad supernaturalem finem ordinata, ideo divina providentia providit sibi de supernaturali cognitione, sicut ad consequendum naturalem finem de principiis naturalibus providit.

V. Scotus, I qu. Prologi I *Sent.*, nobiscum convenit in duobus: primo, quod necessarium est nobis aliquam notitiam supernaturaliter tradi; secundo, quod finis ad quem natura humana est ordinata, scilicet Deus per essentiam visus, a nobis pro statu isto non est naturaliter cognoscibilis. In hoc autem discordat, quia ponit finem illum naturalem esse, licet supernaturaliter adipiscendum. Sanctus Thomas autem, in prima ratione huius capituli et alibi *, tenet ultimum finem hominis, qui est Deus, et supernaturalem esse, et supernaturaliter acquirendum.

* Cf. I P., q. XII, a. 4, 5; IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 6; *de Verit.* VIII, a. 3.

Probat autem dictum suum Scotus primo, auctoritate Augustini, I lib. *de Praed. Sanct.*, c. V, ubi ait: *Proinde posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium.* Igitur posse habere fidem et caritatem naturaliter convenit homini. Ergo et posse habere finem ad quem fides caritasque disponit.

Secundo. Homo naturaliter istum finem quem dicis supernaturalem, appetit. Igitur ad istum naturaliter ordinatur. Et per consequens est naturalis finis.

2. Sed contra hanc positionem Scoti, quantum ad id in quo discordat a Sancto Thoma, arguitur sic. Si Deus esset finis naturalis, idest in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirendus, sequeretur quod natura inclinaret suum subiectum ad aliquod ad quod esset impossibile ut perduceret. Hoc autem in omnibus naturis videtur falsum. Et etiam repugnat rationi: tunc enim naturalis appetitus esset frustra in natura, quia nullo modo posset per naturam adimpleri. Ergo etc.

3. Sed circa hoc dubium occurrit. Videtur enim Sanctus Thomas sentire cum Scoto, *super Boet. Trin.*, q. ult., a. ult., ad ult. * Ibi enim ait quod, *quamvis homo inclinetur naturaliter in finem ultimum, non potest tamen naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam.*

* Al. lect. 2, q. II, a. 4, ad ult.

Respondetur quod aliter accipit Scotus naturalem inclinationem et finem naturalem, et aliter Sanctus Thomas. Ipse enim Scotus accipit naturalem inclinationem pro inclinatione mere naturali consequente naturam et excludente cognitionem, quae non est actus elicitus, ut patet per ipsum Quarto, d. XLIX, q. X. Item ipse loquitur de fine ultimo materialiter, scilicet de eo in quo invenitur ratio ultimi finis. Sanctus Thomas autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturae oppositam inclinationi quae sequitur cognitionem, sed actum elicitum a voluntate qui est naturalis et determinatus quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Item loquitur de ultimo fine in generali et sub communi ratione ultimi finis et beatitudinis, ut inferius declarabitur. Et est sensus verborum eius quod, si proponatur voluntati ultimus finis et beatitudo in communi, voluntas quidem potest elicere et non elicere actum circa illud obiectum, sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit prosecutio, et non potest voluntas tale obiectum refugere, licet homo non possit ad illud bonum propria virtute pervenire. Non est autem inconveniens quod homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem modo dicto, et tamen illud non possit virtute propria adipisci: quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte et nullum habentis boni defectum, ex quo habet voluntas ut non possit illud respuere. Sed bene est inconveniens ut aliquid appetatur naturaliter appetitu qui est sola naturae inclinatio, et tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali pervenire: quia natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturae limites.

4. Argumenta autem Scoti non cogunt. Quod enim inquit Augustinus posse habere fidem esse naturae hominum, non ideo dicitur quoniam in homine sit potentia naturalis ad fidem et caritatem finemque supernaturalem: sed quia in natura et substantia hominis est potentia obedientialis ad illa, potentiaque logica, quae est non-repugnantia. Non enim repugnat naturae hominis habere fidem et caritatem, sicut naturae lapidis. Immo hominis naturae data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finem supernaturalem pervenire: ut haberi potest ex iis quae dicuntur *Verit.* q. XIV, a. 10, ad 1. Unde sensus Augustini est quod in natura hominum est capacitas et aptitudo ad fidem et caritatem, quae in aliis naturis materialibus non invenitur.

Ad secundum, negatur antecedens, si simpliciter accipiatur homo quantum ad naturalia. Non enim naturaliter appetit homo, in sua natura consideratus, visionem divinae essentiae ut est summum bonum et ultimus finis ad quae natura intellectualis est per divinam providentiam ordinata: – sic enim nunc de visione divinae essentiae loquimur. Si autem accipiatur homo ut informatus revelatione divina et fide quod ultimus eius finis et summum eius bonum sit divinae essentiae visio clara et perfecta, sic illam naturaliter appetit, sicut et summum bonum in universali. Sed tunc negatur consequentia, scilicet, *Ergo est naturalis,* ad modum quo loquimur hic de naturali, de eo scilicet fine qui naturae proportionatur, et cuius est capacitas naturalis, atque in quem propriis viribus naturae potest perveniri: sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos, nisi abuti vocabulis voluerimus.

CAPITULUM SEXTUM

QUOD ASSENTIRE HIS QUAE SUNT FIDEI NON EST LEVITATIS QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT

* S. Greg. M., *in Evang.*, II, hom. 26, 1.

* *Iob* xi, 6.

Huiusmodi autem veritati, *cui ratio humana experimentum non praebet**, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *indoctas fabulas secuti*, ut II *Pet.*, I [16], dicitur. Haec enim *divinae Sapientiae secreta* * ipsa divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam, et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem Christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

Huius quidem confirmationis modus tangitur *Heb.* II [3]: *Quae,* scilicet humana salus, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus Sancti distributionibus.*

Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in Mahumeto, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

---

18 in instanti] ministrati G, in instanti ministrari *c*. 22 innumerabilis] immurmurabilis α, et mirabilis F, immirabilis *vel* innurabilis E; pZ *non liquet*. 26 contemni] contemptui *cd*, haberi contemptui P. 31 a casu] casu GP*c*. sed ex *rasa* pG, sed a E, sed WP*c*. 37 cum *om* α. 39 contestante] cum testante α. 40 distributionibus] districtionibus α, distinctionibus BF. 42 est] est ad BH, est ad fidem F.
3 Esset enim] Etenim αG*bcd*, Ecce in C, Esset autem P. 4 ad operandum] operandum αZ. 11 sectas] sectis α, secretis C. processerunt *om* α. 16 in quibus] quibus P. 17 a carnalibus *om* BHpF, in carnalibus C, carnalibus *b*. 21 multis *om* α. 23 solis] solum YZP*c*. 26 invisibiliter *Ita* ZpDP; visibiliter *ceteri*. 28 etiam] in α, et EGNWY*b*. 30 et humanis] et de divinis et humanis P*d*. 38 eius] in eius α.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. c. IV, init.

* Num. II.

Postquam determinavit Sanctus Thomas de modo cognoscendae veritatis divinae quantum est ex parte docentis, nunc de eodem quantum est ex parte addiscentis determinat *. Et ponit hanc conclusionem: *Veritati cui ratio humana experimentum non praebet fidem adhibentes non leviter credunt.* Primo, simpliciter probatur; secundo, comparative ad Mahumeti legem *.

I. Prima ergo ratio est ista. Credere divinae Sapientiae revelanti non est levitatis: immo prudentiae. Sed haec de quibus loquimur, divina Sapientia revelavit. Ergo non est

levitatis ista credere. – Maior est manifesta: eo quod divina Sapientia nec errare possit nec nos decipere. – Minor vero probatur. Revelatio et manifestatio aliquorum per ea visibilia opera quae naturae superant facultatem confirmata, non est nisi ab eo qui supra naturam creatam est. Sed sic ea quae sunt fidei sunt confirmata, per ea scilicet quae omnem superant naturae facultatem. Ergo etc.

Probatur minor discurrendo per miracula. Primo enim, ad fidei confirmationem factae sunt mirabiles languorum curationes, mortuorum suscitationes, caelestium corporum mirabiles mutationes, et multa alia circa res corporales, de quibus tam in Veteri quam in Novo Testamento nobis est tradita notitia. – Secundo, facta est humanis mentibus supra naturam inspiratio, cum idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti sunt consecuti. – Tertio, facta est mirabilis mundi conversio atque supra naturam. Non enim armorum potentia aut voluptatum promissione, sed ex divinorum operum inspectione, etiam inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non tantum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum, ad Christi fidem convolavit; in qua humanum excedentia intellectum praedicantur, carnis cohibentur voluptates, et omnia quae in mundo sunt habenda esse contemptui docentur. Hoc enim miraculorum maximum est, et divinae inspirationis opus, quod animi mortalium iis assenserint. Quod si diceret quispiam hoc casu subitoque evenisse: instat Sanctus Thomas ex eo quod hoc se facturum Deus multis antea prophetarum praedixit oraculis, quod est divinae dispositionis signum, non autem casus. Hunc confirmationis fidei modum tetigit Apostolus, *Heb.* II, dicens: *Quae,* scilicet humana salus, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus Sancti distributionibus.*

Ex hoc deducitur hoc corollarium: *non esse,* videlicet, *necesse ut ulterius praeterita signa reiterentur,* – quamvis et nunc non cesset Deus per suos sanctos miracula operari. – Probatur. Quia haec tam mirabilis mundi conversio ad Christianam fidem praeteritorum signorum effectus est: sicque in suo effectu ea videntur signa. – Quod si dicatur non esse factam mundi conversionem ex praecedentibus signis, hoc omnibus signis et miraculis mirabilius erit, si ad credendum tam ardua, ad sperandum tam alta, ad operandum tam difficilia, mundus absque miraculis a simplicibus et ignobilibus hominibus fuit inductus. Atque ob hoc non erunt amplius miracula necessaria.

II. Secundo, probat per comparationem ad legem Mahumeti *. Nihil enim mirum est si illi legi quam plures adhaeserunt: quia et voluptates promittebat, et praecepta illis conformia dabat ipsis relaxans habenas, ad quas animus hominis inclinatur. – Item, non confirmavit Mahumetus sua dicta miraculis, sed se in armorum potentia missum aiebat. Quod tyrannorum est. – Adhuc, illi non crediderunt a principio sapientes et docti viri, sed bestiales homines in desertis morantes, omnis scientiae prorsus ignari. – Postremo, nulla prophetarum oracula praecesserunt quae ei legi tanquam a Deo constituendae testimonium perhiberent. – Ex quo sequitur levitatis et insipientiae esse illi credere: nostrae autem adhaerere fidei, maximae esse sapientiae.

* Cf. init. Comment.

III. Circa hanc conclusionis probationem dubium occurrit. Quia nulla opera, quantumcumque mira, videntur de necessitate ac sufficienter probare nostram Legem a Deo esse. Nulla enim adeo magna opera sunt quae non possit aliquis cavillando pervertere: aut ea a daemonibus facta asserens; aut praestigiis sic apparuisse, non tamen in veritate fuisse facta; aut ab aliqua naturali causa fuisse producta. Magi enim Pharaonis universa fere opera fecerunt quae Moyses fecit *. Similiter apud gentiles multa miranda acciderunt miraculis nostrae fidei similia. Apud Mahumetanos quoque pleraque dicuntur contingere miracula.

* *Exod.* VII, VIII.

IV. Ad evidentiam huius difficultatis, in qua Christianorum plerique titubant, id in primis considerare oportet, quod ea sola vere miracula sunt, ut inferius in tertio libro declaratur *, quae a solo Deo, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad id in quo fiunt, aut quantum ad modum faciendi specialiter praeter communem modum gubernationis universi, fieri possunt. Ideo, cum volumus investigare an aliquid vere miraculum sit, inspiciendum est an quicquam in eo sit quod a nulla fieri possit creatura virtute propria. Quod si tale quid inveniatur, et sit in rei veritate factum et non tantum secundum apparentiam, illud pro certo asseremus verum esse miraculum. Cavendum tamen nobis est ne creaturis, et praesertim substantiis immaterialibus, plus virtutis attribuamus quam ipsis conveniat, aut plus ab earum virtute detrahamus quam oporteat: ut aut ea quae a solo Deo fieri possunt, virtute aliqua creata fieri posse existimemus; aut quae virtus creata potest efficere, sola divina virtute posse fieri credamus; ex utroque enim circa vera miracula error potest accidere.

* Cap. CI sqq.

Considerandum quoque est quod, licet in iis quae corporaliter fiunt difficile sit indubitatam habere veritatem, eo quod daemones ex transmutatione locali aeris sive alterius corporis, aut etiam ex sensuum immutatione, faciant multa apparere quae in veritate non sunt; tamen etiam in huiusmodi ex omnibus circumstantiis simul pensatis quid verum sit poterit discerni. Puta in mortui suscitatione, quamvis daemon possit defuncti corpus intrare atque in eo aliqua opera similia operibus vitae exercere; aut etiam sic hominum sensus immutare ut appareat mortuus revixisse qui non revixit: tamen, si viderimus eo corpore universa vitae opera fieri et eodem modo ut prius, ita quod omnibus indifferenter appareat, et per longum tempus, dicemus in veritate mortuum revixisse, et non tantum secundum apparentiam. Et similiter de aliis.

Advertendum ulterius quod, licet in aliquibus operatione daemonis [possit] esse praestigium, sunt tamen quaedam miracula in quibus praestigium locum non habet, sicut est immutatio intellectus et voluntatis, quae corporeis sensibus non percipiuntur. Fiunt enim praestigia ad res corporeas, quae aliquo percipiuntur sensu.

V. Dicitur ergo primo, quod sunt aliqua vere simpliciterque miracula, quae nullam admittunt calumniam, ex quibus docentis veritas optime et efficaciter confirmatur. Sunt enim quaedam quae, si concedantur in veritate facta, sicut quod tempore Iosue sol steterit *, aut solem passum esse luminis defectum in Christi passione luna existente in oppositione *, a solo Deo esse facta negari non potest. Similiter de mortui suscitatione et similibus. Sunt autem talium quaedam quae nullus negare potest quin in veritate sint facta: sicut de illa solis permanentia, deque multis signis a Christo factis.

* *Ios.* X, 13.

* *Luc.* XXIII, 45.

Dicitur secundo, quod illa subita Apostolicae mentis illuminatio per Spiritus Sancti missionem facta * calumniam non recipit. Neque enim secundum apparentiam tantum, sed secundum veritatem haec fuisse facta cognoverunt universi qui apostolos loquentes linguis et disputantes audierunt. Neque a daemonibus fieri potuerunt: eo quod hoc perversae eorum voluntati repugnet, qua homines in malum pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quod si ab angelis eam illuminationem fieri potuisse quis dicat, eo etiam admisso, dicemus quod, sicut alia miracula a Deo ministris angelis fiunt, ita et hominum illuminationes. Quod sane et quaedam veritatis praedicatae ab idiotis hominibus confirmatio erit: eo quod boni angeli non decipiant, sed instruant homines de divinis. – Simili modo hominum et idiotarum et sapientum conversio ad fidem Christi, et voluptatum abiectio, ad quas est hominum inclinatio naturalis, in solum Deum auctorem referri potest, qui humanas voluntates solus potest immutare.

* *Act.* II.

Dicitur tertio, quod signa insolita et miracula vera esse et esse virtute divina facta, argumento est quando is qui ad suae doctrinae confirmationem miracula operatur, bonos mores praedicat atque secundum ipsos vivit, studetque homines in Deum reducere, non autem propriam quaerit utilitatem, neque superstitionibus utitur, et circa utilia, non circa vana, mirabilia operatur. Tunc enim certus quis esse potest quod divino, non autem fallaci agatur spiritu. Ex hoc enim Sanctus Thomas, II *Sent.*, d. VII, q. III, a. 1, ad 2, vera signa a falsis distinguit.

Etsi ergo magi Pharaonis, aut infideles, aut etiam Mahumetus, aliqua fecerunt quae miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, utpote quae omnem naturae superarent facultatem, ut inferius * ostendetur.

* Lib. III, loc. cit.

Illud postremo advertendum, quod miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianam quasi particulariter videre faciant ea quae sunt fidei vera esse: hoc enim rationi fidei repugnat. Sed movent voluntatem ad hoc ut videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conveniens credere fidem praedicanti, quia ostendunt in universali vera esse quae praedicantur atque secundum divinam sapientiam, utpote ea miraculis confirmantem.

CAPITULUM SEPTIMUM

QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANAE NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS

Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest.

Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

Et ideo Apostolus dicit, *Rom.* x [8]: *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus.* Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. Quod esse non potest.

Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui in II *super Gen. ad litt.* * dicit sic: *Illud quod veritas patefaciet, libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo potest esse adversum.*

* Cap. XVIII.

Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

7 esse] ea esse αNZbPc. 16 a docente] e docente BFH. 20 nostrae *post* auctor ZPc. 22 est *bis habent* Pd; *ideo pro* contrariatur, contrarium P. 18 quod] quidem quod Pd. 19 patefaciet] patefacit GZPc. Testamenti *post* Veteris GZPc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de modo cognoscendae veritatis divinae absolute, nunc de ipsa comparative ad rationem humanam determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, comparat veritatem creditam veritati naturaliter cognitae; secundo, primam veritatem ipsi rationi naturali comparat, capitulo sequenti.

* Cf. Comment. c. IV, init.

I. Primo ergo veritatem veritati comparat. Et ponit hanc conclusionem: *Veritas fidei veritati naturaliter nobis inditae non contrariatur.* Pro qua advertendum quod prima principia indemonstrabilia nobis naturaliter nota omnium aliorum quae naturali investigatione cognosci possunt, notitiam virtualiter continent: suntque talia in tantum vera in quantum praedictis principiis concordant. Ex eo ergo quod ostenditur veritatem fidei notitiae primorum principiorum non contrariari, constat etiam nulli alii veritati naturaliter notae contrariam esse. Multipliciter autem haec conclusio probatur.

Primo. Quod contrariatur vero oportet esse falsum: cum verum non contrarietur vero, sed tantum falsum, ut ex eorum rationibus apparet. Sed prima principia falsa esse non possunt, nec cogitari possunt esse falsa. Id etiam quod fide tenetur, tam evidenter divinitus confirmatum, falsum esse non est fas credere. Ergo etc.

Pro declaratione maioris, advertendum quod, sicut ratio veri consistit in *adaequatione intellectus et rei* *, ita ratio falsi in inadaequatione: propter quod dicitur IV *Metaph.* *, quod *falsum est ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est.* Cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est: falsa autem, qua cognoscitur esse sicut non est. Et quia apprehendere esse et non esse sunt contraria, ut dicitur II *Peri Herm.* *, ideo cognitio vera et falsa sunt contraria. Bene ergo dicitur quod falsum contrariatur vero, non autem verum, *ut ex eorum rationibus patet:* quia cognitio rei adaequata non contrariatur cognitioni adaequatae rei; sed bene cognitio rei inadaequata, qua scilicet existimatur non esse quod est, in quo consistit ratio falsi, contrariatur cognitioni adaequatae rei, qua existimatur res esse sicut est, in quo consistit ratio veri.

* Isaac, *de Definitionibus;* cf. I P., XVI, 2, obj. 2, et *de Ver.* I, 1.
* S. Th. l. 16; Did. III, VII, 1.
* Did. lib. unic. c. XIV.

Advertendum etiam pro minoris declaratione, quod diverso modo loquitur Sanctus Thomas de principiis primis,

et de iis quae sunt fidei, ut ostendat ad horum cognitionem nos diversimode habere. Principia enim necesse est verissima esse et videri verissima, ita quod nec etiam cogitari potest illa esse falsa: sicut inquit Philosophus de hoc primo principio, *Impossibile est idem simul inesse et non inesse eidem,* IV *Metaph.* * Etsi enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum, mente tamen cogitare non potest: eo quod tunc contraria eidem simul inessent, ut Philosophus deducit. Ea autem quae sunt fidei, licet in se sint verissima, non tamen ex propriis rationibus terminorum eorum nobis veritas apparet, sed tantum in communi iudicantur vera esse eo quod divinitus sint revelata, ut miraculis est comprobatum, ut in praecedenti capitulo * diximus. Ad hunc ergo diversum nos habendi modum circa ista cognoscenda insinuandum, dixit Sanctus Thomas de principiis quod illa *verissima esse constat:* de eo autem quod fide tenetur, inquit quod *non est fas credere esse falsum.*

* Lect. vi; Did. III, iii, 8, 9.

* In fine.

2. Ex ista ratione Sancti Thomae excluditur ratio Roberti Holcot, in I *Sent.* *, arguentis ea quae sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dictat oppositum esse verum. Patet enim ex dictis quod hoc assumptum est falsum.

* *Super quatuor libr. Sent. Quaestiones* (Lugdun. 1505), lib. I, Qu. I.

Patet etiam ex dictis falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicet quod articuli fidei sunt contra rationem non solum rusticorum, sed etiam sapientum: puta quod mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quod non sunt contra rationem vere sapientum. Isti enim, si dicunt quod impossibile est virginem concipere, dicunt hoc considerato ordine causarum secundarum: non autem considerato ordine divinae potentiae. Et si aliqui hoc dixerunt Deo esse impossibile, non fuerunt vere sapientes neque vere philosophi. Unde Sanctus Thomas, *super Boet. Trin.,* q. II, a. 3 *, inquit quod, *si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.*

* In *Prooemium.*

II. *Secundo.* Quod divinae sapientiae contrariatur, a Deo esse non potest. Sed quod primis principiis contrariatur, divinae contrariatur sapientiae. Ergo a Deo esse non potest. Ergo quae revelatione divina tenentur, naturali cognitioni contraria esse non possunt.

Probatur minor. Quod inducitur a docente in animam discipuli scientia doctoris continet, nisi ficte doceat. Sed principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum Deus nostrae naturae sit auctor. Ergo haec principia divina sapientia continet. Ergo quod ipsis est contrarium, divinae sapientiae est contrarium.

Circa hanc rationem advertendum quod continentia qua hic dicitur scientiam doctoris discipuli scientiam continere, non est continentia virtualis principii activi: quoniam, ut inquit Sanctus Thomas I[a], q. CXVII *, scientia non est qualitas activa, sed se habet tantum per modum principii directivi in operando. Dicitur autem scientia doctoris discipuli scientiam continere inquantum ad eadem scibilia et ad easdem veritates se extendit ad quas discipuli scientia: eadem enim veritas est quam discipulus novit et magister, eo quod magister moveat discipulum ad eadem cognoscenda quae ipse cognoscit. Unde posset illa continentia dici *perfectionalis* et *similitudinaria:* eo modo quo tetragonum continet trigonum, et unum album aliud album.

* Art. 1, ad 2.

2. Sed occurrit dubium circa ultimam consequentiam. Non enim videtur sequi: Divina sapientia principia continet, Ergo quod contrariatur principiis divinae sapientiae contrariatur. Non valet enim: Divina virtus continet album quia potest album producere, Ergo quod contrariatur albo divinae virtuti contrariatur. Dicetur quod, sicut divina virtus contrariorum esse causa potest, eo quod utrumque virtualiter contineat; ita divina sapientia oppositarum cognitionum esse causa poterit, tanquam utramque virtualiter supereminenterque continens. Neque sequi oportet quod, si una alteri contraria sit, quod divinae quoque sapientiae contrarietur.

Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est quod continentia de qua hic loquimur, non est, ut iam diximus, continentia principii activi, sed cuiusdam similitudinis et convenientiae, secundum quod duae cognitiones in eadem veritate cognita conveniunt. Et quia una cognitio alteri non contrariatur nisi quia ad opposita enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominem esse risibilem, contrariatur ei qua existimatur hominem non esse risibilem; ideo, si una cognitio alteri contrariatur, erit etiam contraria ei quae illi similis est, utpote cum ipsa in obiecto cognito conveniens. Illa enim quae contrariatur huic humanae cognitioni, *Homo est risibilis,* omni alteri cognitioni sive angelicae sive humanae contrariatur qua cognoscitur homo esse risibilis. Bene ergo valet haec consequentia: Divina sapientia principiorum cognitionem continet, Ergo cognitio, qua cognitioni principiorum contraria, divinae quoque sapientiae contraria est; eo quod per hanc continentiam nihil aliud intelligatur nisi convenientia in ea veritate cognita per divinam sapientiam et notitiam principiorum.

Ad instantiam autem dicitur quod non est simile: eo quod ibi arguatur in continentia virtuali tantum principii activi, secundum quam idem contraria eminenter continere potest; hic autem loquimur de continentia etiam propria scientiae, quae est perfectionalis et cuiusdam similitudinis ac unitatis et convenientiae in eodem obiecto, secundum quam una notitia oppositas notitias continere non potest; licet etiam divina sapientia nostrae cognitionis naturalis causa sit. – Quod autem dicitur *eandem esse scientiam oppositorum* *, intelligitur, quantum ad incomplexa, quod ad eandem scientiam utriusque oppositorum consideratio spectat, sicut eadem est scientia sani et aegri: quantum vero ad complexa, quod eadem scientia cognoscitur unam contradictionis partem esse veram, alteram vero falsam.

* *Metaph.* VIII, II, 2; s. Th. IX, l. 2.

III. *Tertio.* Si esset ista contrarietas, a veritatis cognitione intellectus noster impediretur. Sed hoc a Deo esse non potest. Ergo etc. – Probatur consequentia. Contrariis rationibus impeditur intellectus a veri cognitione. Ergo, si contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, intellectus noster impediretur a veri cognitione.

Pro consequentiae probatione, considerandum quod contrarietas argumentationum ab oppositione conclusionum sumitur ad quas terminantur: eo quod argumentatio quidam rationis motus sit, motus autem contrarii ad contrarios terminos terminentur. Idem est ergo rationes contrarias esse, quod per ipsas contrarias cognitiones causari. Et idem est per contrarias rationes impediri confundique intellectum, quod ipsum per contrarias cognitiones ab altero causatas impediri. Proportionatur autem divina sapientia demonstrationi quantum ad hoc quod cognitionem in nobis causat. Propter hoc, sicut contrariae rationes impediunt intellectum eo quod contrarias cognitiones causant; ita, si divina sapientia contrarias in nobis causat cognitiones, ipsa a veri cognitione impediet intellectum. Quod a Deo non potest esse agendo (nisi fortassis propter mysterium vel utilitatem), sed bene non agendo, idest non infundendo lumen quo aliquid intelligatur: sicut neque malum culpae est a Deo nisi non infundendo gratiam.

IV. *Quarto.* Aut istae cognitiones simul erunt in intellectu: aut, una adveniente, altera recedit. Non primum: quia contraria in eodem simul esse non possunt. Nec secundum: quia cognitio naturalis semper manet; quae enim naturalia sunt, manente natura, mutari non possunt. Ergo non sunt contrariae. – Confirmatur auctoritate Apostoli ac Augustini.

2. Sed occurrit dubium. Quoniam aquae naturale est esse frigida: et tamen ab ea, manente aqua, removetur frigiditas, cum scilicet calefit. Ergo falsum est quod quae naturalia sunt, manente natura mutari non possint.

Confirmatur. Quia ipsemet Sanctus Thomas, II[a] II[ae], q. LVII, a. 2, ad 1, inquit quod naturalia semper insunt in rebus immobilibus, non autem in rebus mobilibus, cuiusmodi est hominis natura. Ergo, quamvis aliqua cognitio sit homini naturalis, potest tamen ab homine manente separari.

3. Ad haec dubia simul respondendo, dicitur primo, quod naturale, ut habet Sanctus Thomas, Quarto, d. XXVI, q. 1, a. 1, dupliciter dicitur: scilicet aut quod a principiis naturae de necessitate causatur; aut ad quod natura inclinat. Propositio ergo haec, quod *naturalia manente natura*

mutari non possunt, intelligenda est de naturalibus primo modo: et est vera tam in rebus mobilibus quam in rebus immobilibus. De naturali autem secundo modo vera est in immobilibus tantum, non autem in mobilibus: quia secundum naturae mutationem possunt et talia naturalia mutari et impediri, manente substantia in sua perfectione essentiali. Unde non contradicit Sanctus Thomas sibi ipsi: hic enim de naturali primo modo loquitur; in loco autem allegato de naturali secundo modo.

Dicitur secundo, quod naturale est aquae habere frigiditatem, cum aliqua tamen latitudine: quia scilicet ex principiis essentialibus aquae sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinem, neque potest aqua non habere aliquem gradum illius frigiditatis; quinimmo, si remitteretur frigiditas ad gradum infra totam illam latitudinem, puta infra latitudinem quae est duorum ad sex, desineret natura aquae. Licet ergo aqua sibi derelicta et non impedita ad summum gradum illius latitudinis frigiditatis deducatur natura sic inclinante, potest tamen a contrario per violentiam impediri ne summum illum frigiditatis gradum habeat: nunquam tamen a quocumque calefaciente omnino ab ipsa omnis frigiditatis gradus removeri potest, natura manente. Unde possumus dicere quod aliquis frigiditatis gradus est aquae naturalis tanquam a naturae principiis causatus absolute, et hic ab aqua removeri non potest: aliqui vero frigiditatis gradus sunt aquae naturales tanquam ad quos natura aquae deductis impedimentis perducit; et isti ab aqua per violentiam et ad tempus removeri possunt.

CAPITULUM OCTAVUM

QUALITER SE HABEAT HUMANA RATIO AD VERITATEM FIDEI

CONSIDERANDUM etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis * apparet. * Cap. v.

Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro *de Trin.* *, loquens de huiusmodi veritate: *Haec credendo incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.* * Lib. II, c. x, xi.

5 retinent] secundum (videlicet P*d*) quod sunt et bonae sunt *addunt* ZP*d*. 9 effectus] perfectum α. 13 aliquas verisimilitudines] aliquis veras similitudines P*d*.
9 Haec *Ita* Pc *et forte* NX; Hoc *plene* G*b*, Hic *plene* CFHZ *compendio* BDEWY. procurre *Hilarius;* percurre *omnes* (incipere *bcd* percurrere persistere *cd*). 13 prodeundo] procedendo ZP*d*. 14 et arcano] in arcanum EZ, et arcanum N*d*, et in arcanum P. interminabilis] in ter (*vel* inter–) mirabilis E, inopinabilis *Hilarius*. nativitatis] necessitatis EZ, veritatis *b*Pc.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO, comparat Sanctus Thomas veritatem primam ad rationem naturalem *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quid humana ratio possit circa ea quae sunt fidei; secundo, quid utile sit *.

* Cf. Comm. cap. praec., init.
* Cf. n. III.

I. Primo ergo ait quod ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstrativas rationes colligere potest. – Probatur. Res sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis tenent, sed non adeo perfectum ut Dei substantiam declarent. Ergo ad cognoscendum ea quae de Deo credimus, et quae solum substantiam divinam videntibus sunt notissima, verisimilitudines quidem habere ratio potest, non autem demonstrationes.

Antecedens pro prima parte patet: quia sunt effectus Dei; effectus autem aliquam similitudinem causae habet. – Secunda etiam pars est manifesta ex supra * dictis: eo quod sint effectus debiles et inadaequati. – Similiter nota est consequentia: quia effectus secundum conditionem suam in cognitionem causae ducit.

* Cap. III.

II. Advertendum pro conclusionis declaratione quod, licet fides in se certitudinem habeat, ea tamen certitudo cum inevidentia est: eo quod ea quae fidei sunt neque ex rationibus terminorum vera esse appareant, neque ex eorum resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cum supra humanam rationem sint; sed tantum credimus illa esse vera quia a Deo revelata sunt, qui est infallibilis veritas. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod *solum videntibus divinam essentiam notissima esse possunt.* Videntes enim substantiam divinam vident credita a nobis de divinitate necessaria esse, eo quod ex terminorum rationibus cognoscant praedicatum subiecto necessario inhaerere; quam habitudinem nunc videre non possumus.

Illud quoque quod *ratio humana verisimiles habere rationes potest*, intelligendum puto post revelationem fidei factam, non autem ante: cum mens humana ad ea quae sunt fidei per se elevari non possit. Unde inquit Sanctus Thomas Iª, qu. XXXII, a. 1, ad 2, quod ad manifestationem Trinitatis induci ratio potest quae Trinitati iam positae congruat, non autem per quam sufficienter trinitas probetur Personarum.

Advertendum quoque quod duplicem evidentiae modum Sanctus Thomas in his verbis ponit: *quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.* Aliquid enim dupliciter fit evidens intellectui: aut scilicet per necessariam deductionem ex principiis per se notis, et hoc per demonstrationem videtur; aut ex rationibus terminorum, et hoc dicitur per se esse notum intellectui. Utrumque tamen a sensibilibus originem trahit: quia universales propositiones, ex quibus demonstratio constituitur, non nisi experimento cognoscuntur, ut dicitur I *Metaph.* *; similiter et terminorum rationes ex sensibilibus deducuntur, ut Philosophus II *Poster.* * tradit.

* Cap. 1, 4, 5; s. Th. l. 1.

* Cap. xv, 5 sqq.; s. Th. l. 20.

III. Secundo *, ostendit quod, quantumcumque huiusmodi rationes debiles sint, utile tamen est ut in his sese mens exerceat humana: si tamen demonstrandi aut comprehendendi praesumptio desit. – Probatur auctoritate Aristotelis superius inducta: quia scilicet iucundissimum sit de rebus altissimis parva etiam et debili ratione quicquam inspicere posse. – Probatur etiam Hilarii auctoritate in libro *de Trin.* inquientis: *Haec credendo incipe percurrere.*

* Cf. init. Comment.

CAPITULUM NONUM

DE ORDINE ET MODO PROCEDENDI IN HOC OPERE

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est *. Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

* Cap. vii.

Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur. Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit *, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

* Lib. IV.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero, de processu creaturarum ab ipso *; tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem *.

* Lib. II.

* Lib. III.

Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse *. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

* Cap. seq.

4 ad quarum *Ita* Pc; quarum *ceteri.* 5 investigatio rationis] investigationis BpFH. 8 qui] quae Pc. 16 eius *om* αZ. 21 ex auctoritate] auctoritate BFHGW. 23 revelante *Ita* YZsGbPc; revelanti *ceteri.*
3 proposito] posito P*d.* 4 primum] primo Z. 5 inducentes] inducendo DGPc. 9 manifestioribus] nobis *addunt* P*d.* 27 habito] supposito Z, habito supposita P*d.*

Commentaria Ferrariensis

Ultimo loco Sanctus Thomas, suo prooemio finem imponens, ex praedictis suam intentionem, quantum ad modum procedendi, declarat *. Praemittit autem, cum duplex veritas divinorum sit, eam duplicitatem veritatis non ex parte ipsius Dei accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostrae.

* Cf. Comment. cap. 1, init.

Ad cuius intelligentiam, considerandum est quod, cum veritas sit in intellectu adaequato rei per suam intelligentiam, dum scilicet apprehendit rem sicut est, in hoc duo includuntur: unum quod est reale, scilicet actus intelligendi; aliud quod est rationis, maxime in Deo, scilicet habitudo adaequationis ad rem intellectam. Si loquamur de veritate quantum ad ipsum actum intelligendi, sic in Deo est una simplex veritas, immo ipse est veritas simplicissima: eo quod una simplicissima intelligentia esse rerum omnium intelligat. Si autem de veritate loquamur quantum ad ipsam habitudinem rationis, sic non inconvenit in Deo esse multas veritates, secundum quod multis a se intellectis adaequatur. Verum quia ea multa in uno, scilicet in essentia sua intelligit, ideo absolute dicitur una simplex veritas. Intellectus autem noster diversa complexa diversis intellectionibus cognoscit. Ideo secundum multitudinem intellectorum non solum quantum ad habitudinem, sed etiam quantum ad fundamentum et actum

intelligendi, in eo multae sunt veritates. Cum ergo dicimus duplicem esse divinorum veritatem nobis traditam, non sic est intelligendum quasi duplicem de seipso Deus habeat cognitionem eamque nobis tradiderit: sed quia de iis quae Deus, in seipso una cognitione cognoscens, nobis revelavit, duplicem nos cognitionem duplicemque veritatem habemus.

Secundo, sic possumus exponere. Veritas enim dupliciter accipi potest: aut, inquam, secundum quod est in re cognita; aut secundum quod est in intellectu. Hic loquitur Sanctus Thomas de veritate secundum quod est in re cognita, non autem secundum quod est in intellectu. Enuntiabilia enim de eadem re dupliciter multiplicari possunt: aut scilicet quia in ipsa re sunt diversa ex quibus diversa enuntiabilia constituuntur, sicut de homine musico et albo intelligitur ipsum esse musicum et ipsum esse album; aut quia res quidem in se simplicissima est omnique diversitate carens, sed tamen, quia intellectus ipsam comprehendere non potest, diversos de ipsa conceptus imperfectos inadaequatosque format, ex quibus diversa constituit enuntiabilia vera. Sensus ergo Sancti Thomae est quod ista duplex veritas, sive enuntiabilium verorum diversitas, non est ex parte ipsius Dei accipienda, quasi scilicet in ipso sint diversa unde enuntiabilium diversitas accipiatur; immo ipse est una et simplex veritas ex parte rei, quia omnia praedicata quae divinae essentiae attribuuntur, inter se idem sunt atque etiam cum subiecto: sed est ex parte intellectus nostri diversimode et diversis conceptibus Deum intelligentis, aliquaque de ipso naturaliter, aliqua vero per revelationem cognoscentis.

II. Hoc praemisso, subiungit Sanctus Thomas quod ad manifestationem veritatis naturaliter notae et per rationes demonstrativas et per probabiles, tum ex philosophorum tum ex Sanctorum libris collectas, procedendum est. – Ex quo apparet non esse omnes rationes in hoc libro a sancto Doctore positas pro demonstrativis defendendas: cum ipsemet dicat se velle aliquas probabiles inducere.

Ad manifestationem vero veritatis supernaturaliter notae, non esse debet intentio ad hoc ut adversarius rationibus convincatur: sed ut rationes adversariorum solvantur, et veritas ex auctoritate Scripturae miraculis confirmata ostendatur. Non erit tamen inutile rationes verisimiles inducere ad fidelium exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos.

CAPITULUM DECIMUM

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST CUM SIT PER SE NOTUM

HAEC autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his.

Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse*. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum esse per se notum est.

Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, *Homo est homo;* vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, *Homo est animal.* In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra * ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem *quid est,* et ad quaestionem *an est.* Sic ergo cum dicitur, *Deus est,* praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit.

* Cap. xxii.

Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. At Deum esse naturaliter notum est: cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra * patebit. Est igitur per se notum Deum esse.

* Lib. III, c. xxv.

Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

8 esse *om* DZ, *ante* per se Y*b*. 9 cognito] cognitio BFHY. 18 re] in re DEWZP*d*. 19 esse maius] esse (est P) maius ut P*d*. 22 manifestum] *Addunt* est E, sit *b*P*d*. 25 non esse ... 26 cogitari *hom om* G; *b legit:* non esse. Si ergo Deo aliquid maius cogitari posset, sic Deus cogitari posset non esse.
1 esse notissimas *Ita* α; per se *addunt ceteri, sed ante* esse Z, *post* esse DEY*b*, *post* notissimas NGWP*c*. 9 Sic] Si P*d*. 15 At Deum] ad Deum G, Deum autem sNP*c*, *rasa* pN.

Commentaria Ferrariensis

Praemisso prooemio, accedit Sanctus Thomas ad manifestationem divinarum rerum, de quibus in hoc opere pertractare intendit *. Dividitur autem liber hic in duas partes principales, secundum quod duo sunt quae de Deo cognoscuntur: primo enim agit de iis quae humana ratione investigari possunt; secundo, de iis quae revelata sunt humanumque excedunt intellectum, et hoc in quarto libro.

* Cf. Comment. c. 1, init.

Quantum ad primum tria facit, ut ipse in praecedenti capitulo ostendit. In primo enim libro de iis determinat quae Deo secundum seipsum conveniunt; in secundo, de processu creaturarum ab ipso; in tertio, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.

Circa primum tria facit. Quia enim ad ea quae Deo secundum se conveniunt consideranda necesse est, veluti necessarium fundamentum, noscere quod sit, ideo primo eam considerationem praemittit qua demonstratur Deum esse. Secundo, de divina simplicitate tractat: per quod aliquo modo cognoscere possumus quid sit Deus, cap. xiv. Tertio, qualis sit Deus ostendit, cap. xxviii.

Circa primum, quia duplici ex causa diversi arbitrantur vanam esse inquisitionem qua quaeritur an Deus sit, duo facit: primo, dictas causas removet; secundo, demonstrat intentum, cap. xiii. – Circa primum duo facit: primo, inquirit de prima causa; secundo, de secunda, cap. xii. – Circa primum duo facit: primo, ponit adversariorum rationes; secundo, eas solvit, cap. sequenti.

II. Quantum igitur ad primum, fuerunt quidam, inquit Sanctus Thomas, qui praedictam considerationem superfluam esse existimarunt, eo quod Deum esse sit per se notum, ita quod eius contrarium cogitari non possit. Idcirco demonstratione ad hanc rem opus non esse dixerunt. Videturque haec esse Anselmi opinio, ut tradit Sanctus Thomas *Verit.* q. x, a. 12. Hoc autem nonnullis rationibus confirmant.

Quarum prima est. Deum esse cognoscitur statim cognitis terminis. Ergo est per se notum. – Probatur antecedens. Quia nomine *Dei* intelligimus id quo maius cogitari non potest. Hoc autem non potest solum in intellectu esse: quia quod est in intellectu et in re, maius est eo quod in solo intellectu est.

Secunda est, quia tunc aliquid Deo maius cogitari posset, si ipse cogitari posset non esse: illud scilicet quod non potest cogitari non esse.

Tertia est, quia in Deo idem est esse et essentia. Propositiones autem illas oportet notissimas esse in quibus idem praedicatur de seipso.

Quarta est, quia Deum esse est naturaliter notum: cum in ipsum naturaliter desiderium hominis tendat. Ea autem quae sunt naturaliter nota, per se cognoscuntur.

Quinta est, quia Deus est quo omnia alia cognoscuntur: cum divina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

CAPITULUM UNDECIMUM

REPROBATIO PRAEMISSAE OPINIONIS ET SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM

* Cap. praeced.

Praedicta autem opinio * provenit partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II *Metaphys.* * dicitur.

* S. Th. l. 1; Did. Iα, c. 1, 2.

Nec oportet ut statim, cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis *Deus,* quas Damascenus ponit *, aliquid huiusmodi intelligi datur. – Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus,* non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconveniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

* *De Fid. Orth.,* I. ix; cf. *de Sancta Trin.,* n. 5.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non

---

2 ex principio] a puero *c*, a principio P*d*. 3 assueti] homines assueti ZP*d*. 5 a puero] a pueritia Z, a principio *b*P*d*. 7 teneat] tenetur *cd*, tenentur P, teneantur *b*. 9 simpliciter... per se *hom om d*, simpliciter et quod quoad nos (notum) est P. 15 maius *et ante et post* sua parte α.

2 dixerint] dixerunt αG*bcd et ante* mundum Z. 6 omnibus] hominibus CEFHNWYsB*bc*. 13 quo] quod EGP*c*. 16 nihil *om* α, nullum P*c*.

esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

b 11 quo] io quo *Pc*.

Commentaria Ferrariensis

PRAEMISSAS rationes doctissime solvit Sanctus Thomas. Sed circa hoc duo facit: primo enim ostendit unde proveniat huius opinionis deceptio; secundo, ad argumenta respondet *.

* Num. VIII.

I. Quantum ad primum, inquit quod duo sunt quae homines in hanc inducere opinionem potuerunt. Primum quidem est consuetudo. Quia enim a principio homines consueverunt audire nomen Dei et invocare; consuetudo vero, ea praesertim quae est a principio *, naturae vim obtinet: ideo firmiter tenetur Deum esse, ac si esset naturaliter et per se notum. Ea enim quibus animus a pueritia imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et per se nota.

* Vid. lin. 5.

Alterum est quia non distinxerunt inter id quod est simpliciter per se notum, et quod est per se notum nobis. Deum enim esse simpliciter quidem est per se notum: eo quod Deus sit suum esse. Quoad nos autem non est per se notum: quoniam hoc ipsum quod est Deus, mente concipere non possumus. Sicut omne totum esse maius sua parte, simpliciter quidem per se notum est: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, non esset per se notum, immo esset ignotum. Hacque ratione fit ut ad notissima rerum intellectus noster se habeat ut oculus noctuae ad solem: quia videlicet ea uti sunt concipere non possumus.

II. Pro declaratione huius distinctionis, advertendum est quod propositio aliqua per se nota dicitur quia aliqua alia propositione priori et notiori non indiget ad sui manifestationem, per aliamque demonstrari non potest. Propter quod inquit Sanctus Thomas, I P., q. XVII, a. 3, ad 2, et est de mente Aristotelis, I *Poster.* *, et Boetii, in libro *de Hebdomad.* *, quod *principia per se nota sunt illa quae statim cognitis terminis cognoscuntur*. Sed quia res dupliciter habet esse, uno scilicet modo in seipsa extra intellectum, alio modo secundum quod ab intellectu nostro concipitur et intelligitur, ideo dupliciter de re aliqua loqui possumus: uno modo, secundum id quod convenit sibi secundum naturam suam; alio modo, de eo quod convenit sibi secundum quod a nobis concipitur et intelligitur. Non inconvenit autem aliquod rei modo aliquo convenire secundum naturam suam, quod sibi secundum modum quo a nobis concipitur non convenit, et e converso. Potest igitur evenire ut natura subiecti cuiuspiam ac praedicati talis sit quod unum sit idem alteri, vel unum ad aliud habeat immediatum ordinem: et ideo, si unumquodque illorum conciperetur secundum quod in se est, statim appareret praedicatum inesse subiecto. Sed quia non comprehenditur subiecti praedicatique natura ut in se est, immo debiliter imperfecteque concipitur, ideo ex ea subiecti praedicatique notitia non statim cognoscitur subiecto inesse praedicatum, sed aliquo notiore nobis et priore ad eius evidentiam opus est. Tale tunc dicitur simpliciter quidem per se notum esse et secundum naturam, quia in natura subiecti et praedicati est, si prout sunt cognoscerentur, ut statim appareat inesse praedicatum subiecto, nec aliquo opus esset notiore ad eius habendam notitiam: non est tamen nobis per se notum, quia non perfecte eorum natura cognoscitur, et secundum eos conceptus quos de subiecto et praedicato formamus, non statim apparet connexio praedicati cum subiecto. Propter quod non cognoscitur tale quid cognitis terminis, prout a nobis concipiuntur. Quod si aliquod complexum tale sit ut et ex subiecti et praedicati natura, ut in seipsis sunt cognitis, appareat utriusque necessaria connexio; et eorum naturae propriis conceptibus et perfectis a nobis cognoscantur: erit tale quid et secundum naturam per se notum, inquantum eorum naturae habent ut, ipsis perfecte inspectis, appareat praedicatum convenire subiecto; et quoad nos, inquantum evidentia eius ex conceptibus terminorum de ipsis ab intellectu nostro formatis apparet, non autem ex aliqua propositione prius nota.

* Cf. III, 4; S. Th. l. 7.
* Prooem.

Quia igitur, si divina essentia secundum quod in se est videretur, statim appareret existentiam illi convenire, utpote quae cum ipsa unum idemque sit; merito dicimus quod Deum esse est per se notum simpliciter et secundum naturam. Quia vero Deo, secundum quod a nobis concipitur, existentiam sibi necessario convenire non constat nisi ex effectibus ostendatur, eo quod Deum secundum quod in se est concipere nequeamus; idcirco non est illud per se notum quoad nos.

III. Sed occurrit dubium, in doctrina Sancti Thomae, quae sint propositiones quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quae dicuntur per se notae intellectui: – de istis enim loquimur, non de iis quae ad sensum sunt notae, ut est *nivem esse albam*. Aliquibus enim Thomistarum videtur eas solum tales esse in quibus praedicatum sit de definitione subiecti: et hoc ex quibusdam Sancti Thomae verbis verum esse apud ipsum existimant. – Aliis vero videtur quod non solum illae in quibus praedicatum in subiecti ratione clauditur, sed etiam multae aliae sint per se notae: ut ex iis apparet quae per ipsum Sanctum Thomam tanquam per se notae adducuntur *, ut, *Omne totum est maius sua parte*, et, *Si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia*, et, *Incorporalia in loco non esse*, et similia. Et singulariter dicunt eam quoque esse simpliciter per se notam in qua prima passio de subiecto praedicatur.

* Cf. *de Verit.*, q. X, a. 12.

Possumus autem dicere quod esse de ratione et definitione subiecti dupliciter accipi potest: uno modo, formaliter, tanquam scilicet subiecti essentiam ingrediens, sicut *animal* est de ratione hominis; alio modo, virtualiter et consecutive, tanquam scilicet inclusum virtualiter

in quidditate rei et ad rei essentiam immediate consequens, sicut si diceremus de ratione ignis esse quod sit calidus, eo quod essentiam ignis ita sequatur caliditas ut ignis esse non possit quin sit statim calidus. Si primo modo accipiamus esse in ratione subiecti, tunc non oportet illam solam esse propositionem per se notam in qua praedicatum est de ratione subiecti. Nec sic intelligit Sanctus Thomas. Licet enim apud ipsum omnis talis propositio in qua praedicatum est de ratione subiecti, sit secundum se nota: non tamen e converso omnis propositio per se nota est talis ut praedicatum sit de ratione subiecti. Nam et ipsemet, I *Poster.*, lect. 36, exponendo text. 38, inter principia indemonstrabilia locat propositionem in qua significatur passionem inesse suo proprio et immediato subiecto, similiter eam in qua passio a tali subiecto negatur. Id quod etiam videtur esse de mente Philosophi, ibidem.

Si autem accipiatur primo aut secundo modo sub disiunctione, sic verum est apud ipsum omnem propositionem secundum se et simpliciter notam esse talem quod praedicatum includitur in ratione subiecti. Sicut enim inter subiectum et definitionem nihil medium cadit, propter quod propositio in qua definitio de definito praedicatur est immediata et indemonstrabilis; ita inter subiectum et primam eius passionem, quantum est ex parte rei, nihil cadit medium, et subiectum ex se, non autem per aliquid aliud, habet ut sibi talis passio conveniat. Et ob hoc propositio in qua talis passio de subiecto praedicatur, est indemonstrabilis et per se nota, statimque, rei natura definitioneque cognita, apparet illi talem passionem inesse: sicut statim, *totius* natura ac definitione perspecta, apparet totum esse qualibet sua parte maius, et, cognita natura ignis, statim videtur caliditatem ipsi inesse.

2. Sed in hoc faciunt difficultatem verba Sancti Thomae in q. x *de Verit.*, a. 12. Ibi enim probat non posse dici quod aliquam creaturam esse sit per se notum et secundum se, quia esse in nullius creaturae ratione perfecte includatur, eo quod cuiuslibet creaturae esse sit aliud ab eius quidditate. Ex quibus arguitur sic. Non minus prima passio, secundum eius doctrinam, est aliud a quidditate quam esse. Ergo, si creaturam esse non est secundum se notum quia est aliud ab eius quidditate, eadem ratione et illa non erit propositio secundum se nota in qua passio de subiecto praedicatur.

Dicerem ego, quantum mihi pro nunc occurrit, quod alio modo esse est aliud a quidditate, et alio modo passio aliud a subiecto. Esse enim est omnino aliud a quidditate, et nullo modo includitur in ratione creaturae, neque scilicet tanquam existens idem cum quidditate essentialiter, neque tanquam quidditatem necessario concomitans immediate: cum quaelibet creatura omnino esse ab extrinseco habeat, et per consequens subiectum non habeat ex se quod sibi conveniat esse, sed per aliud. Prima autem passio, quamvis rei essentiam non ingrediatur, ipsam tamen essentiam necessario immediate consequitur, et ab ea per quandam naturalem resultantiam producitur. Propter quod est de ratione subiecti secundo modo dicto. Ideo ipsam inesse subiecto est secundum se notum: non autem quod esse creaturae insit.

IV. Sed contra duo dicta in hac determinatione, scilicet quod propositio per se nota est in qua praedicatum est de ratione subiecti modo exposito; et quod aliud est propositionem esse per se simpliciter notam, et aliud propositionem esse per se notam quoad nos, arguit Scotus. Tenet enim ipse, I *Sent.*, d. II, q. II, quod propositio per se nota est quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid eius, ut sunt eius, habet veritatem evidentem: et quod, si propositio in qua ponitur terminus definitus ut sic, ut importans scilicet conceptum confusum, sit evidens ex se, tunc est per se nota; si autem non sit evidens ex terminis taliter acceptis, licet ex definitivo conceptu sit evidens, talis non est per se nota.

Contra primum itaque dictum a nobis ex dictis Scoti arguitur *primo* sic. Et supponitur, ex I *Poster.*, *quod quid est* esse medium demonstrationis. Tunc sic. In demonstratione praemissa est principium per se notum, conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata. Sed in praemissa ponitur termini definitio, in conclusione autem definitum. Ergo, dato quod praedicatum sit modo supra exposito de definitione subiecti, propositio non erit per se nota, sed bene illa in qua praedicatum definitioni subiecti attribuitur. – *Confirmatur.* Quia si talis esset per se nota, in demonstratione, in qua per definitionem subiecti propositio demonstratur, ultra impossibilitatem, quia videlicet demonstraretur quod esset indemonstrabile, esset petitio principii: quia demonstraretur idem per idem, et aeque notum per aeque notum.

Secundo. Propositio per se nota est quae ex terminis propriis habet evidentem veritatem. Sed alii termini sunt conceptus distinctus quidditatis, ut importatur per definitionem; et conceptus quidditatis confusus, ut importatur per nomen. Ergo propositio non est per se nota quidditate confuse accepta, ut scilicet per nomen significatur, quae non est nota nisi definitione nominis cognita.

Tertio. Tunc quaelibet propositio esset per se nota in scientiis specialibus quam metaphysicus posset habere per se notam ex definitionibus extremorum. Sed hoc non est: quia geometer non utitur tanquam propositionibus per se notis nisi quae habent evidentem veritatem ex terminis confuse cognitis. Ergo etc.

2. Contra secundum arguit, quia propositio dicitur per se nota quia, quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis, etiam si nullus intellectus concipiat terminos: quia, quantum est ex terminis, cuicumque intellectui est per se nota, si termini concipiantur. Non ergo differt propositio per se nota secundum se et simpliciter, et per se nota quoad nos.

Potest etiam argui contra istud secundum ex dictis Aureoli *. Intellectus concipiens propositionem per se notam aut fert intuitum suum super conceptus ex quibus oritur notitia propositionis; aut super alios. Si super eosdem, ergo erit sibi propositio per se nota. Si super alios, iam non erit eadem propositio: cum solae voces non faciant propositionem, sed magis conceptus. Et sic male dicitur quod eadem propositio est simpliciter per se nota, non autem quoad nos.

* I *Sent.*, d. II, q. II, a. 5.

V. Pro solutione horum sciendum est quod, cum dicimus propositionem esse per se notam quae ex propriis terminis et non per aliam propositionem nota est, illam dicimus esse ex propriis terminis notam quae ex definitionibus terminorum cognoscitur esse vera. Sed definitio termini dupliciter accipi potest. Uno modo, pro definitione se tenente ex parte rei secundum quod est in se: et est illa per quam definitur et explicatur ipsa quidditas et essentia per nomen significata perfecte et secundum quod est in seipsa. Alio modo, pro definitione se tenente ex parte rei secundum quod est in intellectu nostro: et est illa quam intellectus noster de re ab ipso cognita, ut ab ipso cognita est, format, discernendo ipsam a quacumque alia re, licet aliquando imperfecte naturam et essentiam rei repraesentet; sicut accidit in definitionibus quas intellectus noster de Deo format, et quae hoc nomine *Deus* a nobis significantur.

Dicitur ergo propositio esse simpliciter per se nota quando praedicatum est de ratione subiecti se tenente ex parte rei secundum quod in se est; et quae, si eius termini cognoscantur quantum ad talem definitionem, nata est ex se esse evidens intellectui. Illa autem etiam quoad nos nota dicitur quando conceptus ille, ex parte rei secundum quod in se est se tenens, etiam ab intellectu nostro formatur, resque perfecte cognoscitur ab intellectu nostro ut in se est.

Advertendum etiam quod conceptus et definitio ex parte rei secundum quod in se est se tenens dupliciter considerari potest: uno modo, materialiter, quantum scilicet ad rem significatam et repraesentatam absolute et in se; alio modo, formaliter, quantum scilicet ad rem ut tali definitioni substat. Primo modo, definitio et definitum sunt idem: nam eandem rem significat definitio, et definiti nomen. Secundo modo, distinguuntur: eo quod definitio distincte rem repraesentet, nomen vero confuse, ut habetur I *Physic.*, text. 5 *.

* Did. c. I, n. 5; s. Th. l. I.

Ex quo sequitur quod inter definitum et primam passionem non mediat definitio, si et definitio et definitum materialiter sumantur: inter essentiam enim rei et passionem immediatam nulla res est media. Sed si formaliter sumantur, inter subiectum et praedicatum media est definitio subiecti: primum enim est res ut confuse concepta; secundum res ut distincte concepta; tertium passio sequens.

Sequitur secundo, quod prima et immediata passio per definitionem subiecti, tanquam per causam mediam, si materialiter sumatur, demonstrari non potest: cum ipsa definitio materialiter sumpta non sit medium inter definitum et passionem, sed sit idem quod definitum. Et hunc sensum habent verba Sancti Thomae cum inter principia indemonstrabilia ponit propositionem in qua passio praedicatur de proprio et immediato subiecto *. Si autem formaliter sumatur definitio, sic per ipsam a priori demonstrari talis passio potest, tanquam per causam cognitionis; et per causam aliquo modo in essendo, eo modo quo prior ratio rei est ratio quare sibi secunda insit.

* Num. III.

VI. *Ad primum* ergo Scoti contra primum dictum * respondetur quod conclusio demonstrationis talis est demonstrata, et non est per se nota, si omnia formaliter sumantur, et *quod quid est* se habet ut medium, ut ostendimus. Si autem materialiter sumantur, sic conclusio est indemonstrabilis, et *quod quid est* non est medium. Eadem ergo propositio non est per se nota ea ratione qua demonstratur, cum videlicet omnia formaliter sumuntur: et est per se nota et indemonstrabilis, omnibus materialiter sumptis. – *Ad confirmationem* dicitur quod, si formaliter sumantur omnia, non est ibi petitio principii: quia eadem res distincte concepta formaliter distinguitur a seipsa confuse concepta. Si autem materialiter sumantur, sic est petitio principii, et sunt tantum ibi duo termini: quia medium et subiectum conclusionis materialiter sunt idem. Unde Sanctus Thomas, in tractatu *Fallaciarum* *, ponit committi petitionem principii cum probatur aliquid convenire subiecto quia convenit definitioni: cognoscens enim eandem rem per definitionem et definitum significari, si negat aliquid convenire definito, et definitioni negabit convenire.

* Num. IV.

* Opusc. XXXIX (ed. Piana), c. XII.

Ad secundum dicitur quod non sunt alii termini definitio et definitum si materialiter sumantur. Unde Sanctus Thomas, in quaestionibus *de Veritate* * et in aliis locis, per hoc probat *esse* in definitione Dei poni, quantum scilicet est ex parte Dei, quia praedicatum est idem subiecto, cum essentia et esse in Deo unum sint.

* Qu. X, a. 12.

Ad tertium, negatur consequentia. Quia stat quod in metaphysica sint noti proprii conceptus qui ex parte rei se tenent, ex quibus propositio redditur secundum se nota, et tamen in scientiis particularibus non sint noti. – Similiter falsum est quod geometer utatur solum illis propositionibus tanquam per se notis quae evidentem veritatem habent ex terminis confuse notis.

VII. Ad argumentum contra secundum dictum *, negatur consequentia. Ex hoc enim quod aliqua propositio dicatur per se nota quia, quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem, et, quantum est ex se, sit nota si termini concipiantur, non sequitur quod nobis sit nota. Immo sequitur quod, quia est aliqua talis propositio, secundum naturam suam per se nota, cuius conceptus se tenentes ex parte rei a nobis non habentur, ideo est secundum se nota non autem nobis. Et aliqua, ut inquit Boetius, in libro *de Hebd.* *, quae sapientibus sunt per se nota, qui terminorum rationem intelligunt, vulgo non sunt per se nota, ut incorporalia in loco non esse.

* Num. IV, 2.

* Loc. cit. n. 2.

Ad Aureolum dicimus quod, cum dicimus eandem propositionem esse simpliciter notam per se, nobis autem non per se notam, si referamus ad eos qui nullo modo terminorum significata intelligunt, sicut cum Graecus ad Latinum loquitur, tunc accipitur eadem propositio et materialiter et formaliter: quia ipsa secundum se nota est, sed ab istis non intelliguntur termini. Si autem ad intelligentes aliquo modo terminos referatur, dicitur eadem propositio materialiter, scilicet quantum ad vocem et rem ultimate significatam; non autem formaliter quantum ad conceptum importatum. Cum ergo intellectus concipit et aliquo modo intelligit propositionem per se simpliciter notam non autem sibi, format alios conceptus a conceptibus quibus est secundum se nota. Et ideo alia est propositio formaliter ab ea quae simpliciter est per se nota: sed materialiter est eadem, tam ex parte rei significatae quam ex parte vocis.

VIII. Istis praemissis *, *ad primam rationem* in praecedenti capite factam respondet dupliciter Sanctus Thomas. Primo, quod non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit quo maius cogitari non potest. Nec hoc ex Damasceni interpretationibus intelligi datur.

* Cf. init. Comment.

Secundo quia, etiam illo dato, non est necesse aliquid esse quo maius cogitari non possit, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Nec sequitur nisi quod Deus sit in intellectu.

Ad huius autem improbationem dicitur quod inconveniens non est, quolibet dato *vel in re vel in intellectu* aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit *in rerum natura*.

2. Circa secundam responsionem, qua admittitur nomine *Dei* significari id quo maius cogitari non potest, negatur tamen tale quid oportere esse in rerum natura, adverte, circa illam propositionem, *Eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem*, quod duplex est nominis ratio: *formalis* scilicet, et *obiectivalis*. Formalis est conceptus quem in seipso format intellectus: obiectivalis est id quod ex parte rei conceptui intellectus correspondet. Ratio autem formalis dicitur poni in re, quando in re sibi correspondet aliqua ratio obiectivalis, quae est res per nomen significata. Propositio ergo haec intelligenda est de ratione formali. Quia enim, ut dictum est *, definitio et definitum materialiter ex parte rei sunt idem, si res significata per nomen ponitur in re, necesse est et rationem nominis poni in re, id est, rationi nominis aliquid existens in re correspondere: cum idem significetur ex parte rei per nomen et per nominis definitionem, licet per nomen significetur confuse, per rationem autem nominis definitivam significetur distincte. Eodem enim modo necesse est poni hominem et *animal rationale:* nam si homo sit in rerum natura, animal rationale in rerum natura erit; si autem in intellectu tantum fuerit homo, et animal rationale in intellectu erit. Ex hoc autem quod mente concipitur quod hoc nomine Deus profertur, non sequitur Deum esse nisi in intellectu: sicut ex hoc quod concipitur quod profertur hoc nomine *vacuum,* non sequitur vacuum esse nisi in intellectu. Unde non oportet propter huiusmodi conceptionem esse id quo maius cogitari non potest, nisi in intellectu.

* Num. V.

Cum autem instatur: Quod est in intellectu et in rerum natura, maius est eo quod est in intellectu tantum. Sed Deo nihil est maius: ut ex nominis ratione constat. Ergo ex ipsa nominis ratione constat Deum esse etiam in rerum natura, et non solum in intellectu: – dicitur quod minor propositio non est vera nisi supposito quod in rerum natura sit Deus, aut aliquid quo maius cogitari non possit. Ille enim qui negaret Deum esse, sive esse aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit, diceret quod Deo aliquid maius esse potest, scilicet illud quod in rerum natura est. Et cum probatur ex nominis ratione, dicitur quod, licet Dei nomine significetur quo maius cogitari non potest, illud tamen in rerum natura non est.

Sed advertendum, – quoniam inquit Sanctus Thomas quod quolibet dato in re vel in intellectu maius aliquid posse cogitari non est inconveniens nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura, – quod, si non concedatur significatum huius nominis *Deus* in rerum natura esse, illud est nihil entitative et realiter, licet sit aliquid in esse cogitato: sicut est de significato huius nominis *vacuum.* Ideo non inconvenit ipso maius aliquid cogitari: quia quodcumque ens reale, habens in natura esse, cogitetur, illud erit dignius et maius: sicut ens est non ente nobilius. Unde illud ens reale, puta homo, est nobilius cogitabile Deo, supposito quod huius

nominis *Deus* significatum nihil sit in natura, sed tantum in cogitatione. – Sed hoc intelligendum est simpliciter, et quantum ad esse naturae, non autem quantum ad esse cogitatum. Quia, licet Deus non esset in natura, significatum tamen huius nominis *Deus* est maius significato huius nominis *homo,* si utrumque accipiatur in esse cogitato tantum: licet huius nominis *homo* significatum sit simpliciter et in esse naturae maius, sicut ens non ente, ut diximus.

IX. *Ad secundam,* Sanctus Thomas negat hanc consequentiam: Deus cogitari potest non esse, Ergo Deo aliquid maius cogitari potest. Esset enim bona si quod possit cogitari non esse, ex imperfectione sui esse aut incertitudine proveniret, quoniam tunc imperfectum ens esset: non autem si proveniat ex debilitate intellectus nostri, qui eum intueri non potest.

Advertendum autem quod non est eadem ratio de istis duabus propositionibus, *Potest cogitari esse aliquid quod non potest cogitari non esse,* et, *Potest esse in rerum natura aliquid quod non potest cogitari non esse.* Prima quidem, quam argumentum assumit, est vera: in esse enim cogitabili non inconvenit aliquid esse quod non possit cogitari non esse. Sed secunda est falsa: quia nihil potest esse in rerum natura quod non possit cogitari non esse; cum etiam Deum non esse in humana cogitatione cadere possit, iuxta illud Psalmi *: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.*

* Ps. xiii, 1.

Advertendum ulterius quod consequens istud, *Deo aliquid maius cogitari potest,* est falsum si supponamus Deum esse, et nomine Dei significari id quo maius cogitari non potest. Et quia argumentum videtur illo supposito procedere, ideo Sanctus Thomas consequentiam negat: non autem falsitatem consequentiae, ut videtur respondendo ad primam rationem negare, in qua non supponitur, immo negatur, ex responsione ponentium Deum non esse, in rerum natura esse aliquid quo maius cogitari non possit. Unde non est contradictio dum in responsione ad primum concedit Deo aliquid maius posse cogitari, hic autem illud esse falsum videtur admittere: ibi enim respondit non admisso esse aliquid in natura quo maius cogitari non possit; hic vero respondet supposito per arguentem quod aliquid tale sit in natura.

X. *Ad tertium* respondet quod utique videntibus divinam essentiam notum est Deum esse per se: non tamen est per se notum nobis, qui ad eum cognoscendum ex effectibus pervenimus.

Ad huius evidentiam, sciendum primo quod, licet propositio in qua idem de se ipso praedicatur, sit simpliciter per se nota, cum praedicatum non solum sit de ratione subiecti, sed etiam sit idem subiecto totaliter; tamen quoad nos potest non esse per se nota, aut quia terminorum significata ignoramus, sicut accidit Latino de ista, *Anthropos est anthropos;* aut quia non novimus evidenter praedicatum esse idem subiecto, et sic est de ista, *Deus est.* Quia enim divinam essentiam ut in se est non videmus, ideo nec ipsam eius existentiam per se comprehendere possumus, ut videamus ex terminis, prout a nobis concipiuntur, esse ab eius essentia non distingui: sed ad eam cognitionem ex eius effectibus pervenimus. Beatis autem illud est notissimum, eo quod ipsam divinam essentiam intueantur.

2. *Ad quartum* inquit quod homo desiderat Deum naturaliter inquantum desiderat beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Ideo non oportet ut Deus ipse in se consideratus sit naturaliter homini notus, sed tantum eius similitudo.

Ad huius evidentiam, intelligendum quod homo dicitur hic naturaliter desiderare beatitudinem, quae est quaedam Dei similitudo, et sic Deum in sua similitudine cognoscere, non quia desideret beatitudinem secundum hanc rationem particularem quod est visio divinae essentiae, sic enim neque naturaliter cognoscitur neque naturaliter desideratur, absolute loquendo: sed quia desiderat naturaliter beatitudinem in communi, vult enim unusquisque beatus esse. In quocumque autem beatitudinis ratio collocetur, illud quaedam divinae bonitatis est similitudo.

3. *Ad quintum* inquit quod Deo quidem omnia cognoscuntur, non tanquam primo cognito, sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio.

CAPITULUM DUODECIMUM

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST SED SOLA FIDE TENETUR

Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse *.

* Vid. R. Mos. Maimon., *Doctor Perplex.* Cf. *de Ver.*, q. x, a. 12.

Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad *quid est,* et ad quaestionem *an est.* Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

Item. Si principium ad demonstrandum *an est,* secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen*; *ratio* vero *significata per nomen est definitio,* secundum Philosophum, in IV *Metaph.* *: nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

* Cf. II *Poster.*, ix, 1; s. Th. l. 8.

* S. Th. l. 16; Did. III, vii, 9.

Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Posterioribus* * ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

* I, xviii; s. Th. l. 30.

Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. – Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis

---

11 fulcimentum] fundamentum DEGNWZ; *cf.* L. IV. cap. 4. Adducunt *etc.* 13 idem esse] per rationem idem *d et addito* esse P.
5 nulla] igitur *addunt* ZP*d*.

substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra Naturalem, ut dicitur in IV *Metaph.* * – Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. – Tum etiam Apostolica veritate asserente, *Rom.* 1[20]: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

* S. Th. I. 5; Did. III, III, 4.

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia;* et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis *Deus.* Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

b 1 quibus] in quibus Pc.

Commentaria Ferrariensis

Exclusa prima causa propter quam aliqui putaverunt vanum esse inquirere an Deus sit, nunc secundam excludit Sanctus Thomas *, quae primae videtur adversari.

I. Fuerunt enim quidam, ut Rabbi Moyses narrat *, qui dixerunt quod Deum esse neque per se notum est, neque demonstrari potest, sed tantum fide tenetur; ad hoc moti propter debilitatem rationum quas aliqui ad probandum Deum esse inducebant.

* Cf. Comm. c. x, init.
* Cf. *de Ver.*, q. x, a. 12.

Sunt autem tres (1). Prima. Esse in Deo est idem quod essentia. Non potest autem via rationis perveniri ad cognitionem *quid est* Dei. Ergo nec ad cognitionem *an est.*

Secunda. Principium ad demonstrandum *an est,* ratio nominis est. Haec autem est definitio, secundum Aristotelem, IV *Metaphys.* Quae de Deo haberi non potest. Ergo etc.

Tertia est. Ea quae sensum et sensibilia excedunt, sunt indemonstrabilia: quia principia demonstrationis a sensu originem sumunt. Huiusmodi autem est Deum esse. Ergo etc.

II. Sed hanc opinionem quadrupliciter refellit Sanctus Thomas. *Primo,* ex arte demonstrandi, qua docemur ex effectibus causas concludere. Ex eo enim quod aliquid in rebus effectum esse videmus, possumus demonstrando concludere, ut Aristoteles argumentatur, oportere primam causam esse, quam Deum dicimus *.

* Cf. cap. XIII, vers. fin.

2. *Secundo,* ex ordine scientiarum. Si enim non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra scientiam naturalem. Constat autem esse divinam scientiam supra scientiam naturalem. Oportet ergo esse aliquam substantiam scibilem supra substantiam sensibilem.

Sed videtur haec ratio deficere, propter duo. Primo quia, dato quod esset substantia scibilis supra sensibiles, non tamen sequitur quod ipsam esse possit demonstrari. Posset enim supponi ipsam esse, et alia praedicata de ipsa per demonstrationem sciri.

Secundo, quia ad hoc quod aliqua scientia supra naturalem sit, sufficit aliquam substantiam immaterialem esse, de qua scientia esse possit: non autem oportet ut Deus sit, esseque de Deo per demonstrationem sciatur.

Ad primum horum dicitur quod, cum de subiecto alicuius scientiae naturaliter inventae supponitur esse, oportet illud aut per sensum cognitum esse; aut esse per se notum ex terminis; aut esse demonstratum in ipsa aut in alia scientia. Cum ergo Deum, de quo in metaphysica tractatur, esse non sit ex sensu notum; neque ex terminis, ut praedicta opinio * tenet: de necessitate oportet ut illud sit demonstratum. Non potest ergo metaphysicus quicquam de Deo demonstrare ex suppositione quod sit, nisi aut per ipsum aut per alium demonstretur.

* Cf. cap. x.

Ad secundum potest dupliciter responderi. Primo quod, si non esset alia substantia scibilis praeter illas immateriales quas philosophi investigaverunt ratione naturali esse corporum caelestium motrices, non esset scientia divina: quia illarum consideratio ad naturalem pertineret, ad quem pertinet considerare et seipsa moventia et eorum partes.

Secundo, quod intendit Sanctus Thomas ad salvandum ordinem scientiarum oportere poni substantiam scibilem supra substantias sensibiles, idest, *genus substantiarum separatarum esse,* sub quo et Deus continetur, utendo nomine *generis* in ampla significatione. Quod cum demonstratur esse, et Deum esse demonstratur, saltem sub ratione communi substantiae immaterialis.

3. *Tertio* refellitur praedicta opinio ex philosophorum studio, qui Deum esse conati sunt demonstrare.

Quarto, Apostoli, *ad Rom.* 1, auctoritate, inquientis: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

III. Ad primam autem rationem in oppositum * respondet Sanctus Thomas quod *esse* dupliciter accipi potest: uno modo, ut significat actualem existentiam qua res existit; alio modo, ut significat compositionem intellectus. Si primo modo accipiatur, sic verum est quod Deus est suum esse: sed hoc quale sit est nobis ignotum, sicut et eius essentia. Si autem secundo modo accipiatur, sic esse Deum sub demonstratione cadit. – Sed supple: Hoc modo non accipitur *esse* quando dicitur, *In Deo idem est essentia et esse.*

* Cf. num. I.

Ad evidentiam huius responsionis, advertendum est quod, cum in omni propositione ly *est* significet compositionem propositionis, eo quod sit copula quaedam et coniunctio praedicati cum subiecto; aliquando in propositione, praeter compositionem propositionis, significat etiam actualem existentiam, ut cum dicitur, *Sortes est;* aliquando vero significat tantum veritatem propositionis, sive compositionem quam format intellectus de re, idest, quod intellectus, dum talem compositionem format, est adaequatus rei, et ob hoc est verus; sicut, cum dicimus *hominem esse animal,* significatur quod intellectus intelligens animal de homine, apprehendit sicut est in re. Similiter cum dicimus, *caecitas est,* quia caecitas non est ens in rerum natura sed sola negatio, significatur quod intellectus apprehendens aliquid absque visiva potentia, rei est adaequatus: *est* enim non significat actualem existentiam, etiam in propositione de secundo adiacente, nisi attribuatur enti reali; sed tantum compositionem propositionis significat.

(1) *Sunt autem tres.* – An aliquid exciderit ex littera Ferrariensis? Cf. inf. n. III, *Ad primam autem rationem in oppositum.* Certo rationes quae sequuntur non sunt ex iis « quas aliqui ad probandum Deum esse inducebant »: sed ad fulcimentum pertinent erroris dicentium Deum esse demonstrari non posse.

Sciendum etiam quod aliter nos habemus dum cognoscimus Deum esse, et aliter dum cognoscimus Sortem esse. Nam cum esse in Sorte realiter distinguatur ab essentia, nihil aliud est quam actualitas qua Sortes existit. Ideo Sortis esse tunc complete cognoscitur quando cognoscitur quod per ipsum Sortes in rerum natura existit. Quod sane necesse est cognoscere dum cognoscitur Sortem esse: cum Sortes sit verum ens reale. – Esse autem divinum non differt realiter ab essentia divina, sed tantum ratione ex parte intellectus nostri, dum apprehendimus divinam essentiam sub ratione actualitatis essendi proportionaliter ad esse creatum. Ideo divinum esse non perfecte completeque apprehenditur cum cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi qua Deus existit in rerum natura, sed tantum quando cognoscitur quod est divina essentia, quae est ipsum esse. Bene ergo inquit Sanctus Thomas quod per demonstrationem qua cognoscimus Deum esse, non cognoscimus esse quo Deus in seipso subsistit, idest perfecta et completa cognitione quidditativa, sicut nec divinam essentiam ut in se est cognoscimus: sed cognoscimus esse quod significat compositionem intellectus, – idest, cognoscimus esse Deo convenire ut actualitatem essendi, sed quia cognoscimus tantum compositionem quam facit intellectus rei esse adaequatam, et intellectum sic componentem esse verum, sicque in re esse ut intellectus intelligit: hoc autem praesupponit cognitionem esse divini ut est actualitas essendi et veritatem propositionis fundat, non autem quantum ad ipsius quidditatem ut in seipso est.

Per hoc removetur obiectio Scoti, I *Sent.*, d. III, q. 1, dicentis *non oportere distingui de « si est » ut est quaestio de veritate propositionis, vel ut est quaestio de esse Dei: quia*, ut inquit, *si potest esse quaestio de veritate propositionis in qua esse tanquam praedicatum quaeritur de subiecto, ad concipiendum veritatem illius quaestionis oportet praeconcipere terminos.* – Dicitur enim quod utique in tali quaestione praeconcipitur esse Dei: non tamen perfecto quidditativoque conceptu, sed solum ut est actualitas essendi.

* Cf. num. 1. IV. Ad secundam rationem * respondet Sanctus Thomas negando quod in rationibus quibus demonstratur Deum esse, oporteat assumi divinam essentiam et quidditatem, idest, ipsam definitionem, de qua dicitur IV *Metaph.* quod *ratio quam significat nomen est definitio.* Sed loco quidditatis accipitur effectus, ex quo sumitur ratio huius nominis *Deus:* sicut accidit in demonstrationibus *quia.*

Pro notitia huius responsionis, adverte quod ratio quae assumitur ad ostendendum *an est* de aliquo, est definitio *quid nominis,* non autem quidditativa, quae dicitur definitio *quid rei,* ut inquit Sanctus Thomas Prima, q. II, a. 2 *, * Ad 2.
et II *Poster.* * habetur: nam quaestio *quid rei* sequitur * Cap. VIII, 7; IX, 1; s. Th. l. 7, 8.
quaestionem *an est,* ut patet II *Poster.* Huiusmodi autem *quid* huius nominis *Deus* ex divinis effectibus sumitur. Unde demonstrationes quibus Deum esse ostenditur, ex parte quidem rei sunt a posteriori, ex parte autem nostri sunt a priori: eo quod effectus Dei sint nobis ipso Deo notiores. Propterea inquit Sanctus Thomas quod non oportet pro medio ad probandum Deum esse uti quidditate Dei, sed tantum eius effectu: hoc est enim dicere quod non oportet uti pro medio *quid rei* Dei, sed *quid nominis* sumpto ab effectu.

V. Ad tertiam rationem * respondet Sanctus Thomas * Cf. num. 1.
quod utique origo huius cognitionis est in sensu: quia effectus Dei, ex quibus sumitur demonstratio ad probandum ipsum esse, sensibiles sunt; licet Deus sensibilia omnia et sensum excedat.

Advertendum quod ex ista responsione dat intelligere Sanctus Thomas dupliciter posse intelligi cognitionem alicuius rei originari a sensu. Uno modo, quia oportet rem ipsam prius in seipsa cognosci per sensum, antequam de ipsa aliquid per intellectum cognoscatur. Et in hoc sensu propositio est falsa: multa enim de Deo et intelligentiis cognoscimus, et tamen nec Deus nec intelligentiae in seipsis sub sensu cadunt. – Alio modo, quia oportet vel ut res ipsa sub sensu cadat, vel ut intellectus manuducatur in eius cognitionem per aliquid sub sensu cadens. Et tunc propositio vera est, ut etiam experientia docet: experimur enim quod de substantiis immaterialibus nullam habemus cognitionem nisi inquantum ex sensibilibus in eorum notitiam devenimus.

CAPITULUM DECIMUM TERTIUM

Fragmentum ex A 32a 12 – 33a 47.

RATIONES AD PROBANDUM DEUM ESSE

* Cap. X-XII. OSTENSO igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse *, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus
* VII, VIII *Phys.*- Vid. p. 32, l. 12. viis *.

* VII *Phys.* c. 1; s. Th. l. 1, 2. Quarum prima talis est *. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. – Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. – Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod *omne motum movetur ab alio;* et quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum* *. * 31 b 19.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis. *Primo,* sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. – Oportet etiam quod sit *primo motum:* scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. – Oportet etiam ipsum esse divisibile,

b 16 sua pars] a sua parte GPc.

et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI *Physic.* *

* Cap. IV, s. Th. l. 5, n. 10; c. x, n. 3 sqq., s. Th. l. 12.

His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur *. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse vera, quod, *si quiesceret pars,* quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, *Si homo est asinus, est irrationalis.*

* *Sufficientia*, II, I; cf. s. Th., cit. l. 2, n. 5.

Secundo, probat per inductionem, sic *. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. – Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. – Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. – Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens. – Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

* VIII *Phys.*, IV; s. Th. l. 7, 8.

Tertio, probat sic *. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi* *. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

* VIII *Phys.*, v, n. 8; s. Th. l. 10, n. 4.

* III *Phys.*, I, 6; s. Th. l. 2.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri *, communius accepit nomen *motus* quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI *Physic.* * Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III *de Anima* *. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

* *Phaedrus*, § 24 (ed. Didot); cf. s. Th., VII *Phys.*, l. 1, n. 7.

* Loc. cit.

* Cap. VII, 1; s. Th. l. 12.

Aliam autem propositionem, scilicet quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum* *, probat tribus rationibus.

* 30 b 7.

Quarum *prima* talis est *. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI *Physic.* * Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

* VII *Phys.*, loc. cit.; s. Th. l. 2.

* Loc. cit.

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat *. Movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI *Physicorum* *.

* VII *Phys.*, c. I, II; s. Th. l. 2 sqq.

* Cap. VII; s. Th. l. 9.

Secunda ratio ad idem probandum talis est *. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

* VIII *Phys.*, v; s. Th. l. 9.

Tertia probatio * in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori.

* Ibid.

---

5 eius *om* Z. sequitur] non sequitur P*d*. 6 eius *om* DG, *ante* alia Z. 11 sequitur *post* alterius NZ. 14 est *om* α. 19 quod *om* α*c*. 27 ergo] *an* etiam *legendum?* conclusionis] ipsius conclusionis E, conditionalis P. 28 supponatur] supponebat Z, supponat NP*d*. 31 quod *om* GNWYZ. 44 vel *utroque loco*] aut αNP*c*. 45 Et si] Si αP*c*. 49 idem est] est enim Z. actu et potentia] in actu et in potentia P*c*. 56 motus] actus GWY, actu P*d*.

2 communius *supra ras.* DZ, convenientius E(pDZ?), contrarius NpY. 3 Aristoteles *pr. loco*] Nominat enim omnem operationem moveri *addit* Z; Nominavit (enim *addit b*) omnem operationem motum *addunt b et supra marginem scriptor* W. 4 accepit] accipit EWYP. 10 opinari] operari *omnes;* vel opinari *notat scriptor* W; *cf.* L. II cap. 61 *in fine.* 14 non] quidem *b*. 43 movetur] movebitur P*d*.

Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse *primum motorem immobilem*.

† Autog. Vat. 2r a 1.
* Cf. sup. p. 30 a 8. - VIII *Phys.*, v; s. Th. l. 9.

† Secunda via talis est *. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit *. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, *Omne movens ab alio movetur,* non fuit per accidens vera.

* VIII *Phys.*, I; s. Th. l. 2.

Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in Sorte, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. – Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile. – Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. – Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum: ut, si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

Ergo relinquitur quod oportet ponere *aliquod primum quod non movetur aliquo exteriori.*

† 2r b 1.

† Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile. – Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

* VIII *Phys.*, loc. cit.; s. Th. l. 10.

Sed, hoc dato, iterum idem sequitur *. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, inquantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum, et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile.

† Ibi mg longit.

† Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

---

12 Secunda. *Ab hoc verbo incipit codex Autographus; signamus* A; *circa modum notandi variantes a textu* A, *recole ex Praefatione haec: ubi nullus nostrorum librorum legit cum* A, *ad partem textus in nota rescripti scribimus* « A *solus* »; *ubi varians ab* « A *solo* » *una est, supprimimus signaturam* « *omnes* »; *ubi pauci cum* A *legunt, eorum siglas scribimus ad textum rescriptum, et si varians una est, supprimimus signaturam* « *ceteri* ». 24 ab alio A *solus; om.* 26 sunt] sint αDX. coniuncta CY *et* H *in suppletis;* iuncta. accidens] aliquod accidens αEsW. 30 invenitur *om* αD. 38 ab] de α. dependet A *solus; addunt* et non e converso, sicut patet de substantia et accidente. quia haec *(nempe albedo et musica, item movens et motum)* NZ*b*; haec enim. non *post* coniunguntur GW, *ante* per se *omisso* sed P. 45 et quod] et α. et secundum] etiam secundum sGP, secundum D. 51 movetur A *solus;* moveatur.

11 prius] pridem BF, primum X. 13 licet A *solus; om.* 15 Ergo *hic* A *solus; post* relinquitur. 16 movetur] moveatur GWZ*b*Pc. aliquo] ab aliquo DZPc. 17 quod A *solus;* scilicet quod. 18 ab alio A *solus;* aliquo GWY, ab aliquo *ceteri.* 25 seipso A *solus;* se. 31 sequerentur] sequeretur αEYZ. 34 in potentia et actu] in actu et in potentia Pc. 36 igitur A *solus;* ergo. 39 immobile. *Sequitur in* A *supra marginem hic inserendum:* ipsum enim habere partem necessarium est, cum omne movens sit divisibile, *quod exspectares post* 37 et altera mota *locum habere. Post* immobile *delentur lineae triginta octo et quindecim; cum his et supra marginem scripta virtualiter deleta esse autumavit transcriptor, nam nullus codex ea exhibet. Et saepius quidem in* A *accidit ut quae margo habet per deletionem textus virtualiter tantum deleantur, sed hic res dubia est, cum verba marginis ad deleta non pertineant. Quia tamen sensus textus non prohibet ne absint, credimus transcriptori.* 41 altera] alia ZPc. 44 sequerentur] sequeretur CEFXY. 51 et *om* GWY.

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens *.

* VIII *Phys.*, vi; s. Th. l. 12, 13.

Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. † Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

† 2 v a 16.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset esse motus sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis. †

†Explicit fragm. Autog. Vat. 2 v a ult.

Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua *Metaphysica**, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse *primum motorem separatum omnino immobilem*, qui Deus est.

* Did. lib. XI, vii; s. Th. l. XII, l. 7, 8.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum *primum* est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

Secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat *vel* statim devenire ad primum movens immobile separatum, *vel* ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum *.

* Cf. VIII *Phys.*, v, 12.

Procedit autem Philosophus alia via in II *Metaphys.* *, ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere *primam causam efficientem esse*. Quae Deus est.

* S. Th. lect. 3; Did. Lib. Iα, c. ii.

Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim *Metaphys.* * ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem *Metaphys.* * ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc

* S. Th. l. 2; Did. Iα, i, 5.

* S. Th. l. 9; Did. III, iv, 27, 28.

---

4 ulterius A *solus*; ideo ulterius. 9 est *om* α. 10 reduci] deduci GW. 11 Ergo *hic* A *solus*; *post* necesse FPc, *post* est *celeri*. 16 se esse sempiternum] seipsum sempiternum esse EGPc. 22 essent *in* A *videri posset deletum esse*. 23 igitur A *solus*; ergo. 25 istis] his Pc. 30 quo non movetur a seipso] quod non moventur a seipso *b*, quo non moventur a seipsis P. animal, sicut A *solus*; animal sicut (sicut animal P) cum excitatur a somno. *Cf.* L. II. cap. 32 *princ.* 35 Sed *om* P*d*. 44 Quia... accidens *hom om* αDNXYZ. 47 orbis *Finis fragmenti* A.

10 via efficacissima. *Auctoris mens conferenti VIII Physicorum, lect. 1, fin., clare patebit.* 12 aeternitatis mundi] novitatis mundi non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi P (« ut correcti codices habent » *dicit Ferrariensis; qui haberent non invenimus*). minus *om* Ncd. 28 disiunctione] divisione P*d*. 31 iterum] statim NP*d*. 37 causam *post* primam α. 41 plura] sint plura P*d*. 43 esse *post* non poterit α. 49 etiam] autem Z, etiam et Pc. 50 In II enim Metaph. ostendit] in II Metaph.; ostendit enim ibi Pc. 52 autem] etiam GPc. 55 sit etiam altero] sit altero EG, etiam sit altero DWY, altero sit etiam Z.

autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse *aliquid quod est maxime ens.* Et hoc dicimus Deum.

* De Fide Orth., I, III.

* Ad text. 75.

Ad hoc etiam inducitur a Damasceno * alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II *Physicorum* *. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse *aliquem cuius providentia mundus gubernetur.* Et hunc dicimus Deum.

---

3 concludi potest] potest concludi α, concluditur D. 8 aliqua] alia α.
3 ut ad... tendant] ad... tendantur α. 7 aliquem] aliquid GP*c*. 8 hunc] hoc GZP*c*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. c. x, init.

* Cf. n. xxi, xxv.

* Cf. n. xii.

* Cf. n. xi.

Remotis iis quibus existimabatur vanam esse inquisitionem qua quaerebatur an Deus sit, Sanctus Thomas tam philosophorum quam theologorum rationes adducit quibus probatur Deum esse *. Circa hoc autem duo principaliter facit: primo enim rationes ex VIII *Physicorum* sumptas inducit; secundo, rationes sumptas ex *Metaphysica* et Damasceno *. Quantum ad primum, duo facit: primo, ipsas rationes inducit; secundo, ostendit quantum efficaciae habeant *.

I. Quantum ad primum, arguitur primo * sic. Omne quod movetur, ab alio movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si secundum, habetur propositum: quia movens immobile dicimus Deum. – Si primum, ergo ab alio movente movetur. Sed non est processus in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile.

2. Assumptum primum probatur. Primo. Quod a seipso movetur, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis sequitur quies totius: si enim, quiescente una parte, alia eius pars moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum. Sed cuius quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod eius motus ad motum alterius sequatur. Ergo tale non movetur a seipso. Ergo quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. – Nec obstat si dicatur quod moventis seipsum pars non potest quiescere; item, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut calumniatur Avicenna. Quia vis rationis consistit in hoc quod, si aliquid seipsum moveat primo, suum moveri non dependet ab aliquo. Moveri autem divisibilis dependet a partibus, sicut et esse. Oportet autem hanc conditionalem esse veram, *Si quiesceret pars, quiesceret totum.* Quae potest esse vera etiam antecedente existente impossibili.

Secundo, inductione probatur discurrendo per omnia quae moventur aut per se, aut per accidens, aut per violentiam, aut per naturam.

Tertio, quia omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: et omne quod movet, inquantum huiusmodi, est in actu. Idem autem non est simul in actu et in potentia respectu eiusdem.

Addit autem Sanctus Thomas quod non est differentia inter Platonem ponentem quod est devenire ad primum quod movet se, et Aristotelem ponentem quod est devenire ad primum omnino immobile. Quia Aristoteles sumpsit motum prout est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi; Plato vero accipiebat motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere sit quoddam moveri.

3. Quod autem non sit processus in infinitum in moventibus et motis, quod secundo assumebatur in ratione principali, probatur. Tum quia, cum oporteat omnia huiusmodi infinita esse corpora; et corpus quod movet motum, simul dum movet moveatur; necesse est omnia moveri dum unum movetur. Et cum unum eorum moveatur tempore finito, quia est finitum, necesse est omnia illa moveri tempore finito. Hoc autem est impossibile: quia, cum sint quasi unum mobile per continuationem aut per contiguationem, unum infinitum movebitur tempore finito.

Tum quia non erit aliquid primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Et sic nihil movebitur: quia, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur.

Tum quia omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, nihilque erit principale movens. Et sic etiam nihil movebitur.

II. Circa primam rationem qua probatur omne quod movetur ab alio moveri, cum supponitur quod oportet, si aliquid seipsum moveat, ut illud sit primo motum, adverte quod hic loquitur Sanctus Thomas ad mentem Aristotelis: de eo scilicet quod seipsum primo movet, non autem de eo quod seipsum non primo movet. Si enim aliquid seipsum primo moveat, oportet ut totum moveat secundum seipsum, et totum secundum seipsum moveatur, ut sic sit et primo movens et primo motum. Si enim pars tantum moveret et non totum, pars esset primo movens, idest non per aliquid aliud; totum autem non diceretur primo movere, sed per aliud, hoc est per partem. Similiter si pars tantum moveretur per se, illa esset primo mota, totum autem diceretur non primo moveri, sed per partem.

III. Circa illam propositionem, *Quod quiescit quiescente alio, non movetur a seipso,* occurrit dubium. Quia aliquis posset dicere quod est vera de quiescente ad quietem alterius moventis, non autem de quiescente ad quietem partis. Pars enim est materia totius, non autem quod movet totum. Ideo quod totum quiescat ad quietem partis, non arguit ipsum ab alio moveri: sed quod motus totius non potest esse absque motibus partium, sicut nihil potest esse absque sua materia. Quod inconveniens non est.

Ad evidentiam huius praemittendum est, secundum Commentatorem, VII *Physicor.*, comment. 2, quod illa propositio est intelligenda de eo quod per se quiescit ad quietem alterius, non autem de eo quod per accidens quiescit. Posito enim quod lapis a seipso descenderet, posset nihilominus ad quietem lapidis molaris occurrentis sibi et violenter detenti, sursum quiescere, sed hoc per accidens esset. – Ad dubium autem dicitur quod non solum arguitur aliquid a seipso non moveri primo si ad quietem moventis quiescat, sed etiam si quiescat ad quietem partis. Nam, ut inquit Albertus, VII *Physic.* *, si ponatur aliquid movere seipsum primo, quiescente una parte eius posset reliqua pars motu totius moveri: alioquin movere et moveri non conveniret toti primo. Ideo, si quiescente parte quiescat totum, illud arguit totum ab alio moveri. * Tract. I, c. 1.

IV. Sed quod ulterius assumit Sanctus Thomas, *moveri rei divisibilis a partibus dependere sicut et esse,* habet difficultatem. Quoniam videtur magis e contrario se habere. Esse enim et motus non convenit primo et per se partibus, sed toti: cum non sint nisi per esse totius, neque moveantur nisi motu totius, si quod localiter movetur sit continuum. Ergo non dependet esse et motus totius ab esse et motu partium, sed magis esse et motus partium ab esse et motu totius.

Respondetur quod, licet partes formaliter sint per esse totius, et similiter formaliter uno motu moveantur qui est motus totius continui, secundum quod motus dividitur ad divisionem mobilis; sunt tamen causa totius in genere causae materialis, et motus partium sunt materia motus totius. Et sic partes, inquantum huiusmodi, sunt priores toto. Unde esse et motus totius dependet a partibus in via generationis et in genere causae materialis: partes autem dependent a toto in genere causae formalis.

2. Sed tunc insurgit maius dubium. Si ideo nihil seipsum movet primo quia moveri ipsius dependet in genere causae materialis a moveri partium, sequitur quod nec etiam aliquid poterit ab alio primo moveri: quia in omni moto verum est quod moveri totius materialiter a moveri partium dependet.

Dicitur primo quod, licet aliquid moveatur primo primitate temporis et primitate informationis, quia aliquid totum simul secundum omnes partes movetur et informatur motu; tamen verum est nihil moveri primo, etiam ab alio, primitate causalitatis omnimodae, ita scilicet quod eius moveri a moveri alterius in nullo genere causae dependeat. Sicut enim totum a partibus materialiter dependet ita quod, remotis partibus, removetur totum; ita motus totius a motibus partium dependet ita quod, remotis partium motibus, removetur motus totius.

Dicitur secundo quod, si aliquid moveat seipsum primo ita quod totum moveat totum secundum quod ipsum, et totum secundum quod ipsum moveatur, oportet ut totum a seipso primo moveatur primitate causalitatis, ita quod in nullo genere causalitatis motus totius ab alio dependeat; et item quod per remotionem motus a parte non removeatur a toto. Ut enim patet I *Poster.* *, quod alicui primo convenit, non per aliud ipsi convenit, immo aliis per ipsum; neque ab ipso removetur quia removeatur ab alio; ut in VII *Physic.* * contra Scotum ostendimus; ibi enim materiam hanc diffusius pertractavimus. Et quia impossibile est alicuius motum a partium motibus non dependere, ideo et aliquid primo seipsum movere est impossibile.

*Cap. IV, 12; s. Th. l. 11.

* Qu. I.

V. Ulterius, in secunda ratione, qua probatur nihil a seipso moveri per inductionem, adverte quod illud quod movetur per accidens, potest quidem a seipso aliquo modo moveri, dum scilicet aliquod movet aliud et ad eius motum movetur, sicut cum anima movetur ad motum corporis a se moti, et nauta ad motum navis: sed primo a seipso moveri non potest. Nam si ad motum alterius movetur, manifeste constat illud non primo et secundum quod ipsum moveri.

VI. Circa tertiam rationem ad idem dubitatur ex Scoto, I *Sent.*, d. III, q. 7, ad argg. pro 2ª opin. Dicit enim quod, licet nihil possit simul esse in actu formali et in potentia formali respectu eiusdem, puta actu calidum et potentia calidum, potest tamen aliquid esse in actu virtuali et in potentia formali simul. Et sic tenet posse aliquid seipsum primo movere dum est in actu virtuali, quia scilicet habet virtutem ut possit movere; et dum est in potentia formali, quia scilicet non habet formaliter formam quam per motum acquirit, sed potest habere. Hoc autem latius declarat II, d. II, q. 10, ad 2.

Addit etiam quod ista propositio, *Nihil agit in se*, non est vera nisi de aliquo agente univoco. – Quod sane confirmari potest quia Aristoteles, VIII *Physicor.*, t. 40 *, ubi ipsam propositionem per rationem adductam probat, deducit quod *idem esset calidum et non calidum, similiter autem et aliorum unumquodque quorumcumque movens necesse est habere univocum.* In quibus verbis manifeste videtur velle quod tantum in univocis intendit verum esse quod nihil movet seipsum primo, non autem in aequivocis.

* Cap. v, 8; s. Th. l. 10.

VII. Sed contra hanc responsionem arguitur. Et primo, quod primum dictum non sit ad mentem Aristotelis, arguitur sic. Vult Aristoteles ex illa propositione probata, scilicet quod idem non movet seipsum primo, habere quod movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et altera est mota. Unde in fine textus 40 concludit: *Hoc igitur movet, illud autem movetur, eius quod seipsum movet.* Sed si propositio assumpta, scilicet quod idem non potest simul esse in actu et in potentia, intelligeretur tantum de actu et potentia formali, non autem de actu virtuali et potentia formali, non probaretur hoc intentum. Diceretur enim quod movens seipsum localiter non est in actu formali, sed in actu virtuali et potentia formali; et sic non oportet quod dividatur in duas partes, quia esse in actu virtuali et potentia formali eidem convenire simul possunt; et per consequens idem potest seipsum movere primo. Ergo.

Praeterea, dicitur aliquid esse secundum naturam suam in actu virtuali alicuius formae, quia habet virtutem producendi illam formam. Sed quod habet virtutem producendi formam aliquam in seipso, non potest carere illa forma. Ergo non potest simul aliquid esse in actu virtuali et in potentia formali ad illam formam. – Probatur minor. Quia, posita causa naturali sufficienti, ponitur eius effectus in re.

2. Quod autem secundum dictum non sit verum, probatur. Et primo, quod non sit ad mentem Aristotelis. Cum enim Philosophus ex hoc quod non est processus in infinitum deducit quod oportet devenire ad unum primum movens seipsum, et quod oportet quod una pars eius sit movens et alia mota eo quod nihil movet seipsum primo, aut ponit caelum movens tanquam agens univocum; aut tanquam agens aequivocum. Non tanquam agens univocum: tum quia Aristoteles ponit id secundum quod est movens, esse immobile, et per consequens caelum, inquantum se movens, non movet se per motum, ut sit movens univocum; tum quia movens se localiter non causat in seipso motum per motum localem in seipso existentem, quasi motus localis sit forma per quam agat. Ergo movet se tanquam movens aequivocum. Ergo propositio assumpta non est vera tantum in agentibus univocis, sed etiam in aequivocis, secundum Aristotelem, oportet ut movens se dividatur in partem moventem et partem motam.

Secundo. Agens aequivocum dicitur cui non convenit habere in se formam sui effectus, sed aliquid eminentius in quo illa forma continetur. Sed si aliquid existens in actu virtuali esset simul secundum idem in potentia formali, haberet in se aliquando formaliter illam formam cuius esset causa: cum scilicet esset reductum de potentia ad actum. Ergo tale non esset agens aequivocum.

Tertio, ratio quare repugnat quod aliquid sit simul in actu formali et in potentia formali, est quia ratio actus et ratio potentiae passivae sunt oppositae, eo quod unius ratio consistat in perfectione, alterius vero in imperfectione et privatione. Sed non minoris perfectionis est actus virtualis quam actus formalis: immo excellentiorem modum habet. Ergo, si repugnat quod aliquid sit simul in actu formali et in potentia formali, in iis scilicet quae univoce dicuntur, multo magis repugnabit quod aliquid sit simul in actu virtuali et in potentia formali, in aequivocis videlicet.

Ad auctoritatem autem Aristotelis, omissa expositione Commentatoris ibidem, dicitur quod Aristoteles facit mentionem de univocis quia in iis nobis manifestum est idem non posse esse in actu et in potentia; relinquens pro manifesto quod, si in illis illud non potest esse, multo minus poterit esse in aequivocis, in quibus actus est modo eminentiori.

VIII. Sed remanet dubium circa hoc ex verbis Sancti Thomae Iª, q. LXXVII, a. 6. Ibi enim ait quod *subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum proprii accidentis, inquantum autem est actu, est eius productivum:* ex quo concludit quod non est inconveniens potentias animae fluere ab essentia animae sicut a principio, et tamen aliquas earum esse in anima sola sicut in subiecto. Ex iis enim arguitur sic. Anima est in actu virtuali respectu suarum potentiarum, et in potentia formali respectu earundem: cum sit productiva earum inquantum est in actu, susceptiva autem inquantum est in potentia. Ergo.

Respondetur quod ex verbis Sancti Thomae non habetur quod anima sit in actu virtuali et in potentia formali: sed solum quod habet aliquid actualitatis et aliquid potentialitatis, secundum quorum unum producit, secundum alterum vero est subiectum potentiarum. Nam esse in potentia formali est non habere formam et posse habere illam; et sic esse in actu virtuali et in potentia formali est posse in se per actionem mediam et transmutationem producere et recipere formam quae non habetur. Hoc autem non invenitur in anima respectu potentiarum: quia nunquam anima caret suis potentiis, praesertim iis quae sunt in sola

anima, ut sunt intellectivae, sed semper illis est coniuncta; cum non per actionem mediam producantur, sed per naturalem sequelam. Non inconvenit autem quod idem causet aliquid in se per naturalem resultationem, et quod sit principium illius inquantum habet aliquid actualitatis, subiectum vero inquantum non est simplex actus sed habet aliquid potentialitatis: sicut anima in ordine ad suum esse habet rationem potentiae. Sed bene impossibile est quod aliquid causet in se aliquam formam per actionem et transmutationem mediam: quia hoc supponit rem simul esse in actu et in potentia remota ab actu.

Advertendum tamen, cum dicimus idem non posse esse movens et motum, agens et patiens, respectu eiusdem, quod non intelligimus de identitate suppositi: idem enim suppositum potest esse agens et patiens. Sed loquimur de identitate formalis principii agendi et patiendi: dicimus enim quod non potest unum et idem esse principium agendi et patiendi respectu eiusdem.

IX. Circa primam rationem qua probatur non esse in moventibus et motis processum in infinitum, dubitatur. Videtur enim inefficax esse. Non enim sequitur, si fiat unum continuum ex infinitis numero mobilibus, quod unus numero motus sit infinitus in tempore finito, loquendo de motu infinito secundum quod totum corpus infinitum aliquod spatium pertransit, in quo sensu VI *Physicorum* probatur mobile infinitum non posse moveri tempore finito. Diceretur enim quod, si sint infinita moventia et mota separata et distincta, eodem tempore finito omnia movebuntur, sed non pertranseundo eandem magnitudinem finitam, sed aliam et aliam. Tantam enim magnitudinem pertransibit quod ultimo movetur in tanto tempore; et aequalem illi in eodem tempore movens proximum pertransibit, si movens mobili applicatum illud moveat motu recto, sitque eiusdem quantitatis cum illo, et ad eius extremitatem applicetur, sicut si baculus unius cubiti baculum eiusdem quantitatis pelleret. Eodem modo si imaginaremur ex illis unum continuum fieri, non sequeretur ipsum totum finito tempore unam pertransire magnitudinem: sed eius partes finitas secundum quantitatem magnitudines diversas finitas quantitate, numero autem infinitas, finito tempore pertransire, ita quod unaquaeque pars eius finita finitum aliquod spatium pertransiret. Quod quidem licet sit impossibile, cum probetur ab Aristotele, III *Physic.* * et I *Caeli* **, infinitum moveri non posse; tamen hic non videtur ab Aristotele intendi, cum in VI *Physicorum* hunc sensum non habuerit, quando probavit infinitum finito tempore moveri non posse.

* Cap. v, 14 sqq.; s. Th. l. 9. ¶
** Cap. v, vi; s. Th. l. ix–xiii.

Dicerem ego, salvo meliori iudicio, quod ista ratio Aristotelis habet locum in motu circulari tantum, quo unum corpus circulare ab alio contentum circulariter movetur, ita quod omnia eodem motu diurno moventur, sicut accidit in sphaeris caelestibus. Consideravit enim Aristoteles universi ordinem, in quo elementa ab orbe lunae continentur, corporaque caelestia se continent, et omnia singulis diebus ab oriente in occidentem moventur redeundo ad orientem, ita quod aequali tempore et inferiora et superiora tali motu moventur: in illisque, utpote habentibus essentialem ordinem in movendo, probavit non esse processum in infinitum. Beneque sequitur, si ex infinitis corporibus taliter motis unum continuum corpus fieret, quod infinitum tempore finito moveretur aliquod spatium pertranseundo. Cum enim omnes nunc sphaerae spatium quod est ab oriente ad occidentem, redeundo ad orientem, in die naturali pertranseant, non obstante quod una sit maior alia, et superior sphaera maius spatium pertranseat; si undecima sphaera esset, suum spatium pertransiret eodem tempore; similiter si duodecima, si tertiadecima, et sic in infinitum; ex illa suppositione quod, si omnia sunt moventia ex eo quod moventur, oportet ut simul omnia moveantur. Sequitur ergo quod infinita illa corpora finito tempore aliquod spatium pertransirent sua revolutione. Si ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus unum corpus infinitum fieri, tunc illud spatium aliquod finito tempore pertransibit: quod est VI *Physicorum* improbatum.

X. Circa secundam rationem ad idem, dubitatur. Quia ponentes esse processum in infinitum in moventibus et motis, negarent illud assumptum, scilicet quod, *remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum moveretur*. Ubi enim non est primum, causa posterior non dependet a prima in causando, nec complementum causalitatis habet dependentiam a prima. Licet enim ascensus infinitus et descensus cum temporis successione in infinitum repugnet complemento, ascensus tamen et descensus causalitatis infinitus non repugnat complemento. Talis autem est infinitas moventium et mobilium infinitorum: quia supponitur omnia simul movere et moveri.

Respondetur quod ratio Aristotelis efficax est si bene consideretur. Fundamentum enim rationis est quod in moventibus et motis essentialiter ordinatis oportet aliquod primum esse. Istud autem diligenter consideranti patet. Quia, si sint plura moventia et mota in quibus non sit primum aliquod non motum, tota multitudo moventium se habebit ut unum movens motum. Hoc autem est impossibile: quia tunc aliquid esset motum et a nullo moveretur. Non enim esset illa multitudo a seipsa primo mota: cum nihil seipsum primo moveat. Nec quia una pars non mota alias partes moveret: cum non ponatur ibi aliquod movens non motum. Nec quia una pars mota aliam moveat: cum aggregatum ex illis habeat rationem moti, et sic aliquo alio indigeat a quo moveatur.

Si dicatur quod non oportet totam illam multitudinem moventium et motorum se habere ut unum movens ab alio extrinseco motum, sed eorum conditio salvatur quia unum movetur ab alio, et illud ab alio, et sic in infinitum: sicut in infinita multitudine numerorum quilibet numerus est excedens et excessus, nec tamen oportet totam multitudinem ab aliquo excedi: – respondetur quod movens omne oportet in actu esse; similiter omne localiter motum. Ideo tota multitudo moventium et motorum tanquam unum accipi potest: praesertim quia nullum illorum habet quod moveat nisi inquantum movetur; et oportet, si habeat rationem moti, quod ab aliquo moveatur. Multitudo autem numerorum infinita non ponitur in actu, sed in potentia. Ideo non oportet ut tota multitudo ab aliquo excedatur.

Cum ergo in essentialiter ordinatis oporteat aliquod primum esse; et in infinito non sit primum; sequitur non posse esse infinita essentialiter ordinata. – Vide de iis Capreolum, I *Sent.*, d. III, q. 1.

XI. Secunda ratio principalis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se; aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria. Ergo contingens est nullum movens moveri. Ergo contingens est nihil moveri: quia, si movens non movetur, non movet, ut adversarius inquit. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili. Ergo etc.

Item, si movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur, quia motum invenitur absque eo quod moveat. Si enim aliqua duo sunt iuncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit. – Nec obstat de duobus quorum unum ab altero dependet sed non e contrario, ut de substantia et accidente. Haec enim coniunguntur per se, non per accidens *.

* Cf. n. 3 huius parag.

Si autem est vera per se, aut movens movetur eadem specie motus qua movet; aut alia. Si eadem, tunc oportet quod alterans alteretur, et docens doceatur secundum eandem scientiam: quod est impossibile. – Si alia, cum sint finita genera et species motus, non ibitur in infinitum: et sic erit primum movens non motum ab alio. Nisi forte dicatur fieri reflexionem per reditionem ad primum. Sed ex hoc sequeretur movens secundum aliquam speciem motus moveri secundum eandem, non immediate, sed mediate.

2. Circa illam propositionem, *Si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum sine illo inveniri possit*, sciendum, secundum Commentatorem, VIII *Phys.*, comment. 37, quod intelligenda est in iis *quorum utrumque*

existit per se, idest, *quorum neutrum necessarium est ad esse alterius.* Nam si unum indigeat altero ad esse suum, illud quod altero indiget non potest ab eo separari: sicut, licet absque materia forma aliqua reperiatur, non tamen inveniri potest materia sine forma; et licet substantia aliqua sine accidente sit, non tamen accidens sine substantia esse potest; quia et materia indiget forma ad esse suum, et accidens substantia. In illis igitur solum contingit quod alterum per se reperiatur si alterum sine altero sit, quae omnino per accidens coniunguntur, quorum videlicet neutrum altero ad suum esse indiget.

Item advertendum quod ista possibilitas de qua hic loquimur, est logica, et non naturalis. Ab accidentibus enim inseparabilibus fortassis non potest aliqua species per naturalem potentiam separari, sicut cygnus ab albedine: non tamen repugnat cygnum non esse album. Unde quod inquit Commentator, quoniam *necesse est* in talibus quod alterum sit sine altero, intelligendum est quod necessitas referatur ad logicam possibilitatem, ut sit sensus: Necesse est ut et alterum separatum sit, idest, esse possit non repugnanter. Nam Albertus * et Sanctus Thomas ** dicunt illud *probabile* esse, non autem *necessarium.* Id quod etiam textus Sancti Thomae habet. Propter quod et ipsemet Commentator, XII *Metaph.*, comm. 35, eandem propositionem ponens, inquit quod *omne compositum ex duobus quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiae et accidentis.*

* VIII *Physic.*, Tract. II, c. VI.
** Ibid., l. 9.

3. Quod etiam inquit Sanctus Thomas, quod *substantia et accidens non coniunguntur per accidens, sed per se* (licet in aliquibus libris vitiatis habeatur e contrario*), intelligendum est, *eorum communibus rationibus consideratis:* non autem de hac aut illa substantia et de hoc vel illo accidente secundum eorum proprias rationes. Paries enim et albedo, si particulariter considerentur, per accidens coniunguntur: sed si paries consideretur ut substantia est, et albedo ut est accidens, sic sunt per se coniuncta et non omnino per accidens, eo quod substantia in ratione accidentis includatur, et apud philosophos repugnet esse in rerum natura accidens sine subiecto.

* Cf. textum.

XII. Quantum ad secundum *, quia huiusmodi rationes non ducunt ad ipsum esse Dei, sed tantum ad hoc quod sit aliquod primum movens quod ab alio non movetur, ostendit Sanctus Thomas quod ex hoc venatur ulterius Aristoteles Deum esse. Arguit enim sic. Est devenire ad primum movens non motum ab alio exteriori. Ergo aut illud est omnino immobile: aut movetur a se. Si primum, habetur propositum. Si secundum – quod est probabile, cum quod est per se sit prius eo quod per aliud – non potest dici quod totum moveatur a toto: quia sequerentur praedicta inconvenientia. Ergo una pars eius est movens tantum, altera vero mota. Et sic etiam habetur quod sit aliquid movens immobile. Nec potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia; vel una seipsam et alteram, vel totum partem, aut pars totum moveat: quia eadem inconvenientia sequerentur. Ergo etc.

* Cf. init. Comment.

2. Si diceretur quod primi moventis seipsum pars movens movetur per accidens, sicut in animalibus: contra arguitur. Primo, quia animalia cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Corruptibilia autem moventia oportet reduci ad aliquod movens sempiternum: quia, cum motus sit sempiternus, apud Aristotelem, oportet generationem moventium seipsa corruptibilium sempiternam esse. Huius autem perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum, quia non semper est; nec omnia simul, quia infinita sunt, et etiam non sunt simul. Ideo oportet ut sit aliquid movens seipsum perpetuum.

Secundo, quia nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se aut per accidens. Primum autem movens seipsum movetur semper: alias motus non posset esse sempiternus. – Nec obstat quod motores inferiorum orbium moventur per accidens: quia hoc est tantum ratione suorum mobilium sequentium motum superioris orbis.

3. Addit autem Sanctus Thomas quod, quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius ex hoc investigat alium motorem omnino separatum, qui est Deus, ex eo quod movens seipsum movetur propter appetitum alicuius appetibilis, quod est eo superius in movendo.

XIII. Si dicatur, primo, quod procedunt dicti processus ex suppositione aeternitatis motus, quod est falsum: – respondetur quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione novitatis mundi; non sic autem ex suppositione aeternitatis *. Quia, si mundus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam ipsum de novo producentem. Ex suppositione autem aeternitatis mundi illud videtur minus manifestum.

* Cf. textum; et infra n. XVIII.

2. Si dicatur, secundo, quod videtur supponi caelum esse animatum, cum ponatur ex se moveri; hoc autem a multis non conceditur: – respondetur quod, si non ponitur primum movens ex se motum, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Propter quod Aristoteles alterum illorum sub disiunctione intulit.

XIV. Adverte circa illam propositionem, *Animalia cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens,* quod ly *cum sint corruptibilia* non accipitur tanquam causa huius quod in eis pars movens moveatur per accidens, sed ad exprimendum conditionem animalium in ordine eorum quae seipsa movent. Ista enim cum sint in duplici differentia, quia scilicet quaedam moventia se sunt corruptibilia, quaedam autem incorruptibilia; in corruptibilibus pars movens per accidens movetur, eo quod, moto corpore de loco ad locum, moveatur omne quod in corpore est; in incorruptibilibus autem, quae motu sempiterno moventur, pars movens non movetur. Animalia igitur quae sunt apud nos sunt de genere moventium seipsa quae corruptibilia sunt. Unde movetur per accidens in eis pars movens.

Sed licet corruptibilitas illius causa non sit, ab eadem tamen causa utrumque procedit, ut videtur velle Commentator, VIII *Physic.*, comm. 52, scilicet et corruptibile esse, et partem moventem per accidens moveri: ex eo, inquam, quod pars movens constituitur in esse suo per unionem ad partem motam, et variabiliter ei connectitur; unde sequitur quod, ubi unum ponitur, et alterum poni necesse sit; quia, uno posito, causam eius poni oportet; qua posita, necesse est et alium effectum poni.

XV. Circa illam propositionem, quod *nullum movens seipsum movetur semper cuius motor per se aut per accidens movetur,* notandum quod duplex accidentalitas motus partis moventis in animalibus invenitur: una ab extrinseco, secundum quod ab aliquo excitatur animal ad movendum seipsum, alterato enim corpore et excitato ad motum, per accidens excitatur anima et movetur; alia ab intrinseco, ab ipsa videlicet parte movente, dum, movendo corpus, per accidens seipsam movet. Quia autem quod per accidens est contingit removeri, ideo in ipsis potest cessare motus, cessante parte movente. Et per consequens totum non movebitur semper.

XVI. Quantum ad *motores orbium,* quomodo dicantur *moveri per accidens non ratione sui, sed ratione corporum ab ipsis motorum:* – advertendum quod, cum moveri per accidens sit ad motum alterius moveri, hoc dupliciter potest contingere: aut quia ipsum transmutatur de loco ad locum, licet hoc conveniat sibi ad motum alterius, et hoc dicitur moveri per accidens ratione sui; aut quia ipsum quidem non mutat locum ad motum alterius, sed aliquid cui coniungitur. Primo ergo modo motores orbium inferiorum non moventur per accidens: sed secundo modo, quia scilicet orbes ab ipsis moti moventur ad motum superioris sphaerae, non a proprio motore, sed per accidens.

2. Quomodo autem non moveantur ratione sui per accidens: – considerandum est, ut inquit Sanctus Thomas Iª, q. LI, a. 3, ad 3, et I *Sent.*, d. XXXVII, q. 4, a. 1, ad 4, et II *Sent.*, d. VIII, a. 4, ad 4 quaesitum, quod *nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi sit definitive in eo ita quod non in alio,* sed bene, moto eo in quo est definitive: *sicut anima non movetur mota manu,* sed bene *moto toto corpore.* Advertendum tamen, ut in Prima Parte

et in II *Sent.* innuit, quod illud in quo motor est definitive, aut mutat locum in quo est secundum se totum; aut manet semper in eodem loco realiter, licet partes mutent locum, sicut accidit in motu circulari. Si ergo aliquid indivisibile uniatur corpori ut motor sed in totum, sicut anima corpori, et illud transmutetur de loco ad locum, oportet ut et illud per accidens mutetur: eo quod et ipsum mutet locum convenientem sibi ratione corporis. Si autem non mutetur de loco ad locum, illud indivisibile non movetur etiam per accidens: eo quod uniatur corpori secundum totum, ipsum autem totum non mutet locum. Sed si alicui parti determinatae illius corporis esset affixum, tunc moveretur per accidens: eo quod illa pars de loco ad locum mutaretur.

Secundum ergo varias opiniones de motoribus corporum caelestium, diversimode illis potest motus per accidens attribui. Si enim ponamus motorem adesse orbi sicut figulus adest rotae, semper aliam et aliam partem mobilis quae in oriente succedit sua virtute contingendo, constat quod non oportet ipsum ad motum orbis rotari, sicut neque figulum ad motum rotae. – Si autem ponamus ipsum unitum alicui determinatae orbis parti, oportebit ipsum rotari sicut et pars ipsa cui affigitur rotatur. – Sed si ponamus ipsum unitum orbi secundum totum, sicut anima intellectiva corpori, nec etiam per accidens movetur, ut ponit Sanctus Thomas in locis praeallegatis: cum ipsum totum non mutet realiter locum, sed tantum ratione. – Utrum autem uniatur orbi secundum esse, inferius * ostendetur.

* Lib. II, c. LXX.

XVII. Ulterius est sciendum, pro eo quod inquit Sanctus Thomas *Aristotelem investigare in Metaphysica ex motore qui est pars moventis seipsum motorem alium omnino a materia separatum,* quod duos ordines substantiarum immaterialium Aristoteles posuit: ut ipse Sanctus Thomas videtur velle, XII *Metaph.*, exponendo textum 48 *; expressius autem in *Quaestionibus de Spiritualibus Creaturis,* art. 6, corp. et ad 10, atque etiam in Tractatu *de Angelis* * tradit. Sunt enim quaedam apud ipsum quae sunt orbium caelestium motrices, quae etiam *animae caelorum* dicuntur: quaedam vero quae sunt proximi fines illorum motuum. Omnes autem isti ordines sub Deo, tanquam sub prima substantia separata, continentur. Sic igitur Aristoteles, postquam investigavit motorem caeli qui est eius anima et moventis seipsum pars, investigat ex isto alium motorem qui non sit pars moventis seipsum, sed sit ab omni materia separatus: eo, inquam, quod pars moventis seipsum moveat propter appetitum alicuius superioris in movendo, ut scilicet illi assimiletur, expleatque in effectu quod virtute in primo motore continetur.

* Lect. 10; Did. XI, VIII, 10.

* Opusc. XV, c. II (ed. Piana).

XVIII. Advertendum autem quod in responsione ad primam obiectionem quam Sanctus Thomas inducit aliqui textus mendosi sunt *. Ubi enim dicitur quod *efficacissima via ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita videtur esse manifestum quod Deus sit,* debet legi sic, ut correcti codices habent: *Dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione novitatis mundi: non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur manifestum* etc. In quibus verbis datur intelligi quod efficax quidem ratio ad probandum Deum esse ex aeternitate mundi sumitur, sed efficacior et manifestior est ratio quae sumitur ex mundi novitate.

* Cf. textum, et supra n. XIII.

Circa responsionem ad secundam obiectionem, advertendum quod sensus responsionis est non obstare rationi Aristotelis quod multi non concedant caelum esse animatum: quia si negent primum quod movet non moveri a se neque esse animatum, oportet ut concedant illud esse penitus immobile, et sic concedant Deum esse. Et ideo Aristoteles alterum illorum sub disiunctione intulit: quod scilicet oportet movens quod non movetur ab extrinseco, *aut* a se moveri, *aut* esse omnino immobile; quia, sive unum concedatur sive aliud, de necessitate sequitur oportere devenire ad aliquod omnino immobile, qui est Deus.

XIX. Sed duo hic occurrunt dubia. Primum, quia conditiones quas attribuit Aristoteles, XII *Metaphysicae* *, motori separato, ut esse virtutis infinitae, esse immaterialem, etc., attribuit in VIII *Physicorum* * illi primo motori quem ibi investigat per motum. Non est ergo *alius motor* ille qui investigatur in *Metaphysica,* ab eo qui in *Physicis* investigatur.

* S. Th. l. 8; Did. XI, VII, 10, 11.

* Cap. X; s Th. l. 21-23.

Confirmatur ex verbis Sancti Thomae XII *Metaphysicae* *, et Aristotelis, inquientium quod de ipsa substantia de qua determinat in XII *Metaphysicae* movere ut finem desideratum et amatum, *ostensum est, scilicet VIII Physicorum, quod nullam habet magnitudinem: et eandem rationem reassumit.*

* Loc. prox. cit.

2. Secundum est *, quia non videtur necessarium, si movens caelum est appetens et intelligens, quod moveat propter appetitum alterius finis a se distincti. Potest enim propter se movere tanquam propter finem: sicut et Deus propter seipsum operatur. Et sic non erit necesse ponere alium motorem altiorem anima caeli.

* Cf. n. XX, 2.

XX. Ad primum dicendum quod antiqui philosophi, contra quos Aristoteles disputabat in *Physicis,* motum dumtaxat corporum considerabant. Ideo omne quod apud ipsos moveri dicebatur, intelligebatur moveri motu aliquo eorum quibus moventur corpora. Unde, si demonstratur aliquid esse omnino tali motu immobile, ita ut neque per se neque per accidens moveatur, illud oportet apud ipsos Deum esse: nomine enim Dei intelligimus *primum motorem omnino immobilem.* Cum igitur VIII *Physicorum* Aristoteles demonstraverit oportere devenire ad aliquid quod neque per se neque per accidens motu corporum moveatur; licet ille motor qui ibi investigatur, sit pars moventis seipsum, et non sit primus motor simpliciter; de ipso tamen tanquam de primo motore simpliciter immobili est ibidem locutus, sibique primi motoris simpliciter conditiones attribuit, sic opinione antiquorum requirente. At quia praeter motum corporum est alius motus qui et rebus quoque immaterialibus convenit, secundum quod ab intelligibili movetur et appetibili; ideo ad hoc ut aliquid simpliciter immobile sit, oportet ut neque hoc spirituali motu moveatur. Propter hoc Aristoteles in XII *Metaphysicae,* cum probasset in *Physicis* esse aliquod movens corporum motu immobile, investigat alium motorem, a quo moveatur tanquam ab appetibili et intelligibili ille immobilis motor qui est pars moventis seipsum, sed ipse immobilis omnino sit, utpote appetitum ab aliis, sed ipse a nullo appetibili et intelligibili motus.

Ad dubium ergo dicitur quod utique est alius motor ille qui investigatur VIII *Physicorum* ab eo qui XII *Metaphysicae* investigatur. Quod autem aliquas conditiones primi motoris simpliciter illi attribuat, est quia ipso ibidem usus est tanquam primo motore simpliciter, antiquorum philosophorum alludens opinioni, ut diximus.

Per idem ad confirmationem patet. De eadem enim inquiunt substantia se probasse, quia pro eadem ibidem Aristoteles usus est, veritatem philosophorum adaptans opinioni.

2. Ad evidentiam secundi *, notandum quod differt apud Aristotelem prima intelligentia, quae est Deus, ab aliis intelligentiis, quoniam prima habet rationem primae et principalis causae; aliae vero habent rationem secundariae causae et instrumenti. Necesse est enim ad unum primum in moventibus devenire quod aliorum causa sit, ut in II *Metaphys.* * probatur. Instrumentum autem operatur ad hoc ut explicetur in effectu quod virtualiter in principali agente continetur. Non possunt ergo intelligentiae aliae a prima propter seipsas agere tanquam propter ultimum finem, eo quod instrumenti et secundarii agentis rationem habeant. Nec etiam sufficit quod unaquaeque propter suum finem proximum et proportionatum agat: cum oporteat omnium actionem in unum communem finem, praeter particulares fines, reducere; sicut et est unum primum et universale principium omnium motivum.

* Num. XIX, 2.

* Cf. text. 33b 34.

Ad dubium igitur respondetur quod non potest intelligentia secunda propter seipsam agere tanquam propter ultimum finem, licet prima hoc possit: propter rationes dictas.

XXI. Quantum ad secundum principale *, inducit Sanctus Thomas rationes ex *Metaphysica.* Quarum prima,

* Cf. init. Comment.

II *Metaph.*, text. 6, talis est. In causis efficientibus non proceditur in infinitum. Ergo est devenire ad unam primam. Quam dicimus Deum.

Probatur antecedens. Si eatur in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium ultimi. Remota autem causa, removetur id cuius est causa.

XXII. Secunda est. Est aliquid maxime verum. Ergo et aliquid maxime ens. Et hoc dicimus Deum.

Patet consequentia ex II *Metaph.*, text. 4, ubi habetur quod maxime vera sunt maxime entia. – Antecedens vero ostenditur IV *Metaph.*, text. 18, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum esse altero magis falsum. Unde oportet ut etiam alterum altero verius sit. Quod est secundum approximationem ad id quod est maxime verum.

2. Ad evidentiam huius rationis considerandum est, ut habetur a Sancto Thoma I[a], q. XLIX, 3, ad 3, et I[a] II[ae], q. XXII, a. 2, ad 1, quod aliter invenitur magis et minus in his quae ad perfectionem pertinent, et aliter in iis quae defectum important. Nam in iis quae perfectionem dicunt, attenditur magis et minus, sive intensio et remissio, per comparationem et accessum maiorem vel minorem ad aliquod summum: sicut dicitur magis lucidum quod magis appropinquat summe lucido, et minus lucidum quod minus appropinquat. In privatione autem et defectu attenditur per recessum a summo et perfecto: eo quod privatio quaedam remotio sit. Cum ergo induxisset Sanctus Thomas ex IV *Metaph.* quod duorum falsorum unum sit altero magis falsum, non conclusit istud accidere per accessum ad aliquid summe falsum, cum falsum in privatione consistat: sed ingeniose subiunxit *propter hoc oportere alterum altero verius esse,* atque idcirco oportere esse aliquod verissimum, per accessum ad quod aliquid verius aut minus verum dicatur, et per recessum a quo aliquid altero magis falsum sit.

3. Advertendum quoque quod, cum multae sint proprietates quae soli Deo conveniunt, aliquando nomine *Dei* plures simul eius proprietates ab aliquibus pro eius ratione explicantur, aliquando vero una, aliquando vero alia. Cum ergo esse omnium entium causam soli Deo conveniat, similiter summum et perfectissimum entium esse, Aristoteles, II *Metaph.*, quia apud philosophos nomine Dei prima omnium causa intelligebatur, concludit oportere esse unam primam causam omnium, ex eo quod oportet esse aliquid quod sit maxime ens, et per consequens oportere Deum esse. Sanctus Thomas autem, videns quoniam et esse maxime ens soli Deo convenit, eo probato non procedit ulterius, cum illa sola conclusione constet probatum esse quod Deus sit. – Aut etiam, brevitati studens, cum deduxerit oportere aliquid esse quod sit maxime ens, praetermittit, tanquam ex metaphysica notam, conclusionem ab Aristotele deductam, scilicet quod necesse sit esse aliquid quod sit omnium causa: cum *quod est maxime tale, sit causa omnium aliorum.*

XXIII. At circa dicta dupliciter dubitatur. Primo enim non videtur verum quod unum altero verius sit. Nam veritas quaedam adaequatio est; et per consequens aequalitas quaedam. Aequalitas autem non suscipit magis et minus. – Nec valet haec consequentia: *Falsum dicitur unum magis altero, Ergo et verum.* Quoniam falsitas consistit in inadaequatione et recessu ab aequalitate: contingit autem a medio multipliciter distare.

Secundo, non videtur Aureolo * vera Aristotelis propositio pro fundamento rationis assumpta, quam tamen Sanctus Thomas tacet, scilicet, *Quod est maxime tale, est causa aliorum.* Nam albedo est perfectissimum quiddam in genere colorum: et tamen non est causa productiva aliorum colorum, ut de se patet.

* I *Sent.*, d. III, c. I, ad obiecta primo.

XXIV. Ad primum dicitur quod veritas, secundum quod est in re, fundatur in esse rei. Unde materiale quidem in ipsa est esse rei: formale autem est adaequatio ad intellectum. Dupliciter ergo possumus de veritate rei loqui. Aut scilicet quantum ad materiale tantum, videlicet quantum ad esse. Et sic non inconvenit unum esse altero verius: sicut unum est altero perfectius ens. Propter quod perfectissima entium dicuntur verissima. – Aut quantum ad formale, sive quantum ad materiale ut stat sub formali. Et sic unum non est altero verius. Unumquodque enim natum est adaequare sibi intellectum suo modo; et unumquodque divino intellectui pro sua entitate adaequatur; nec fieri potest ut unum magis altero adaequetur; sicut et in quantitatibus non magis adaequatur lignum viginti cubitorum ligno viginti cubitorum quam lignum unius cubiti ligno unius cubiti. – Obiectio ergo in secundo sensu procedit. Verba autem Sancti Thomae primum habent sensum.

Ad secundum dicitur quod non est mens Aristotelis quod prima et nobilior species alicuius generis sit causa productiva aliarum specierum illius generis: alioquin homo, quae est nobilissima species animalium, ceteras animalis species efficeret. Sed quod ubi aliquid perfectissime aliqua ratione participat, ut secundum illam rationem dicatur maxime tale, illud est causa effectiva omnium aliorum inquantum et ipsa illa ratione participant. Et hoc in substantiis intelligitur: sive illa ratio secundum quam dicuntur maxime talia, sit substantialis sibi, sive accidentalis. Quod enim maxime calidum est, omnium aliorum calidorum, inquantum calida sunt, est causa. Etsi enim aliqua calefiant lumine solis, aut ab aliquo alio quod non sit formaliter calidum, calefiunt tamen ab illo inquantum virtualiter ignem, quod est omnium corporum calidissimum, continet. – Albedo autem neque substantia est, neque maxime color dicitur, licet sit perfectissima coloris species: sicut nec homo maxime animal dicitur, cum ratio animalis aequaliter ab omnibus participetur, quamvis perfectissimum animalium sit.

XXV. Ultima ratio, sumpta ex Damasceno et Averroe, II *Phys.*, commento 75, talis est. In mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare ut semper vel in maiori parte. Ergo aliquid est cuius providentia mundus gubernatur. Ergo etc.

Probatur prima consequentia. Quia talia in ordinem semper vel pluries concordare non possunt nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuatur ut ad certum finem tendant.

Sed ad hanc dicit Aureolus * quod inefficax est. Diceretur enim, inquit, quod ista diversa in unum ordinem conveniunt, in unumque finem ex propriis formis et naturis ordinantur. Neque tamen ordo naturae universi a casu esse necesse est: immo per se, cum ex rerum quidditatibus ortum habeat.

* Loc. cit.

Sed quoniam hanc responsionem Sanctus Thomas inferius, in tertio libro *, refellit, ideo illuc usque differatur.

* Cap. LXIV.

CAPITULUM DECIMUM QUARTUM

QUOD AD COGNITIONEM DEI OPORTET UTI VIA REMOTIONIS

OSTENSO igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare *.

* Cf. cap. IX, fin.

Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo *quid non est.* Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere *quid,* quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus * iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis. Quod etiam auctoritas Sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim *Malach.* III 6: *Ego Deus, et non mutor; Iac.* I 17: *Apud quem non est transmutatio;* et *Num.* XXIII 19: *Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

* Cap. praec.

10 Tantoque] Tanto enim GP*c*. 16 rebus *om* P*c*. 24 affirmativas *post* differentias α.
4 designationem *post* rei αNZ*b*. 8 per hoc] per hoc quod EYZP*c*. 10 distinguemus] distingueremus αE, distinguimus GW. 16 perfecta] cognitio perfecta α, perfecta cognitio ZP*c*. 19 manifestum] monstratum P*c*. 23 et *om* NP*c*.

Commentaria Ferrariensis

CUM sit ostensum aliquod primum ens esse, quem *Deum* esse dicimus, incipit Sanctus Thomas de eius simplicitate et *quod quid est,* per modum nobis possibilem, investigare *. Sed quia *fatuum est simul quaerere scientiam et modum sciendi,* ut II *Metaph.* * dicitur, ideo in hoc capite declarat quomodo divinam substantiam investigare debeamus; in aliis vero sequentibus eius conditiones inquirit.

* Cf. Comment. c. X, init.
* S. Th. I. 5; Did. lib. Iα, III, 4.

I. Conclusio ergo huius capituli est: *In consideratione divinae substantiae procedendum est praecipue via remotionis.* Pro qua conclusione advertendum est quod, cum superius * quaesitum sit de esse Dei, demonstratumque sit hanc propositionem quam de Deo formamus dicendo *Deus est,* veram esse, restabat consideratio quidditatis et substantiae: nam quaestio *quid rei* sequitur quaestionem *an est* *. Sed quia non eodem modo cognoscitur quidditas et substantia Dei sicut quidditates aliarum rerum, praesertim naturalium, eo quod illae perfecte cognosci possint, non autem Dei essentia; ideo post cognitionem *an est* quaeritur quidem de *quid* Dei, sed non de *quid est,* sed de *quid non est.* Sensus ergo conclusionis est quod in cognoscendo divinam substantiam et *quid* Dei praecipuus modus cognitionis est ut procedamus cognoscendo *quid non est,* non autem *quid est.* – Addit autem *praecipue,* ut ostendat posse quidem et aliis modis divinam substantiam aliquo modo cognosci, scilicet per viam causalitatis et eminentiae, de quibus ipse, ad mentem Dyonisii, *super Boet. Trin.,* q. 1, art. 2, pertractat, et I *Sent.,* d. XXXV, a. 1; veruntamen hunc convenientiorem nobis facilioremque esse.

* Cap. praec.
* II *Poster.*, VIII, 7; s. Th. l. 7.

II. Probat autem conclusionem supponendo, ut dat intelligere, intellectum nostrum ex speciebus intelligibilibus rerum naturas et substantias intelligere. Tunc arguit sic. Tanto magis appropinquamus notitiae eius cuius *quod quid est* cognoscere non possumus, quanto plura per intellectum ab eo possumus removere. Sed *quod quid est* Dei non possumus cognoscere. Ergo etc.

Maiorem probat. Tanto aliquid perfectius cognoscitur quanto differentias eius ad plura intuemur: cum unaquaeque res suum in seipsa proprium esse habeat ab omnibus distinctum. Tanto autem aliquid perfectius cognoscitur, quanto magis eius esse, idest essentia, cui debetur esse, comprehenditur.

Patet etiam ex modo definiendi. Cum enim definitionem rei quaerimus, illam primo in genere aliquo collocamus, tum differentias addimus quibus ab aliis distinguatur. Sed quando non possumus *quod quid est* affirmative cognoscere, per negationes ac remotiones differentias ad alia intuemur. Ergo etc.

Minorem principalem probat. Ea solum intellectus noster quidditative cognoscere potest quorum quidditates per formas intelligibiles quas habet repraesentantur. Sed formae intellectus nostri divinam substantiam et quidditatem repraesentare non possunt: cum omnem intellectus nostri formam sua excedat immensitate, ut in sequentibus declarabitur *. Ergo etc.

* Lib. III, c. XLIX.

Subiungit deinde modum procedendi in huiusmodi differentiis negativis, inquiens quod sicut in affirmativis una differentia aliam contrahit, magisque ad completam designationem definitionemque rei appropinquat, dum a pluribus differre facit, ita et in negativis. Unde tunc erit propria Dei consideratio cum per huiusmodi negationes cognoscetur ut ab omnibus distinctus: quamvis nec sic ipsius sit perfecta cognitio.

Ultimo concludit principium talis considerationis accipiendum esse quod Deus sit omnino immobilis. Quod licet superius sit monstratum, auctoritatibus tamen Scripturae manifestat: scilicet, *Malach.* III, ubi dicitur, *Ego Deus et non mutor;* item *Iac.* I, *Apud quem non est transmutatio; Num.* etiam XXIII, *Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

III. Ad huius rationis evidentiam sciendum quod, licet negatio ad rei essentiam intrinsece non pertineat; atque per negationes de aliquo cognitas non sit rei substantia ut in se est cognita: modus tamen iste cognoscendi ad propriam naturae cognitionem facit appropinquare, eo quod negatio restringat cogniti naturam. Si enim dixero de aliquo quod sit substantia; haec autem dividitur per corpoream et incorpoream: cognito quod illud non sit incorporea substantia, restringitur cognitum ad corpoream substantiam. Quae cum dividatur per sensibilem et insensibilem, cognito quod non sit insensibilis, illud ad sensibilem naturam est restrictum. Et sic successive. Quare bene inquit sanctus Doctor quod *una differentia negativa per aliam contrahitur:* quia scilicet quanto plura negantur a re, tanto remanet res magis limitata.

IV. Sed contra conclusionem et rationem argui potest ex dictis Scoti, II *Metaphys.* Primo. Negatio non potest nisi per affirmationem cognosci. Quoniam, ut dicitur IV *Metaph.*, text. 16 *, *notior est dictio quam opposita negatio.* Ergo, si *quid est* cognoscere non possumus, neque etiam *quid non est* poterimus cognoscere.

* S. Th. lect. 8; Did. lib. III, IV, 20.

Secundo, ex Philosopho, II *Periherm.* * *Bonum non est malum* quia haec affirmativa est vera, *Bonum est bonum.* Ergo, si cognoscimus *quid non est Deus,* cognoscimus prius *quid est.* Non ergo via remotionis est procedendum.

* Did. lib. unic., XIV, 8.

Confirmatur. Quia Sanctus Thomas, *Potentia,* q. VII, a. 5, ait quod, *quia omnis negativa per affirmativam probatur, nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo possemus negare.*

V. Pro horum solutione considerandum quod, licet non omnis negatio, absolute loquendo, super realem affirmationem sit fundata, quoniam, ut dicitur in *Praedicamentis* *, *non sedere* dicitur de eo quod est et de eo quod non est; negatio tamen quae de aliquo ente reali dicitur, semper super aliquid in re existens fundatur quod non compatitur secum id quod negatur; ut inquit Sanctus Thomas Iª IIªᵉ, q. LXXII, a. 6, et *de Potentia,* ubi supra *, similiter I *Sent.*, d. XXXV, 1, ad 2. Ideo enim homo non est asinus, quia talis est eius natura ut asini naturam non compatiatur. Et Aethiops non est albus quia nigredinem habet, quae albedinem secum non admittit.

* *Categ.* c. VIII.

* Cf. etiam q. X, a. 5.

Cum ergo negatio de Deo dicta sit de aliquo existente, oportet illam super aliquid in Deo existens fundari. Verum, licet ita sit, non est tamen necesse ut cognoscens negationem de Deo determinate distincteque cognoscat in ipso affirmationem super quam fundatur: potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, et tamen affirmatio quae est illius fundamentum, ignorari. Nam potest aliquis cognoscere Deum non esse asinum, et tamen non cognoscet in ipso naturam illam distincte quae asini naturam non compatitur: sicut et aliquis potest cognoscere pannum non esse album, qui tamen non cognoscet distincte quis sit ille color panni qui secum albedinem non compatitur.

Licet etiam noster intellectus omnes affirmationes cognosceret super quas negationes de Deo dictae habent fundamentum, adhuc tamen *quod quid est* eius non cognosceretur: cum essentia divina sit perfectionis infinitae, quae per illas affirmationes cognitas sufficienter explicari nequeat.

Dato quoque quod per illas Dei *quod quid est* cognosceretur, adhuc tamen utile esset via remotionis uti. Quia ad ea essentialiter comprehendenda quae excellentissima sunt, et quae non nisi per effectus inadaequatos cognosci a nobis possunt, ascendere non possumus tanta facilitate et securitate quanta si ab ipsis prius effectuum imperfectionem removeamus, cum ab eorum perfectione effectus longe deficiant, sicque in aliqualem eorum cognitionem elevemur.

VI. Ad primum * itaque dicitur quod antecedens est falsum de affirmatione super quam fundatur negatio. – Ad probationem dicitur quod utique affirmatio secundum se, inquantum affirmatio, est notior quam negatio ut negatio: non tamen quoad nos.

* Num. IV.

Ad confirmationem dicitur quod non est mens Sancti Thomae oportere nos prius cognoscere affirmationem super quam negatio dicta de Deo fundatur, quam ipsam negationem: sed quod, quia negativa per affirmativam probatur secundum se, oportet ut illud ens de quo negatio formatur tanquam de aliquo ente, cognoscatur quantum ad aliquod praedicatum affirmativum; alioquin nesciremus talem negationem de ente dici. Et sic, si debemus aliquid de Deo negare tanquam de ente, necesse est ut aliquid de ipso affirmative cognoscamus. Cum hoc tamen stat quod non oportet ut cognoscens aliquid de Deo negative cognoscat prius affirmationem super quam dicta negatio fundatur. Sufficit enim ut aliquid affirmative de ipso cognoscatur ad hoc ut sciamus in ipso esse aliquod fundamentum negationis: non enim hoc cognosceretur nisi cognosceremus ipsum esse aliquod ens in natura; et per consequens nisi aliquod praedicatum affirmativum de ipso cognosceremus. Ubi enim rei essentia ut in se est comprehendi non potest, sicut de divina substantia inferius * ostendetur, potest negatio quoad nos notior esse, et affirmatio per negationem cognosci.

* Lib. III, c. XLVII sqq.

Ad secundum, negatur consequentia. Dato enim quod negatio in affirmatione fundetur, non tamen oportet ut prius, universaliter loquendo, affirmatio cognoscatur; sed e contrario nonnunquam ex negatione cognoscitur affirmatio, ut dictum est ad primum.

CAPITULUM DECIMUM QUINTUM

QUOD DEUS SIT AETERNUS

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum.

Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem *. Est igitur aeternus, carens principio et fine.

* Cap. XIII.

Item. Illa sola tempore mensurantur quae moventur: eo quod *tempus est numerus motus,* ut patet in IV *Physicorum* *. Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est *. Tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere. Non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest

* Cap. XI, 5; S. Th. l. 17.
* Cap. XIII.

b 1 quae] quo αY. 3 est *post* omnino α. 6 et] neque N, vel P*d*.

habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit *.

* Cf. Boet., V *de Consol.*, pr. 6.

Adhuc. Si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum autem est * Deum esse primam causam. Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

* Cap. xiii.

Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra * probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est*. Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

* Ibid.

* Cap. xiii.

Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus *. Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis *. Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus. – Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

* VIII *Phys.*, 1, 10 sqq.; s. Th. l. 2.

* Cap. vi, 3 sqq.; s. Th. l. 12.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmus *: *Tu autem, Domine, in aeternum permanes.* Et idem*: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

* ci, 13.

* Vers. 28.

---

6 Si] Si Deus P*d*. 8 Non] Non autem P*d*.
10 iterum *Ita* DNZ*b*P*d*; recte BC, idem *et* item *ceteri*. 13 autem] enim GP*c*. 14 manet] remanet GP*c*. 17 aliquo] ab aliquo P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam Sanctus Thomas ostendit modum perveniendi in divinam cognitionem, nunc, secundum modum traditum, ad declarationem divinorum accedit *. Circa hoc autem tria facit: primo enim removet a Deo imperfectionem rei temporalis; secundo, imperfectionem potentiae passivae, cap. seq.; tertio, imperfectionem compositionis, cap. xviii.

* Cf. Comment. c. xiv, init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Deus est aeternus.*

Probatur primo *. Quod incipit aut desinit esse, per motum aut mutationem hoc patitur. Deus omnino immutabilis est. Ergo non incipit aut desinit esse.

* Cf. n. ii, iv sqq.

Adverte hic quod motus aut mutatio dupliciter accipi potest. Uno modo, pro transitu qui est inter esse et non esse aliquo subiecto supposito: quae dicitur mutatio physica. Alio modo, pro omni successione inter esse et non esse, sive supponat subiectum sive non supponat: quo modo etiam id quod de novo creatur aut totaliter annihilatur, dici potest mutari, quia illud accipit esse post non esse, hoc vero non esse post esse. Accipienda est ergo in maiore propositione mutatio secundo modo: nam etiam secundum hanc Deus omnino immutabilis est, tam accidentaliter quam substantialiter. Non autem primo modo: universum enim incoepit esse, et tamen non incoepit per motum aut mutationem proprie dictam, sed per creationem.

II. *Secundo.* Deus habet esse totum simul, nec habet esse post non esse, nec non esse post esse. Ergo est aeternus. – Probatur consequentia. Quia in istis ratio aeternitatis consistit. – Antecedens vero probatur. Deus non mensuratur tempore: eo quod illa sola tempore mensurentur quae moventur, cum tempus sit *numerus motus.* Igitur non est in ipso prius et posterius accipere. Ergo neque esse post non esse, neque non esse post esse, neque in suo esse est successio. Probatur consequentia: quia haec sine tempore intelligi non possunt esse.

Advertendum primo, quod omne prius et posterius, sive omnis successio in duratione, ad rationem temporis pertinet: cum omnis alia duratio successione careat. Propterea convertibilia sunt mensurari tempore, et habere prius et posterius duratione. Ideo bene Sanctus Thomas concludit: Non mensuratur tempore, Igitur non est in ipso prius et posterius duratione.

Considerandum secundo, quod hoc loco tangit Sanctus Thomas aeternitatis rationem a Boetio V *de Consol.* positam, ubi ait quod aeternitas est *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Hanc autem explicando Sanctus Thomas I[a], q. x, a. 1, dicit duo. Primum est quod, *cum in quolibet motu sit successio et prius ac posterius, in eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet non sit accipere prius et posterius; sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod omnino est extra motum, ratio aeternitatis consistit. Et hoc significatur cum dicitur quod aeternitas est tota simul.* – Alterum est quod *ea dicuntur tempore mensurari quae principium et finem habent in tempore, ut habetur* IV *Phys. Quod autem est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Et hoc significatur cum dicitur esse interminabile id quod mensuratur aeternitate.*

III. Sed in hac declaratione, ceteris omissis, dubium est quomodo intelligendum sit rationem aeternitatis *in apprehensione uniformitatis rei omnino immutabilis* consistere.

Aliqui enim interpretantur quod per *apprehensionem* intelligit Sanctus Thomas conceptionem obiectivam: et quod consistere in apprehensione uniformitatis idem est quod *in ratione uniformitatis consistere.*

Sed quia non videtur Sanctus Thomas superflue apposuisse quod consistat *in apprehensione,* cum, si habuisset illum sensum quem isti dicunt, potuisset brevius et clarius dicere quod ratio aeternitatis consistit *in ratione* uniformitatis; ideo, salvo semper meliori iudicio, videtur mihi quod duobus aliis modis possit exponi.

2. Pro primo, supponitur quod ratio quam format intellectus de re aliqua est conceptus quo mediante rem intelligit et apprehendit. Dicitur ergo ratio aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis rei omnino immobilis, quia videlicet tunc intellectus format conceptum et rationem aeternitatis quando rei omnino immobilis uniformitatem apprehendit. Et ex hoc sequitur quod prima

expositio intendere videtur, scilicet quod ratio aeternitatis est esse uniformitatem rei omnino immutabilis.

3. Pro secundo modo, advertendum quod, quia Sanctus Thomas vult rationem aeternitatis ex ratione temporis notificare; et sicut dicit rationem temporis in numeratione consistere, ita dicit rationem aeternitatis consistere in apprehensione: ideo rationem aeternitatis consistere in apprehensione proportionaliter exponendum est ad modum quo dicitur rationem temporis in numeratione consistere.

Ubi sciendum est quod, cum tempus sit aliquo modo continuum et aliquo modo discretum, quia videlicet est numerus rerum continuarum, scilicet prioris et posterioris in motu, dupliciter possumus loqui de tempore: scilicet, quantum ad eius continuitatem; et quantum ad eius discretionem et separationem partium. Primum convenit sibi realiter secundum esse quod habet extra intellectum: est enim vere continuum, sicut et motus quem mensurat et in quo est. Secundum autem sibi convenit secundum quod apprehenditur ab anima separante et distinguente ipsum in partes, puta in dies, menses, annos et huiusmodi; et similiter separante primum motum in partes partibus temporis correspondentes. Ista enim separatio non est in re, cum tam partes temporis quam partes motus extra intellectum sint continuae: sed tantum est in apprehensione intellectus. Et est simile ac si diceremus quod denarius numerus quo intrinsece decem ulnae panni numerantur, extra intellectum est quantitas continua, quia nihil aliud est quam ipsa quantitas panni, quae continua est; in intellectu autem est quantum ad ipsam separationem in decem unitates, ex quibus talis numerus denarius integratur.

Dicitur ergo ratio temporis consistere in numeratione prioris et posterioris in motu, quia complementum eius, quod est formale in tempore, scilicet ipsa discretio et separatio partium temporis, quae includitur in ratione numeri, convenit tempori per opus animae *numerantis*, idest, distinguentis et separantis ipsum in plures partes et plures unitates. Unde, remoto opere animae, est quidem in re illa entitas quae est tempus: sed non habet complete rationem temporis, quia non habet actualem divisionem et separationem, et consequenter non est actualiter numerus.

Ista videtur esse intentio Commentatoris, IV *Phys.*, comment. 131, ubi ait quod tempus in actu non erit nisi anima sit, in potentia vero erit licet anima non sit. Videtur etiam esse opinio Sancti Thomae I *Sent.*, d. XIX: nam ibidem q. II, a. 1, et q. V, a. 1, ait quod *formale in tempore completur in operatione animae numerantis;* et comparat tempus universali, et universale dicit naturam sub intentione universalitatis. Idem etiam ponit IV *Phys.* *, exponendo illum textum Aristotelis in quo ait quod tempus, non existente anima, *est utcumque*.

* Lect. 23; ad XIV, 3.

4. Proportionaliter ergo in aeternitate duo considerare possumus: scilicet ipsam unitatem divini esse omnino immutabilis; et mensurationem eius secundum quod ipsum divinum esse mensurat. Primum convenit sibi secundum quod est in re: est enim divinum esse realiter unum extra intellectum. Secundum vero convenit sibi per operationem animae distinguentis unitatem divini esse ab ipso esse, et apprehendentis ipsam ut mensuram quandam et durationem.

Quia ergo ratio aeternitatis dicit unitatem mensurantem esse omnino immutabile; et mensurare non convenit sibi nisi per opus animae distinguentis ipsam ab esse et apprehendentis eam sub ratione mensurae: ideo ratio aeternitatis non completur nisi per opus animae. Unde, non considerante anima, est quidem in re illa entitas quae est aeternitas: sed non habet complete rationem aeternitatis, quia non est mensura secundum esse quod habet extra animam, sed tantum secundum quod est in animae apprehensione. Dicitur ergo ratio aeternitatis consistere completive *in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino immutabile,* quia complementum rationis eius, scilicet esse mensuram, est tantum secundum animae apprehensionem: sicut et ratio temporis completive dicitur consistere in numeratione prioris et posterioris in motu, quia ipsa discretio et distinctio partium, quae complet temporis rationem, est tantum secundum apprehensionem animae numerantis et separantis tam tempus quam motum in partes. – Istud videtur esse de mente Sancti Thomae Prima, q. X, a. 2, ad 3, ubi ait quod *non dicitur Deus aeternus quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum nostram apprehensionem tantum.*

5. Advertendum ulterius, quoniam videtur Sanctus Thomas innuere in esse rei quae tempore mensuratur successionem inveniri, dum concludit nullam successionem in esse divino inveniri quia tempore non mensuratur, quod, si loquamur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest. Uno modo, quod illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur. Et sic non est verum quod successionem in se habeat: nec sic intelligit Sanctus Thomas. – Alio modo quod, licet totum simul sit et indivisibile, tamen transmutationi subiiciatur, dum fit aliqua mutatio ad ipsius aut conservationem aut desitionem; et ratione huius per accidens successionem et divisibilitatem habeat, eo quod illa transmutatio non sit tota simul. Et sic est verum ipsum habere successionem. Et hunc sensum Sanctus Thomas intendit: ut ex I *Sent.*, d. XIX, q. II, 1, ad 4, et I[a] II[ae], q. XXXI, 2, corp., et *Pot.* q. V, a. 1, ad 2, et a. 4, ad 1, et ex tractatu *de Tempore* *, accipi potest.

* XLIV inter Opuscula (ed. Piana), c. III, IV.

IV. *Tertio.* Si Deus non semper fuit, ergo est eductus de non esse ad esse ab alio. Ergo Deus non est prima causa. Hoc est falsum. Ergo et primum. – Consequentia prima probatur. Quia a seipso nihil educitur de non esse ad esse: cum quod non est, non possit agere. – Secunda quoque patet. Quia id a quo aliquid in esse producitur, oportet esse prius illo, saltem prioritate naturae.

Tunc ultra. Non incoepit esse, sed semper fuit. Ergo nec desinet. – Patet consequentia. Quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. – Ergo est aeternus.

Circa istam consequentiam, *Non incoepit esse, Ergo nec esse desinet,* dubitatur: quia, supposita aeternitate mundi (quae apud Sanctum Thomam est possibilis *), intelligentiae non incoeperunt esse; et tamen ab extrinseco, secundum theologos, possent non esse per annihilationem. Ergo etc. – Nec probatio adducta valere videtur. Dici enim potest quod, licet quod semper fuit habeat virtutem semper essendi, potest tamen per annihilationem illa virtus non esse.

* Cf. I P., XLVI, 2.

Respondetur quod aliquid non incipere esse ex duplici causa potest contingere: uno modo, quia sibi convenit essentialiter esse ab aeterno, et non produci ab aliquo; alio modo, quia ab aeterno producitur ab aliquo extrinseco agente. Ex eo quod est non incipere esse primo modo, sequitur non desinere esse neque ab intrinseco neque ab extrinseco: quia tale est ipsum esse, et habet virtutem essentialiter ut sit semper. Et ad hunc sensum facit Sanctus Thomas illam consequentiam. – Ex eo vero quod est non incipere esse secundo modo, non sequitur non posse desinere esse, saltem ab extrinseco. Nec etiam oportet ut omne tale quod non incoepit, habeat virtutem ut semper sit: potuisset enim homo aut asinus ab aeterno produci, et tamen non haberet virtutem ut semper esset.

V. *Quarto.* Oportet ponere in rebus aliquid quod sit necesse esse. Aut ergo illud habet causam suae necessitatis, et illud aliam causam, et sic in infinitum: aut oportet ponere quod sit primum necesse esse. Sed non potest poni processus in infinitum. Ergo oportet esse aliquod per se necessarium. Et hunc dicimus Deum. Ergo et Deus est aeternus: quia omne per se necessarium est aeternum.

Antecedens probatur. Omne possibile esse habet causam: quia, cum aequaliter se habeat ad esse et non esse, quod determinetur ad esse non potest esse nisi ex aliqua causa. Sed non est processus in infinitum in causis. Ergo oportet devenire ad aliquid quod non sit possibile esse. Ergo oportet esse aliquod necessarium per se.

2. Ad evidentiam huius propositionis, *Omne per se necessarium est aeternum,* considerandum quod aliquid potest dici per se necessarium dupliciter: sicut et aliquid potest dici per aliud necessarium. Dicitur enim aliquid per aliud necessarium aut quia habet aliquam causam extrinsecam suae necessitatis productivam; aut quia ab alia forma necessitatem habet. Per oppositum dicitur aliquid

necessarium per se aut quia a nulla extrinseca causa necessitatem habet; aut quia ex propria forma, et non per aliam formam est necessarium.

Quod ergo hic dicitur, intelligendum est de per se necessario primo modo, ut ex rationis processu patet: non autem secundo modo. Illud enim per se necessarium non habet causam sui esse: quia, cum necessitas essendi sit conditio concomitans esse, si haberet esse ab alio, et necessitatem quoque haberet ab alio; et sic non esset per se necessarium, ut nunc de per se necessario loquimur. Omne autem quod non habet causam sui esse, est ipsum esse subsistens: quia, si esse ab eius essentia distingueretur, non conveniret illi ex se, cum nulla res sit causa sui esse effective; et sic oporteret ut ab alio esse acciperet. Ex hoc autem sequitur quod sit aeternum: eo quod ipsum esse subsistens omnem essendi perfectionem claudat et deficere non possit.

3. Ulterius est sciendum pro illa propositione, *Possibile aequaliter se habet ad esse et non esse,* quod *possibile* hic accipitur simpliciter et absolute. Cum enim essentia rei possibilis ab actuali existentia realiter distinguatur; et, solitarie considerata, ex se esse non habeat: absolute loquendo, non magis inclinatur ad esse quam ad non esse, sicut non magis inclinatur ad hoc quod agens illud producat quam quod non producat, sed hoc ex agentis dispositione proveniat. – Quod si de possibili loqueremur ut iam materia disposita est per agens ad formae introductionem, tunc non aequaliter se haberet possibile ad esse et non esse, sed magis ad esse inclinaretur quam ad non esse.

Sed occurrit dubium. Nam secundum doctrinam Sancti Thomae, natura rei possibilis ex se habet non esse: quia, si sibi relinquatur, est non ens, esse vero habet ab alio. Ergo non aequaliter se habet possibile ad esse et non esse: magis enim inclinatur unumquodque ad id quod convenit sibi ex se, quam ad id quod convenit sibi ex alio.

Respondetur quod *naturam rei possibilis ex se habere non esse* dupliciter potest intelligi. Uno modo, affirmative: idest, quia sibi ex natura sua determinat non esse, sicut ignis ex sui natura determinat sibi caliditatem. Alio modo, negative: quia videlicet ex natura sua sibi non determinat esse; sicut dicimus universale esse ubique, quia non determinat sibi aliquem locum. Si accipiatur primo modo, sic verum est quod unumquodque magis inclinatur in id quod convenit sibi ex se quam in id quod convenit sibi ex alio tantum. Sed tunc falsum est quod natura rei possibilis ex se habeat non esse, secundum mentem Sancti Thomae. – Si vero accipiatur secundo modo, sic verum est naturam rei possibilis ex se habere non esse. Et sic intelligit Sanctus Thomas. Sed tunc negatur consequentia. Et ad eius probationem, negatur assumptum. Quia ergo res possibilis, inquantum huiusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo aequaliter se habet ad esse et non esse: idest, ita potest habere non esse sicut esse, et e contra.

Hanc rationem Aureolus apud philosophos inefficacem putat, arbitratus eos non concessuros esse aliquod necessarium quod causam habeat productivam. Sed de hoc inferius specialis inquisitio erit *. * Cf. lib. II, c. xxx.

VI. *Quinto,* ratione Aristotelis arguitur VIII *Physicorum.* Tempus est aeternum. Ergo motus aeternus. Ergo movens aeternum. Sed prima substantia movens est Deus. Ergo etc.

Quod si negetur antecedens, etiam ex eius opposito sequitur intentum. Si namque motus et tempus incoepit, ergo ab aliquo movente incoepit. Sed non est processus in infinitum. Ergo devenitur ad aliquod quod non incoepit. Et per consequens, aeternum.

Favet postremo huic veritati Scripturae Sacrae auctoritas. Dicitur enim in Psalmo ci: *Tu autem, Domine, in aeternum permanes.* Item: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

VII. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod, licet duratio videatur distensionem quandam, successionem, priusque et posterius habere, atque etiam realiter mensurare res quae sub duratione cadunt, eo quod haec in duratione magis nota nobis, scilicet in tempore reperiantur; tamen inveniuntur aliquae durationes quae extensionem successionemque non habent, sed in indivisibili consistunt, sicut aeternitas et aevum; quemadmodum et ea quae sub ipsis durant, indivisibilia sunt. Aeternitas etiam non realiter divinum esse mensurat, quasi videlicet sit aliquid a Deo realiter distinctum, ipso notius et manifestius: sed est mensura tantum secundum modum nostrum intelligendi, ut superius * est ostensum. * Num. III.

CAPITULUM DECIMUM SEXTUM

QUOD IN DEO NON EST POTENTIA PASSIVA

Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra * dictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum. * Cap. xiii.

Item. Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra * ostensum est. Deum autem est per se necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur. * Cap. praec.

Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod Deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

Adhuc. Unumquodque, sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est *actus potentia*

---

10 tempore in potentia] potentia tempore in potentia α, potentia tempore F.
1 necesse esse] necesse est esse α, necesse est H. 5 est per se] per se est NZPc, esse per se E, per se G. 18 potentia *alt. loco*] in potentia GNZbPc.

* III *Phys.*, I, 6; s. Th. l. 2.
* Cap. XIII.

existentis *. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis *. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum.

2 dictis] praedictis GP*c*. 3 scilicet *om.* Z.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XV, init.
* Cap. seq.

Postquam removit Sanctus Thomas a Deo imperfectionem rei temporalis, nunc potentiae passivae removet imperfectionem *. Circa hoc autem duo facit: primo enim removet potentiam passivam; secundo, unum corollarium deducit *.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus non est in potentia passiva.*

Ad cuius intelligentiam sciendum quod, licet Deus nullam potentiam passivam habeat, nulliusque a se extranei sit receptivus, hic tamen non quaeritur nisi de potentia ad esse substantiale quae ab actu separabilis est secundum se. Constat enim Sanctum Thomam hic loqui de ea potentia passiva quae per sempiternitatem removetur: cum eam removeri a Deo ex eius sempiternitate deducat. Haec autem est potentia ab actu separabilis. Nam illa quae est inseparabilis ab actu secundum se, utpote cuius capacitas per unum actum est completa, sempiternitati non repugnat: ut patet in corporibus caelestibus.

Quod si diceretur omnem potentiam passivam repugnare sempiternitati, cum sempiternum proprie ab omni mutatione oporteat esse alienum tam intrinsece quam extrinsece, ubi autem est quaecumque potentia passiva, illud transmutabile sit, saltem ab extrinseco: – hoc ad mentem Sancti Thomae esse non potest: cum constet ipsum in praecedenti capitulo probasse Deum aeternum esse ad hunc solum sensum, quod non habet principium et finem durationis, quo modo et tempus et motus et corpora caelestia aeterna esse a philosophis est positum; non autem ut omnis absolute excluditur transmutatio.

* Cf. cap. seq.

Sensus ergo conclusionis est quod in Deo nulla est potentia ad esse substantiale ab actu quem habet separabilis. Et est idem ac si diceretur Deum non esse compositum ex materia et forma eo modo quo corruptibilia quae sempiterna non sunt habent compositionem *. Et ad hunc sensum probatur.

Veruntamen, licet hunc sensum principaliter intendat, tamen aliquas etiam rationes interserit quibus probatur non solum quod in potentia non sit, sed etiam quod in ipso nihil sit quod rationem potentiae habeat: quoniam, si illud est (1), aperte constat ipsum in potentia esse non posse.

II. *Prima ergo ratio est haec.* Deus secundum se non potest non esse. Ergo in eo non est potentia ad esse. – Antecedens patet: quia est aeternus. – Probatur consequentia. Quia in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse.

Advertendum pro huius rationis intelligentia quod assumptum ad consequentiae probationem non intelligitur de posse non esse per potentiam extrinsecam (quamvis ad hunc sensum vera sit): quia nec accipitur esse in potentia secundum potentiam extrinsecam. Sed accipitur posse non esse ab intrinseco: quia videlicet habet in se unde aliquando deficiat, ut in rebus corruptibilibus accidit.

Patet autem hoc ex probatione antecedentis. Probatur enim Deum non posse non esse quia est sempiternus. Sempiterno autem, sicut caelo, convenit non posse non esse ab intrinseco, licet ab extrinseco possit non esse. Unde et dixit Deum non posse non esse *secundum se,* hoc est, per aliquod principium intrinsecum.

Patet etiam ex assumpto ad probationem consequentiae. Et est propositio vera si ad sensum conclusionis accipiatur: in alio autem sensu esset falsa. Nam in substantia alicuius potentiam admisceri potest dupliciter intelligi. Uno modo, quia habet in se plures partes, quarum una ad aliam comparatur sicut potentia ad actum et sicut susceptivum ad formam, licet ab actu separari non possit quantum est ex se. Alio modo, quia in se habet partem potentialem ab actu separabilem secundum se, eo quod alterius actus sit susceptiva. Cui primo modo admiscetur potentia, non est necesse ut possit ab intrinseco non esse, ut in corporibus caelestibus, secundum ponentes ea ex materia et forma composita, ut aperte constat: est enim in ipsis potentia, et tamen sunt incorruptibilia. Sed cui admiscetur potentia secundo modo (in quo sensu intelligitur conclusio), potest aliquando non esse. Nam si illa potentia potest ab actu separari, habens talem potentiam potest non esse: sicut, quia materia Sortis potest aliam formam recipere et sic carere forma quam habet, potest non esse Sortes.

Addit autem Sanctus Thomas, *secundum id quod habet de potentia potest non esse.* Tum quia, si aliquid constet ex potentia et actu, posse non esse non convenit sibi ratione actus quem habet, sed ratione potentiae, quae est alterius formae receptiva. – Tum quia, si habeat potentiam ad esse substantiale, potest non esse substantialiter: si autem habeat potentiam ad aliquod esse accidentale, potest non esse accidentaliter, puta album aut nigrum et similia; et, universaliter loquendo, potest non esse illud ad quod est in potentia.

III. *Secundo.* Deus non habet aliquid prius se. Ergo non est in potentia. – Antecedens patet: quia est primum ens et prima causa. – Consequentia probatur. Quia actus est simpliciter prior potentia, licet in uno et eodem potentia sit tempore prior actu: quod enim est in potentia non educitur in actum nisi per aliquod ens actu. Ergo, si Deus fuerit in potentia, erit aliquod ens actu prius eo. Ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis notandum est quod *actum esse simpliciter priorem potentia* dupliciter potest intelligi: uno modo, prioritate naturae et causalitatis; alio modo, prioritate durationis. Et licet utroque modo verum sit, ut patet ex Aristotele, IX *Metaph.* *, et ex doctrina Sancti Thomae ibidem et lect. 7, et *Pot.*, q. VII, a. 1, tamen aliter et aliter est verum.

* S. Th. l. 8; Did. VIII, VIII.

Nam si loquamur de prioritate naturae et causalitatis, sic est verum absolute: et de eo, inquam, quod successive producitur, et de eo quod producitur in instanti.

Si vero loquamur de prioritate durationis, sic non est universaliter verum, sed duabus opus est limitationibus. Prima est, ut illud quod est in potentia reducatur in actum per successivam transmutationem. Secunda, ut illa potentia sit potentia proxima, quae in actum reduci possit per unicam transmutationem: non autem potentia remota. Patet hoc ex Aristotele, IX *Metaph.*, text. 12, et Sancto Thoma, lect. 6 *, declarante quomodo aliquid dicatur in potentia ad actum. Propter defectum primi, non est necesse ut illuminativum praecedat tempore illuminabile: quia illuminatio non est mutatio successiva, sed instantanea. Propter defectum secundi, non est necesse ut ens in actu praecedat duratione materiam primam: quia, licet sit potentia, non est tamen potentia proxima, sed remota.

* Did. VIII, VII, 2, 3.

(1) *si illud est.* – An homoteleuton exciderit, ita quod oporteret legi: *si illud est quod per se necesse est,* vel aliquid simile? Cf. rationem tertiam in littera.

2. Sic ergo intellecta propositione, manifeste eius veritas apparet. Nam cum materia successive et in tempore per actionem existentis in actu perducatur ad talem dispositionem ut sit materia propinqua, quae per unicam actionem reduci possit in actum, constat quod ens in actu non tantum praecedit duratione rem productam, sed etiam potentiam eius proximam: cum inter ipsum et talem potentiam mediet tempus in quo deducta est per actionem agentis ad eam dispositionem secundum quam est materia proxima.

Patet veritas huius expositionis etiam ex ratione qua probatur dicta propositio, quia videlicet quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Si enim intelligeretur de potentia remota, aut materiae nudae, tunc ista consequentia nulla esset, *Quod est in potentia non educitur in actum nisi per aliquod ens actu, Ergo actus est prior tempore potentia.* Sed bene sequeretur, *Ergo actus praecedit actum ab eo successive productum.* – Sed si intelligatur modo exposito, bona est. Si enim quod est in potentia ante omnem actionem agentis, reducitur in actum successive ab existente in actu, sequitur quod actus praecedat potentiam proximam eius quod educitur in actum: cum in tempore et successive materia disponatur ab agente tali dispositione quae est proxima et immediata dispositio ad formam.

Licet autem vera sit propositio tam de prioritate durationis quam de prioritate naturae, accipit tamen eam hoc loco Sanctus Thomas ut vera est de prioritate naturae et causalitatis. Sic enim actus est prior eo quod quandoque est in potentia et quandoque in actu, quod, cum Deo nihil sit prius causalitate, eo quod sit prima causa, sequitur ipsum non esse quandoque in potentia quandoque in actu.

IV. *Tertio.* Deus est per se necesse esse. Ergo nihil potentiae in eius substantia invenitur. – Probatur prima consequentia. Omne possibile esse habet causam, ut ostensum est in praesenti capitulo *. Per se autem necesse esse non habet causam: alioquin non esset per se necesse esse. Ergo etc.

* Ratione 2.

Adverte quod licet, si accipiatur *possibile* ut opponitur *impossibili,* per se necesse esse sit etiam possibile esse; si tamen accipiatur possibile ut idem est quod *contingens,* quod scilicet potest esse et non esse, quo modo opponitur *necessario,* nullum per se necesse esse est possibile; sicut unum oppositorum non est reliquum.

V. *Quarto.* Primum agens est actus purus. Sed Deus est primum agens. Ergo actus purus. – Maior probatur. Quia oppositum praedicati infert oppositum subiecti. Sequitur enim: Non est actus purus, Ergo non se toto agit, sed aliquo sui: quia in tantum agit unumquodque inquantum est in actu. Ergo agit alicuius participatione, non per essentiam. Ergo non est primum agens.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est quod omne quod in aliqua potentia recipitur, ex tali receptione limitationem quandam accipit, sicut albedo in subiecto recepta ad aliquem albedinis gradum limitatur, quae, si esset a subiecto abstracta, omnem perfectionem sibi possibilem haberet: imperficitur enim actus ex eo quod esse receptum habet. Ex hoc sequitur quod actus in potentia receptus est participatus: eo quod non omnem perfectionem quae sibi convenire potest secundum rationem speciei habeat. Bene ergo sequitur, si aliquid non se toto agit, quod per essentiam suam non agit, ita scilicet quod essentia sua, quae nominat totum, sit primo agens: sed participatione alicuius, id est, per partem suam actualem participatam ex eo quod in alia parte potentiali est recepta. Quod sane repugnat rationi primi agentis: oportet enim ut primum simpliciter agens etiam primo agat, et ex consequenti non per aliud quocumque modo: sicut et quod primo movetur, oportet ut non per partem moveatur, ut dicitur VII *Physicorum* *.

* Cap. 1; s. Th. l. 1.

VI. *Quinto.* Deus est omnino impassibilis et immutabilis. Ergo non habet potentiam passivam. – Probatur consequentia. Quia unumquodque natum est pati ex eo quod est in potentia: cum motus sit *actus existentis in potentia.*

Sexto. Aliquid est in mundo quod exit de potentia in actum. Et illud non educitur a seipso de potentia in actum: quia quod est in potentia adhuc non est, et consequenter agere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod sit tantum actu et nullo modo in potentia. Et hunc dicimus Deum. – Probatur consequentia. Quia non est in iis procedere in infinitum.

Contra hanc rationem instari posset, quia ex eo quod non proceditur in infinitum in iis quae educuntur de potentia in actum, non videtur sequi quod oporteat devenire ad actum purum, qui est Deus, sed ad aliquid quod non educatur de potentia in actum. Si enim ponamus caelum ab aeterno esse productum, illud non erit de potentia passiva reductum in actum, et tamen habet potentiam.

Sed instantia haec tollitur si intentum conclusionis consideretur Non enim intendit Sanctus Thomas in hoc capitulo probare quod Deus sit actus purus nihil in seipso habens quod rationem potentiae habeat: sed quod in Deo non est potentia ab actu separabilis, per quam dicatur esse in potentia passiva ad aliquid aliud, sicut aer est in potentia ad hoc ut ex ipso fiat ignis, et universaliter omnia corruptibilia sunt in potentia ad hoc ut ex ipsis aliud generetur.

CAPITULUM DECIMUM SEPTIMUM

QUOD IN DEO NON EST MATERIA

Apparet etiam ex hoc Deum non esse materiam.

Quia materia id quod est, in potentia est.

Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum *. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra * dictum est. Ipse igitur materia non est.

* II *Phys.* vii, 3; s. Th. l. 11.
* Cap. xiii.

Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam: contra quos agitur in II *Physicorum* *. Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

* Cap. viii, ix; s. Th. l. 12 sqq.

Item. Materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est *, nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

* Cap. xiii.

Hanc autem veritatem fides Catholica confitetur, qua Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

6 in idem] unde α, *om* F, invicem Z. incidunt] concidunt N, includunt Z. 11 omnia *om* G, *post* in materiam sGPc.

In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. – Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. *Differens* enim, ut in X *Metaph.* * determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: *diversum* autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae; et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

* S. Th. l. 4; Did. IX, III, 6.

1 Dinando] durando Z, dignando Y, d(iatico *supra ras.*) N, dynado *d*, divinato *ed.* 1501, Divinando P; insania quae synado (*idest* synodo) confunditur E. 8 qua] quia DNZ.
11 unus] *Ita* BFGNWZ; unum sFGNW *et ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Ex praecedenti capitulo deducit Sanctus Thomas hanc conclusionem: *Deus non est materia* *. Circa hanc autem duo facit: primo enim conclusionem probat; secundo, errorem quendam ex determinatis excludit *.

* Cf. Comment., init.
* Num. II.

I. *Prima ratio ad conclusionem est.* In Deo nulla est potentia ad esse substantiale. Ergo Deus non est materia. – Probatur consequentia. Quia materia prima est id quod est in potentia.

Adverte quod aliter materia est in potentia quam id quod ex materia fit. Nam materia non sic est potentia quasi produci possit et in actu subsistere, sicut ignis: cum sit ingenerabilis et incorruptibilis, ut dicitur I *Phys.* * Sed est potentia essentialiter: quia est ipsa potentia, et est subiectum receptivum actus. Hoc autem modus loquendi Sancti Thomae innuit, cum inquit, *Materia id quod est, in potentia est:* idest, secundum totam suam essentiam est potentia actus receptiva; ita quod essentialitas potentiae significatur cum dicitur, *id quod est;* ordo ad actum, cum dicitur, *in potentia est.* – Id autem quod fit, antequam sit, est in potentia quia potest in actu esse per actionem agentis, et est aliqua potentia in materia de qua educi potest.

* Cap. IX, 4; s. Th. l. 15.

Secunda. Deus est prima causa efficiens. Ergo non est materia. – Tenet consequentia: quia agens et materia in idem non coincidunt, apud Philosophum, II *Phys.* * et V *Metaphys.* *

* Cit. in litt.
* Cf. c. II (Did. lib. IV); s. Th. l. 2, 3.

Tertia. Si esset materia, omnia essent a casu.

Quarta. Deus est immobilis. Ergo non est materia. – Patet consequentia. Quia materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur.

Notandum est quod aliud est materiam esse partem alicuius: et aliud materiam fieri causam alicuius in actu. Ipsam enim esse partem alicuius est ipsam essentiam rei compositae constituere partialiter. Quod esse potest absque alteratione et mutatione materiae: sicut in corporibus caelestibus videmus. Sed ipsam fieri causam in actu alicuius est ipsam prius existentem non causare illud, postmodum vero actualiter illud in suo genere causare. Hoc autem esse non potest nisi per alterationem ac mutationem, qua et praesenti forma spoliatur et aliam induit: non enim materia quae est sub forma aeris, potest fieri actu causa formae ignis, nisi per alterationem formae a qua exspolietur. Cum ergo ponamus Deum primam causam, et aliquid ab ipso noviter causari, oporteret, si esset materia, quod per aliquam mutationem fieret actu causa eius cuius erat tantum causa in potentia.

II. Quantum ad secundum *, refellit positionem fatuam David de Dinando, qui existimavit Deum esse materiam primam, hac deceptus ratione, quia, si Deus et materia non essent idem, differrent aliquibus differentiis; et sic non essent simplicia, quia differentia aliquam compositionem facit in eo quod differt. Sed respondet Sanctus Thomas quod hic ignoravit quid inter *differens* et *diversum* intersit. Nam *differens* quidem ad aliquid dicitur, eo quod aliquo sit differens, ut patet X *Metaphys.*, text. 12: *diversum* autem absolute dicitur, ex eo quod non est idem. Nam *differentia* inter ea quaerenda est quae in aliquo conveniunt: ideo oportet ut differentiis differant sub illo communi. Iis autem quae sunt *diversa* non est aliquod commune in quo conveniant: ideo non oportet quaerere quo differant, sed seipsis esse possunt diversa. Sic namque oppositae differentiae distinguuntur: sunt enim seipsis, et non aliis differentiis diversae; cum non participent genus tanquam partem suae essentiae. Sic etiam Deus et materia prima seipsis sunt diversa, tanquam in nullo convenientia.

* Cf. init. Comment.

III. Pro declaratione eorum quae hic dicuntur, reminisci oportet eius quod ex V et X *Metaph.* * habetur, quod, inquam, *diversum* identitati opponitur, et universaliter *non identitatem* importat. Unde quomodocumque aliqua non sint idem, *diversa* dici possunt. *Differens* autem, si vocabulo proprie uti voluerimus, dicitur de eo quod in aliquo convenit cum altero, sed aliquibus differentiis illius communis ab illo distinguitur: sicut homo, qui cum equo in genere animalis convenit, ab eo per rationale differt. Unde omne differens est diversum, quia est aliquo modo non idem: non autem omne diversum est differens, quia etiam quae in nullo conveniunt diversa dici possunt, non autem differentia. Sed tamen quandoque uno vocabulo indistincte pro altero utimur. Quo fit ut quae quoquo modo diversa sunt, ea differre dicamus quia non sunt idem: non autem quia sub aliquo communi aliquibus differentiis distinguantur.

* S. Th. V, l. 12; X, l. 4; Did. IV, IX, 4; IX, III, 6.

Considerandum etiam, pro eo quod inquit *differentias non participare genus quasi partem suae essentiae,* quod genus dupliciter considerari potest: uno modo, materialiter; alio modo, formaliter. Si materialiter consideretur, quantum videlicet ad entitatem suam tantum, sic non est pars neque speciei neque differentiae, sed dicit totam entitatem tam speciei quam differentiae. Sed si formaliter consideretur, secundum scilicet quod tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus eius speciebus communi, sic dicit partem essentiae speciei, non autem differentiae, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum scilicet quod natura conceptui intellectus definitivo respondet. Nam in definitione essentiali speciei includitur genus tanquam definitionis pars: ideo pars essentiae speciei dicitur. Non autem in definitione differentiae ponitur genus tanquam eius pars, neque de ipsa genus formaliter praedicatur, ut dicitur III *Metaphys.* *: alioquin in definitionibus esset nugatio. Idcirco genus non dicit partem essentiae differentiae, licet cum ipsa sit materialiter idem. Et propter hoc dicuntur *primo diversa,* quia in nullo communi conceptu obiectivali conveniunt.

* S. Th. l. 8; Did. II, III, 8.

IV. Sed occurrunt tria dubia. *Primum est.* Nam non dicitur aliquid relativum quia *aliquo* sit tale: sed quia ad

alterum sicut ad correlativum refertur. Non enim album est relativum, licet albedine sit album. Ergo, licet differens aliquo differat, non propter hoc est relativum. Cuius oppositum videtur Sanctus Thomas hic tenere, dum inquit quod *differens ad aliquid dicitur.*

Secundum est, quia non videtur distingui *diversum* a *differenti* eo modo quo hic ponitur. Nam sicut differens *aliqua differentia* differens est, ita et diversum *aliqua diversitate* est diversum. Et sic, qua ratione unum dicitur ad aliquid, eadem ratione et reliquum.

Tertium est. Materia et Deus in *ente* conveniunt. Ergo sunt differentia: quia, ut inquit Philosophus, V *Metaph.*, text. 15 *, *differentia sunt quaecumque diversa sunt idem aliquid entia aut numero aut specie aut genere aut proportione.* Et de uno proportione dat ibidem Sanctus Thomas exemplum *de quantitate et qualitate in ente.* Ergo falsum est quod inquit Sanctus Thomas, ea in nullo convenientiam habere et differentia non esse.

* Cit. sup. n. III.

V. Ad horum evidentiam considerandum est quod in eo quod relative dicitur, praeter terminum ad quem refertur, necesse est esse aliquid quo ad terminum referatur, aliquo modo ab ipso diversum. In eo enim quod est *simile,* oportet esse relationem per quam assimiletur alteri, et aliquam qualitatem quae sit similitudinis fundamentum: simile enim aliqua similitudine simile est, et secundum aliquam qualitatem. Quod autem negative dicitur, non indiget aliquo quo negative dicatur, sed ex seipso potest ab altero negari. Si ergo *differens* relativum sit, oportet in ipso esse aliquid quo a termino differt. *Diversum* autem, quia absolutum est, non importans videlicet ex se respectum ad alterum, non indiget aliquo quo sit diversum, sed seipso toto negari potest. Propter hoc, volens assignare Sanctus Thomas modum quo distinguantur, interposuit ex Aristotelis auctoritate unum esse relativum, aliud absolutum: ex quo sequitur in uno esse aliquid quo dicatur tale, in altero vero non. *Ad aliquid* ergo, sive relativum, ad duo dicitur: ad unum videlicet tanquam ad terminum tantum et correlativum, ad alterum vero tanquam ad rationem referendi; *pater* enim dicitur ad filium tanquam ad terminum, ad paternitatem autem tanquam ad rationem referendi, pater enim paternitate est pater formaliter, et potentia vel actu generandi fundamentaliter. *Differens* ergo est relativum, quia dicitur ad id quo differt tanquam ad rationem referendi, non tanquam ad terminum: *diversum* autem non dicitur ad aliquid tanquam ad rationem referendi.

VI. Ad primum * itaque potest primo responderi quod, licet aliquid non sit relativum quia aliquo sit tale quomodocumque, aliquid tamen ad aliquid dicitur quia aliquo est tale *tanquam ratione referendi.* Quod albo non convenit. Licet enim album sit album albedine, nomine tamen *albi* non importatur albedo tanquam ratio ad alterum referendi.

* Num. IV.

Potest secundo responderi quod relativum et *ad aliquid* potest dupliciter accipi, sicut et absolutum. Dicitur enim aliquid absolutum aut quia *absolvitur a termino,* sicut *quantum,* non enim quantum, ut sic, ad aliud tanquam ad terminum dicitur: aut quia *absolvitur a subiecto vel a forma vel quocumque alio modo ab alio,* sicut substantia est absoluta a subiecto, et accidens a forma qua sit tale, non enim accidens aliqua forma sibi addita est accidens, sed seipso. Similiter ergo *ad aliquid* dicitur aut tanquam ad terminum tantum: aut tanquam ad subiectum vel formam, aut quocumque alio modo quam ad terminum tantum. Cum ergo dicitur *differens* esse ad aliquid, sive *relativum* ut dicitur I *Sent.* *, accipitur *ad aliquid* non tanquam ad terminum, quod est proprie ad aliquid, sed tanquam ad formam, quod largo modo dici potest ad aliquid: differens enim aliquam formam importat per quam differens est. *Diversum* autem non importat formam per quam sit diversum, sed potest seipso esse diversum. Ideo dicitur *absolutum a forma.* – Hoc modo conceditur album ad aliquid dici tanquam ad formam, omne enim album albedine est album; licet non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum.

* Dist. VIII, q. I, a. 2, ad 3.

Hanc distinctionem ex Sancto Thoma, V *Metaph.*, cap. de *ad aliquid* *, elicere possumus, ubi inquit quod *recte visus potest dici videntis, non inquantum visus est,* quia sic dicitur visibilis, *sed inquantum accidens vel potentia videntis: relatio enim respicit aliquid extra, non autem respicit subiectum nisi inquantum est accidens.* Sicut ergo visus et ad visibile respectum habet et ad videntem, licet, inquantum proprie relativum, dicatur ad visibile, inquantum autem accidens vel potentia ad subiectum, ut sic etiam largo modo dici possit relativum, quia ad alterum respectum importat, scilicet ad subiectum; ita differens importat respectum ad id a quo differt tanquam ad terminum extrinsecum, et ut sic proprie est relativum; importat etiam respectum ad differentiam tanquam ad formam per quam est differens; et sic largo modo potest dici ad aliquid, prout omne quomodocumque ad alterum respectum importans potest ad aliquid dici.

* Lect. 17 (Did. IV, XV, 8).

Videtur haec responsio esse magis ad mentem sancti Doctoris. Nam Prima, q. III, a. 8, ad 3, inquit: *Unde secundum Philosophum,* X *Metaph., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt.* Ex quo dat intelligere quod pro eodem accipit *absolutum,* et *non importans formam a se distinctam qua sit tale;* et similiter *ad aliquid* pro *importante formam qua sit tale a se aliquo modo distinctam.* Primo etiam *Sent.*, d. VIII, q. I, a. 2, ad 3, declarans de mente Philosophi quomodo diversum sit absolutum et differens relativum, assignat pro ratione quia *omne differens aliquo differt, sed non omne diversum aliquo est diversum.*

VII. Ad secundum * dicitur quod *diversum* et *diversitas* negative dicuntur, sicut *non idem* et *non identitas.* Unde diversum non est aliqua diversitate diversum tanquam forma, sed tanquam negatione formae.

* Num. IV.

Advertendum quoque quod, licet diversum videatur relative et ad aliquid dici, diversum enim *ab aliquo* est diversum; tamen illa praepositio *ab* non importat terminum relationis, sed negationis: importat enim illud cui aliquid non est idem; sicut, cum dicitur, *Socrates non existens distinguitur a Platone non existente,* non importatur ordo unius ad alterum, sed negatio unius ab altero. Unde diversum non est relativum, sed absolutum.

VIII. Ad tertium * dicitur quod differentia, si proprie sumatur, dicitur inter illa quae genere aut specie distinguuntur, ut dicitur X *Metaph.*, text. 12 *. Unde non sufficit ad differentiam proprie dictam ut aliqua in uno communi analogo et proportionali conveniant, sed requiritur ut unumquodque illorum sit in genere aliquo aut specie. Unde inquit ibidem Philosophus, X *Metaph.*, quod *oportet ut illud quo aliqua differunt, sit aliquid idem* (*in iis quae non sic differunt* *): *hoc autem est genus aut species.*

* Ibid.

* Cit. in litt. et n. III.

* S. Th. ibid.

Quod vero inquit Sanctus Thomas, et Aristoteles, quod etiam quae sunt unum proportione sunt differentia, intelligendum est, supposito quod unumquodque illorum sit in genere. Et quod exemplificat *de quantitate et qualitate quae uniuntur in ente,* non accipit illa pro generibus generalissimis, sed pro speciebus generum, puta pro linea et albedine: ista enim differunt genere, in nullo convenientia praeter quam in ente de ipsis proportionaliter dicto.

Dicitur ergo ad argumentum quod, licet Deus et materia in ente conveniant de ipsis proportionaliter dicto, non tamen conveniunt sicut aliqua diversorum generum aut diversarum specierum, ut intelligit Sanctus Thomas, qui se ad Aristotelem refert, X *Metaphysicae.* – Similiter de differentiis oppositis est dicendum. Quamvis enim in ente conveniant, non sunt tamen in genere aliquo aut specie quae de ipsis formaliter praedicentur. Ideo seipsis distinguuntur, non autem aliis differentiis.

CAPITULUM DECIMUM OCTAVUM

QUOD IN DEO NULLA EST COMPOSITIO

Ex praemissis autem concludi potest quod in Deo nulla sit compositio.

Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata, quae non sunt unum simpliciter. In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia *. Non est igitur in eo aliqua compositio.

* Cap. xvi.

Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est *, ex nullis compositum est.

* Cap. xiii.

Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. Quod Deo non competit: cum sit per se necesse esse *. Non est igitur in eo aliqua compositio.

* Cap. xv.

Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima, quod supra * habitum est.

* Cap. xiii.

Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

Praeterea. In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius, – et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius; sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. Et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum et summum bonum.

Item. Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

5 unum *post* fieri GP*c*. 6 aliud] aliquid ENZP*c*, *om* Y. 27 convenirent] conveniunt EGYP*c*. unirentur] uniantur P. 29 enim] autem αDX, *om* N.

7 aliquam frigidi permixtionem] aliquid frigidi permixtionem (permixtum FY, *om* Z) αYZ, aliquam permixtionem frigidi DP*c*. 19 etiam] enim DGWpNP*c*, autem Z.

Commentaria Ferrariensis

Postquam exclusit Sanctus Thomas a Deo potentialitatem passivam, consequenter et compositionem excludit *. Circa hoc autem duo facit: primo enim excludit compositionem universaliter; secundo, ad particulares compositiones descendit, capite xx.

* Cf. Comment. c. xv, init.

Circa primum duo facit: primo, excludit a Deo omnem compositionem; secundo, quoddam deducit corollarium, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, probat *nullam esse in Deo compositionem.* Et arguit *primo* sic. In Deo nulla est potentia. Ergo nulla compositio. – Probatur consequentia. Quia ubi est compositio, ibi est actus et potentia. Non enim ex pluribus potest simpliciter unum fieri nisi unum sit actus et alterum potentia: esset enim unum tantum colligatione et congregatione, si utrumque esset actus. Et tamen etiam sic ipsae partes essent potentia respectu unionis.

Fundamentum huius rationis inferius in Secundo declarabitur *, ubi de pluralitate formarum sermo erit.

* Cap. lviii.

II. *Secundo.* Deus est primum ens. Ergo non est compositus. – Probatur consequentia. Quia compositum est posterius suis componentibus.

Adverte quod compositum comparatur ad suas partes componentes aliquo modo sicut actus ad potentiam. Ideo in genere causae formalis totum est suis partibus prius secundum naturam: in genere autem causae materialis partes sunt priores toto. Propter quod inquit Sanctus Thomas III *Sent.*, d. II, q. II, a. 1 *, quod *partes sunt priores toto originaliter, sed completive e converso.* Quod est dicere quia via generationis et materiae, qua proceditur de potentia ad actum, partes sunt priores toto: ordine autem naturae et formae, a qua rei provenit complementum, totum est partibus prius.

* Qa 3.

III. *Tertio.* Si esset compositus, posset non esse. Quod Deo non competit. – Probatur consequentia. Quia compositum omne, ut sic, est dissolubile: licet in quibusdam sit aliquid dissolutioni repugnans.

Sed videtur haec ratio seipsam destruere. Dicetur enim quod, licet ex eo quod Deus est compositus sequatur ipsum posse non esse, tamen posse non esse sibi aliunde repugnat, et est ens necesse esse.

Ad huius evidentiam sciendum quod omne compositum includit plura realiter distincta, ex quibus componatur. Quae autem sunt realiter distincta, ut realiter distincta sunt, non inconvenit posse ab invicem separari: licet aliquando ex particularibus suis rationibus repugnet ut separentur, ex eo quod unum ad alterum necessariam habet dependentiam. Bene ergo dicitur quod compositum

ex ratione compositionis dissolubile est: quia compositio includit partium pluralitatem, quibus, ut plures et distinctae sunt, convenit ut ab una altera possit separari, aut utraque permanente, aut altera tantum, aut neutra; et per consequens, ut totum possit dissolvi et non esse. In Deo autem nihil tale inveniri potest ex quo non esse possit: cum sit per se primo necesse esse, ex quo habet ut nullo modo possit non esse, neque ab intrinseco neque ab extrinseco.

IV. *Quarto.* Haberet causam efficientem. Et sic non esset prima causa. – Probatur consequentia. Quia omnis compositio indiget componente: eo quod plura in unum non conveniunt nisi ab aliquo uniantur. Non componit autem seipsum compositum: quia nihil est sui ipsius causa. Ergo oportet esse aliquid aliud componens. Tale autem est causa efficiens compositi. Ergo etc.

* Cf. n. x.

V. *Quinto* *. Deus est nobilissimum entium. Ergo non est compositus. – Antecedens patet. Quia est prima causa. – Consequentia probatur. In quolibet genere tanto est aliquid nobilius quanto est simplicius: sicut ignis, qui nullam permixtionem frigidi habet, in genere calidi est nobilissimus. Quod ergo est in fine nobilitatis omnium entium, est in fine simplicitatis. Et per consequens non est compositum.

Adverte circa illam propositionem, *In quolibet genere quanto aliquid est nobilius, tanto est simplicius,* quod habet veritatem in iis quae per se et directe reponuntur in genere, non autem universaliter de omnibus. Non enim materia prima est nobilior homine, licet sit simplicior; aut homo simplicior materia quia est perfectior: materia enim non est in genere tanquam aliquid completum in specie. Sed inter ipsas species, illa quae nobilior est, simplicior etiam est.

Adverte etiam, cum dicitur, *ignis qui non habet aliquam permixtionem frigidi,* quod duplicem habere sensum potest. Primus, ut ly quod dicitur *qui non habet* etc., sit limitativum illius termini *ignis,* ut sit sensus: Cum aliquis ignis habeat permixtionem frigidi, aliquis vero non, ille qui non habet, est perfectissimus. Et tunc probabile est ut suppositum istud verum sit de igne in sua sphaera, quod scilicet nullum gradum frigiditatis habeat, sed habeat summum gradum caliditatis, saltem in suprema sui parte. – Secundus sensus potest esse ut sit declarativum naturae ignis, quasi de natura ignis sit non habere aliquem gradum frigiditatis. Et tunc intelligendum est de igne in propria materia, non autem in aliena existente, et de igne suae relicto naturae. Quia si loqueremur de ipso secundum quod ab aliquo frigido alteratur, puta ab aqua, ut convertat ipsum in aquam, non apparet quare caliditati eius frigiditas permisceri non possit. Immo videtur necessarium illud ponere: cum non possit ignis in aquam transmutari nisi prius aquae dispositionibus disponatur.

VI. Sed occurrit dubium circa istam propositionem, *In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto est simplicius.* Non enim videtur vera neque in generibus neque in speciebus. In generibus quidem, quia quanto genus est superius, tanto est simplicius, utpote pauciora in sua includens ratione. Non tamen est perfectius: immo imperfectius, quia potentialius est, tanquam per plures differentias contrahibile; ut patet ordinem praedicamenti *substantiae* consideranti.

In speciebus quoque, quoniam lapis simplicior est homine: eo quod per solam differentiam *corporis* constituatur, homo vero ex multis aliis differentiis, scilicet *viventis* et *animalis.* Et tamen homo longe nobilior est lapide. – Similiter elementa sunt simpliciora mixtis animatis. Et tamen animata sunt elementis digniora.

Confirmatur ex verbis Sancti Thomae Prima, q. III, a. 7, ad 2. Ibi enim concedit quod *apud nos composita sunt meliora simplicibus.*

VII. Posset ad ista breviter dici quod Sanctus Thomas loquitur de simplicitate quae opponitur mixtioni cum opposito, ut patet ex verbis litterae. Quod enim minus suo contrario permiscetur, est perfectius in sua natura: sicut albedo tanto perfectior est quanto minus nigredini permiscetur, et calor tanto perfectior est quanto minus habet admixtum de frigiditate. Et sic accipitur *simplicius* ut idem est quod *purius.* Cum ergo Deus perfectissimus sit in genere entium, necesse est ut sit purissimus, tanquam nihil habens de non ente et potentialitate. Et per consequens nullam habet compositionem.

VIII. Veruntamen, ut altius consideremus ordinem simplicitatis et compositionis rerum, sciendum est primo, quod duplex est simplicitas: scilicet simplicitas corporalis; et simplicitas formalis, sive actualis. Illud dicitur simplex omnino simplicitate corporea quod est corpus non compositum ex alio corpore. Et tanto aliquid est simplicius quanto minus ex aliis corporibus est compositum: sicut elementa sunt simpliciora mixtis. – Dicitur autem simplex omnino simplicitate formali et actuali quod est omnino forma et actus. Et tanto aliquid est simplicius quanto est formalius et actualius et minus habens de potentialitate.

Sciendum secundo, pro maiori evidentia istius simplicitatis formalis et compositionis illi oppositae, quod, cum fundamentum compositionis sit actus et potentia, quia ex multis non fit unum simpliciter nisi unum eorum sit actus aliud vero potentia; et ex potentia potissimum dependeat compositio, eo quod pura potentia per se esse non possit: quanto magis salvatur potentialitas et diversitas potentiae ab actu, sub uno tamen esse, tanto magis salvatur ratio compositionis. Importat enim compositio plurium, actus scilicet et potentiae, positionem ad esse unius. Ideo ubi magis salvatur potentialitas et distinctio cum unitate esse, ibi magis salvatur compositio. – Salvatur autem in composito tanto magis distinctio potentiae et actus et potentialitas, quanto potentia minus actuatur a forma et forma minus praedominatur materiae: quia tunc ex illis minus fit unum, dum unum minus ad gradum alterius trahitur. Sequitur ergo quod, ubi forma minus dominatur materiae, illud magis potentiale est magisque compositum. – Ex hoc ulterius sequitur quod, ubi forma fuerit perfectior et magis materiae praedominans, tanto ex illa forma et materia fit aliquid minus compositum, et magis unum magisque simplex: quia forma, quanto magis praedominatur, tanto perfectius actuat materiam et minus relinquit in potentia. Quod sane patet si per gradus formarum materiam eiusdem rationis informantium discurramus. Formae enim elementorum, quia totaliter sunt immersae materiae, parum ipsam actuant, dum eam relinquunt in potentia ad actum mixti et vivi et animalis et rationalis; forma vero mixti materiam magis actuat, eo quod dat sibi esse corporeum et esse mixti, minusque in potentia relinquit, quia non ad esse mixti sicut praecedens; forma autem vivi adhuc magis actuat, quia dat sibi esse proprium et praecedentium formarum, et minus relinquit in potentia; et sic successive quanto forma fuerit perfectior, tanto relinquit materiam minus in potentia, et per consequens compositum est magis unum, et minus habens de potentialitate in sua essentia. Propter quod inquit Sanctus Thomas in Secundo huius, cap. LXVIII, quod *non minus unum, sed forte magis, ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia: quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.*

Sed tamen advertendum quod, licet quanto aliquid est perfectius et nobilius, tanto minus habeat de potentialitate et diversitate reali, magis tamen habet de pluralitate virtuali, dum plures perfectiones continet unite et simpliciter quae in aliis sunt distinctae.

Propositio ergo Sancti Thomae, quod *tanto aliquid est nobilius quanto est simplicius,* est intelligenda de ista simplicitate formali, non autem de corporali. Quanto enim aliquid est actualius et minus habens de potentialitate, tanto est nobilius. Et sic quod est in summo gradu nobilitatis, est etiam in summo gradu simplicitatis, omnemque a se diversitatem potentiae et actus excludit.

IX. Ad dubium * ergo dicitur primo, quod hic non facit comparationem Sanctus Thomas inter superius et inferius, sed inter ea quae per se actu subsistunt. * Num. VI.

Dicitur secundo, quod etiam genus, quantum ad ipsam naturam generis, formaliter sumptum per modum naturae et formae abstractae a speciebus, est nobilius et perfectius suis speciebus, utpote in se omnem perfectionem

animalitatis includens unite et absque distinctione: sicut et albedo abstracta ab omni susceptivo continet, ut sic, omnem gradum albedinis. Tunc enim accipitur genus ut forma abstracta, non autem ut materia illimitata. Si autem accipiatur genus per modum universalis, veluti totum potentiale continens in potentia suas species, sic est imperfectius speciebus, et est magis compositum compositione materiali, inquantum in ipso materialiter et potentialiter omnes suae species continentur. – Dicitur secundo, quod lapis non est homine simplicior, neque elementum mixto, simplicitate formali. Immo, minus simplicia: eo quod magis habeant de potentialitate, cum in eis forma sit totaliter immersa materiae, relinquatque materiam magis in potentia. – Cum probatur quia in sua ratione formali pauciores differentias includunt, dicitur quod consequentia non tenet. Ex eo enim quod pauciora includunt in sua ratione, arguitur quod pauciores perfectiones virtualiter contineant, non autem quod sint actualiora et formaliora. Simili modo et pluralitas differentiarum in ratione alicuius arguit pluralitatem perfectionum virtualiter et unite in ipso contentarum, non autem maiorem potentialitatem.

Ad confirmationem dicitur quod Sanctus Thomas in Prima Parte, ubi allegatur, non loquitur de simplicitate formali et compositione potentiali illi opposita, de qua hoc loco intendit, sed de compositione corporali. Apud nos enim corpora quae ex aliis corporibus componuntur sunt illis meliora, quia magis habent de actu et perfectione, eo quod per nobiliorem formam constituantur.

X. *Sexto*. Non esset primum et summum bonum. – Probatur consequentia. In omni composito bonum quod est propria totius perfectio, non est huius aut illius partis. Patet ratione: quia partes sunt imperfectae respectu totius. Patet etiam exemplo: partes enim hominis non sunt homo, et partes numeri senarii non habent perfectionem numeri senarii, et partes lineae non habent perfectionem mensurae quam habet linea. Si ergo Deus esset compositus, non esset purum illud bonum quod est proprium ei: quia in ipso esset aliquid cui non conveniret. Et sic non esset primum et summum bonum.

Notandum hic est quod primum et summum bonum oportet ut sit ipsa bonitatis essentia: quia, si non esset ipsa bonitas, haberet bonitatem receptam in aliquo, et per consequens limitatam et participatam, et sic non esset primum et summum bonum. Forma autem abstracta nihil extraneum ab ipsa secum admittit, ut ex Boetio, in libro *de Hebdomadibus* *, constat: sicut *humanitas* dicit tantum ea quibus homo est homo, et si esset ab omnibus individuis separata, ut nomine abstracta significatur, nihil haberet aliud secum, alioquin non esset tantum id quo homo est homo. Ideo bonitas ab omni receptivo abstracta nihil habet quod non sit ipsa bonitas. Et si quid est quod praeter bonitatem suam et perfectionem aliquid habeat cui sua bonitas non conveniat, non est bonitas ipsa, sed bonitate participans; atque idcirco non est primum et summum bonum. Si itaque in Deo aliquid posuerimus cui divina perfectio quae sibi propria est non conveniat, non erit Deus primum et summum bonum.

* S. Th. l. 1 (al. *Quomodo substantiae bonae sint*).

Septimo. Omnem multitudinem praecedit unitas. Ergo id quod omnia praecedit, multitudine, et ex consequenti compositione careat necesse est.

CAPITULUM DECIMUM NONUM

A 4r a17 – 40, sine titulo.

QUOD IN DEO NIHIL EST VIOLENTUM NEQUE PRAETER NATURAM

Ex hoc autem Philosophus concludit quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam *.

* V *Metaph.*, l. 6; Did. IV, v, 6.

Omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est *, nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

* Cap. praec.

Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis *. Igitur nihil in eo est coactum.

* Cap. xv.

Adhuc. Ubicumque est aliquod violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit: cum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est *. Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

* Loc. ult. cit.

Item. Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est *cuius principium est extra nil conferente vim passo* *. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est *. Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

* III *Ethic.*, 1, 3; S. Th. l. 1.
* Cap. xiii.

---

1 Philosophus concludit N; concluditur. 8 Nullum... 11 praeter naturam *hom om* GPc. 11 potest *post* esse CEFHX. 12 ex alio] vel ab alio *addunt* P*d*. 15 nihil *post* in eo GP*c*.

2 praeter id] praeter naturam id (eius FHY*b*, illud G) αGY*b*. rei per se] secundum se ei NZ; *in* A *ante* per se *expungitur* secundum se. 7 esse *post* aliquid P*c*. 10 ab alio *post* moveri GP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Ex praecedenti conclusione deducitur corollative quod *in Deo nihil potest esse violentum, nihilque extra naturam*. Ad cuius evidentiam considerandum quod *violentum* dicitur quod ab extrinseco principio fit, nulla in passo ad illud inclinatione existente, immo existente inclinatione ad oppositum. *Praeter naturam* vero est cum in natura non est ad illud inclinatio neque repugnantia. Sensus ergo conclusionis est quod in Deo nihil potest esse quod suae naturae repugnet, neque aliquid quod non sit secundum naturae inclinationem.

Probatur autem primo. Deus nihil suae substantiae additum habere potest: ut ex praecedentibus patet. Ergo nihil in ipso esse potest violentum aut praeter naturam. – Probatur consequentia. Quia nihil violentum aut praeter naturam est de substantia rei: ut ex rationibus terminorum constat.

Secundo. In Deo non est necessitas ab alio: immo ipse aliis est causa necessitatis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia necessitas coactionis est ab alio.

Tertio. Nihil potest esse in Deo praeter illud quod secundum se ei convenit. Ergo nihil violentum potest in ipso esse. – Probatur consequentia. Quia violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. – Antecedens vero patet. Quia Deus est secundum se necesse esse.

Adverte quod in eo quod est ex seipso necesse esse, nihil esse potest quod non necessario illi conveniat: cum ex eius substantia necessitas in ipso sit. Ideo nihil sibi convenire potest quod ei secundum se non conveniat: alioquin in ipso aliquid potentialitatis esset. – Haec autem ratio alia est a prima. Quia in prima arguebatur ex eo quod in ipso nihil sit substantiae eius additum: in ista vero ex eo quod nihil in ipso esse potest praeter illud quod secundum se illi convenit, sive substantiale sit sive non.

Quarto. Non potest Deus ab alio moveri. Ergo nihil est in ipso violentum. – Patet consequentia ex violenti definitione.

Adverte quod huic definitioni supplendum est quod in passo sit inclinatio ad oppositum. Non sufficit enim ad violenti rationem quod passum non habeat inclinationem ad id quod in ipso fit, istud enim est solum *praeter naturam:* sed requiritur inclinatio ad oppositum, quia violentum contra naturam est.

CAPITULUM VIGESIMUM

Fragmenta ex A 52 b37 – 53 a38; 54 a11 – 32; b34 – 57.

QUOD DEUS NON EST CORPUS

Ex praemissis etiam ostenditur quod Deus non est corpus.

Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est *. Igitur corpus non est.

* Cap. xviii.

Praeterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est *. Ergo Deus non est corpus.

* Cap. xvi.

Adhuc. Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat *, eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est *; omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

* II *Metaph.*, v; s. Th. III, l. 13.

* Cap. xiii.

Amplius. Omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I *Cael. et Mundi* *. Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est maior intellectu nostro. Quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

* Cap. v sqq.; s. Th. l. 9 sqq.

Adhuc. Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. Igitur et intellectui. Sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

Praeterea. Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Igitur non est corpus.

Item. Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum *. In omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra * dictis patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

* Cf. VII, VIII *Phys.*, cum Comment. s. Th.; et supra, cap. xiii.

* Cap. xiii.

Adhuc. Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur. Si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitae; aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in III *Physic.* * et in I *Cael. et Mundi* *. Magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. Et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita. – † Quod autem in magnitudine finita non possit esse

* Cap. v; s. Th. l. 8, 9.

* Cap. v sqq.; s. Th. l. 9 sqq.

† Autog. Vat. 2 v b 1.

1 Ex praemissia etiam] Ex praedictis autem GPc. 30 aliquid] aliquod P. subiectum] obiectum ZP*d et margines* WY. sensui] sensus αPc, *om* G. 31 intellectui] intellectu αpN, in intellectu Fc, *rasuram* GW, intellectus P*d*.

1 res *om* αE. 2 nobilior] nobilius E. 13 circulariter] localiter αD, circulariter vel localiter E, circulari Y. 27 est potentia] est ergo potentia BC. 37 Quod autem *Incipit primum Capituli fragmentum in* A. 38 possit] potest α.

potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse quod in minori quod sit tempus. Relinquitur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. Et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. Cuius contrarium demonstratum est in VI *Physicorum* *. – Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. Sit potentia infinita quae est A. Accipiatur pars eius quae est A B. Pars igitur ista movebit in tempore maiori. Oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet A B. Et tamen haec potentia, quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. Quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo. †

* Cap. III; s. Th. l. 5.

† Explicit fragm. Autog. Vat. 2 v b 31.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita. – Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. Et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. Quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt obiectiones. Quarum una est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti. Praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

Sed ad hoc dicendum est quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. Et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, *Si homo volat, habet alas*, esset impossibile. Et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. Quia haec conditionalis est vera, *Si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum*. Huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile. – Et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum. Quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indigetur.

Secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit Deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore *. Quod autem Deus, non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est *.

* Cf. infra lib. II, c. LVI, vers. fin.

* Cf. cap. XXVII.

Tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito. Et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro* *.

* *Timaeus*, 41 A,B (ed. Didot p. 211).

Hanc autem solutionem improbat Commentator, in XI *Metaph.* * Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile

* Al. lib. XII, text. comm. 41.

---

8 minori] minori tempore sYP*c*, *casu cum* pA. 10 quod sit tempus] quam sit tempus DNWsZ, quam sit Z, quodam sit tempore P*c*. 16 iterum A *solus*; *om*. sit *an* si in *habeat* A *nobis non liquet*. 21 Sint] Sunt αEY. 25 praedictam *post* finitam αDP*c*, *ante* potentiam NZ. 27 potentiam] finitam *addunt* NP*d*. cum] ex quo pA. 28 moveat] movet A; *casu non mutatum*. 32 potentia *alt. loco*] pro potentia α, proportio P*c*. 35 aequali A *solus*; eodem. 38 aliquo *Finis fragmenti primi*.

4 Sed contra. *Hic* GWZ*cd et editiones sequentes usque ad annum 1521 excl. novum capitulum incipiunt*. 29 sicut... corpore *hom om* GNWXYZ. 40 quia si *Ita* GNWZ; quia BX, quod CFH, quod si DEY*b*P*c*.

non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. Quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet: – quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum Aristotelem, in VIII *Metaph.* *, potentia ad *ubi,* sed non ad esse. Et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

* S. Th. l. 4; Did. VII, IV, 6.

† Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens. Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse Aristoteles dicat, in I *Caeli et Mundi* *, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

† Autog. Vat. 2 v b 31.

* Cap. III, 4; XII, 3; s. Th. l. 6, 26.

Et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. Motus autem secundum sui rationem quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. Et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens. †

† Explicit fragm. Autog. Vat. 2 vb 48.

Quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. Quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

Et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. In omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. Et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. Et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. Et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo. Quod oportet esse incorporeum. Et ideo oportet primum movens esse incorporeum. Et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram. – Nec est inconveniens secundum Commentatorem * quod illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente: et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

* Cf. supra, *Hanc autem.*

Quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum * quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in III et in VI *Physic.* *: et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

* Cf. Averr. in VIII *Phys.*, t. c. 79.

* III, IV, 1; s. Th. l. 6. - VI, II, 8 sqq., s. Th. l. 4; c. VII, s. Th. l. 9.

† Aliter autem respondetur *, et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. Sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

† Autog. Vat. 3 r 1.

* Averr., XII *Metaph.*, t. c. 41.

Potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et movet per voluntatem. Unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea *. Et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

* Supra, *Et ad hoc.*

Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio Aristotelis. †

† Explicit fragm. Autog. Vat. 3 r 18.

---

2 mutetur] mutaretur ZP*c*. 3 incorruptibilitatem] incorruptibile DWP*c*. 11 Sciendum *Incipit secundum fragmentum in* A. 12 etsi A *solus*; si. 16 Aristoteles *post* dicat αXYZP*c*. 29 differt ENX*b*; differret. 32 per accidens *Finis secundi fragmenti.* 43 dicendum est] dicimus GP*c*.

11 moveri] ad moveri P. 34 Aliter *Incipit tertium fragmentum in* A. 43 immediate pN, immediate corpus Z, corpus immediate *ceteri.* 45 in non tempore A *solus*; non in tempore. 53 corporea A *solus*; in corpore. Et sic] quod et sic αEX*c*, et quod sic D, quia sic sG, quia et sic sEP*d*. 57 Aristotelis *Finis tertii fragmenti.*

Amplius. Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius; et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in VIII *Physic.* * Igitur movens primum motum non est corpus.

* Cap. VII sqq.; s. Th. l. 14 sqq.

Item. Nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum*. Hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

* Cf. supra, c. XIII, versus fin., *Sed quia Deus.*

Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra* patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

* Lib. IV, c. XCVII.

Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur enim *Ioan.* IV[24]: *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet.* Dicitur etiam I *Tim.* I[17]: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo.* Et *Rom.* I[20]: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur:* quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum Naturalium *, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. – Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes *amicitiam* et *litem.* Qui etiam propter praedictas rationes confutantur. Nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore. – Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia. Per quod datur intelligi quod posuerunt Deum esse corpus caeleste. – Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

* Cf. I *Phys.* II, sqq.; s. Th. l. 2 sqq.

Hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus.

Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta * Iudaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum sive Anthropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et Manichaeorum, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam Deum aestimabant.

* Cf. Aug. *de Haeres.*, XLVI, L, LXXXVI; Epiph., *adv. Haeres.*, lib. III, init.; *Rabbi Moys.*, *Doctor. Perpl.*, I, LIII.

Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

---

24 Deus *semel* α. 35 enim] autem αPc. 37 I Tim. I *Ita* Pc; I thit. ult. BF, thi. ult. YZ, infra Thi. ultimo *b*, I thi. ult. *ceteri.* 20 omnia] separatum *addunt* Pc. 27 Tertulliani] tertulianorum Y, terlanorum Z, terculiani *plurimi.* 28 Vadianorum *Ita* EX*b*Pc *et Aug.*; vadanorum Z, vadrianorum *ceteri,* Audianorum *Epiph.* Anthropomorphitarum] antropomorsicarum *plurimi et c,* etiam troponiorificarum *b*, antropormorsitarum *d.* 36 in incorporeis *Ita* DNWPc; in corporeis *b*, incorporeis *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam Sanctus Thomas a Deo universaliter omnem compositionem exclusit, nunc, ut manifestior et certior habeatur cognitio, particulariter vult diversas compositiones excludere *. Circa hoc autem duo facit: primo, excludit compositiones quibus aliquid dicitur compositum *ex aliquibus;* secundo, compositionem qua aliquid dicitur compositum *cum alio,* cap. XXVI.

* Cf. Comment. c. XVIII, init.

Circa primum, quinque facit: primo, excludit compositionem quantitativam; secundo, compositionem ex supposito et natura, cap. XXI; tertio, compositionem ex esse et essentia, cap. XXII; quarto, compositionem ex subiecto et accidente, cap. XXIII; quinto, compositionem ex genere et differentia, cap. XXIV.

Quantum ad primum, volens compositionem quantitativam a Deo excludere, ponit hanc conclusionem: *Deus non est corpus.* Circa hanc autem tria facit: primo enim ad eam rationes communes inducit; secundo, rationes Aristotelis *; tertio, antiquorum excludit errores **.

* Cf. n. IV.
** Cf. n. XXI.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Omne corpus est compositum: quia continuum. Deus non est compositus. Ergo etc.

Secundo. Deus non est in potentia. Ergo non est corpus. – Antecedens supra est probatum. – Probatur consequentia. Quia omne corpus est continuum. Continuum autem est in potentia divisibile in infinitum.

Sed videtur haec ratio non concludere. Potentia enim quae est in continuo ad divisionem, non est potentia naturalis, ut patet in corporibus caelestibus: sed non repugnantiae. Esse autem in Deo potentiam non repugnantiae non videtur repugnare Deo.

Respondetur quod potentia non repugnantiae est duplex: una, quae habet fundamentum in ratione potentiae activae; alia, quae habet fundamentum in ratione potentiae passivae. Primam potentiam non repugnantiae non inconvenit Deo attribuere, puta quod Deus sit in potentia ad productionem alterius mundi: quia potentia activa perfectionem dicit. Sed bene inconveniens est Deo attribuere secundam potentiam: eo quod potentia passiva, inquantum huiusmodi, dicat imperfectionem. Potentia autem non repugnantiae ad divisionem in continuo fundatur super ratione potentiae passivae. Ideo hanc Deo attribuere est inconveniens. Cum enim sit per seipsum necesse esse, non solum non habet in se naturalem potentiam ad patiendum divisionem, verum etiam nihil in ipso esse potest per quod, inquantum illud habet, sit in potentia quomodocumque ut dividatur.

Tertio. Aut est corpus mathematicum, aut naturale. Non primum: quia illud non per se existit, cum sit accidens. Non etiam secundum: cum omne tale sit mobile, eo quod natura *principium motus* sit *; Deus autem sit immobilis. Ergo non est corpus.

* II *Phys.*, 1, 2; s. Th. l. 1.

Quarto. Tunc intellectus et cogitatio nostra aliquid maius Deo cogitare posset. Et sic Deus non esset maior intellectu nostro. – Probatur consequentia. Quia quolibet finito maius cogitari potest. Omne autem corpus, tam rectum quam circulare, est finitum.

Advertendum quod non est contradictio inter id quod hic dicitur, et quod dictum est superius, cap. XI: quia, inquam, hic pro inconvenienti habetur quod Deo aliquid maius possit cogitari, ibi vero pro inconvenienti non habetur. Nam, ut ibidem diximus *, non admisso esse in rerum natura aliquid quo maius cogitari non possit, non est inconveniens Deo maius aliquid posse cogitari: in quo sensu superius est locutus Sanctus Thomas. Sed posito quod aliquid tale sit in natura, ut iam ex praecedentibus * constare potest, maius aliquid Deo posse cogitari inconveniens est. Et ex hac suppositione hic procedit.

* Num. VIII.
* Cap. XIII.

II. *Quinto.* Sequitur Deum non esse primum ens. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Super omnia corpora est aliquid nobilius et prius. Ergo, si Deus est corpus, ipso aliquid erit prius et nobilius. – Probatur antecedens. Secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum. Sed intellectus est supra sensum: quia intellectiva cognitio est certior sensitiva. Ergo supra sensibile est aliquid intelligibile. Sed omne corpus in rebus existens est sensibile. Ergo etc.

Circa illam propositionem, *Cognitio intellectiva est certior quam sensitiva,* considerandum est quod *certitudo, si proprie sumatur,* ut inquit Sanctus Thomas Tertio, d. XXVI, q. II, a. 4, est *firmitas adhaesionis potentiae cognoscitivae ad suum cognoscibile.* Dupliciter autem possumus cognitionem intellectivam et sensitivam comparare: uno modo, utramque respectu proprii obiecti considerando; alio modo, considerando utramque in ordine ad substantias sensibiles, quae et sub sensu et sub intellectu cadunt. Si primo modo loquamur, dico primo quod, semotis omnibus impedimentis, non est maior certitudo ex parte potentiae in intellectu quam in sensitiva. Sicut enim intellectus semper est verus circa quod quid est, ita sensus circa proprium sensibile. Et ideo ita firmiter adhaeret sensus suo sensibili proprio sicut intellectus intelligibili. – Dico secundo, quod maior est certitudo cognitionis intellectivae quam sensitivae ex parte obiectorum. Quia obiectum intellectus, quod est quod quid est, perfectius et invariabilius est obiecto sensus. Ideo, quantum est ex se, natum est facere maiorem certitudinem in intellectu quam sensibile, quod est multipliciter variabile, in sensu. – Dico tertio. Si absolute considerentur, adhuc certior est intellectiva cognitio. Sensitiva enim ex multis causis impediri per accidens a certitudine potest: puta ab organi indispositione et medii, ac etiam ex indebita distantia aut propinquitate. Intellectus autem, quamvis ex interventu compositionis decipi possit, ut dicitur III *de Anima* *, tamen non tot causis sicut sensus potest impediri.

* Cap. VI, 7; s. Th. l. 11.

Si secundo modo comparentur, certior etiam est intellectiva cognitio. Quia sensus ipsam rei substantiam non penetrat, sed eius tantum extrinseca percipit accidentia. Intellectus autem ad rei intima procedit. Ex quo de re maior nascitur certitudo quam ex sola sensus perceptione.

Cum ergo pluribus modis intellectiva cognitio sit certior sensitiva, propositio Sancti Thomae absolute vera est, licet aliquam habeat exceptionem, ut ex primo dicto patet.

Sed occurrit dubium. Licet namque obiectum intellectus sit prius et nobilius obiecto sensus, non tamen videtur sequi quod aliquid sit prius corpore. Dicetur enim quod in corpore sensibili salvatur ratio obiecti sensus, scilicet accidentia sensibilia, et ratio obiecti intellectus, scilicet quod quid est substantiae; et in ipso corpore id quod est obiectum intellectus, est nobilius eo quod est obiectum sensus, sicut substantia nobilior est accidente.

Respondetur quod fundamentum rationis Sancti Thomae videtur hoc esse, quod sicut intellectus est certior sensu atque omnino supra sensum elevatus, ita oporteat esse intelligibile aliquid in rerum natura omnino supra sensibilia elevatum, quod, inquam, neque per se neque per accidens sensibile sit propter coniunctionem cum sensibili per se. Quidditas autem rei sensibilis, licet per se solo intellectu perceptibilis sit, per accidens tamen sub sensu cadit, ut dicitur II *de Anima* *. Ideo supra ipsam oportet aliud intelligibile esse.

* Cap. VI, 4; s. Th. l. 13.

III. *Sexto.* Deo nihil est nobilius. Ergo non est corpus. – Probatur consequentia. Quia, cum corpore non vivente vivens sit nobilius; vivente autem vita sit nobilior, eo quod vivens per vitam habeat supra alia corpora nobilitatem; omne corpus habebit aliquid nobilius se.

Advertendum quod nomine *vitae* Sanctus Thomas hoc loco accipit animam, qua corpus vivit; et *corpus* accipit absolute, ut est corpus, ut scilicet habens esse corporeum, et ut ab anima distinguitur ut anima est. Ideo haec ratio probat Deum non esse corpus ut contra animam distinguitur: non autem ut habens vitam etiam dicitur corpus. Ad hunc sensum sequitur quod quolibet corpore, sive vivente sive non vivente, est aliquid prius, scilicet ipsa anima, quae ad corpus, ut praescindit ab anima sive secundum rem sive secundum rationem (hoc enim ad propositum nihil refert), sicut actus ad potentiam comparatur. – Si autem acciperetur corpus vivens non pro parte dumtaxat quae ab anima vivificatur, sed pro composito ex anima et corpore, sic anima non esset vivente nobilior: cum pars non sit suo toto nobilior, immo imperfectior.

Illud etiam quod inquit Sanctus Thomas, *rem viventem esse nobiliorem corpore non vivente,* intelligendum est simpliciter et absolute. Secundum quid tamen potest aliquod corpus non vivens esse nobilius vivente. Cum enim rei nobilitas a forma sumatur, sitque anima ex propria ratione nobilior forma dante tantum esse corporeum, sequitur rem animatam simpliciter re inanimata nobiliorem esse. Sed quia potest esse ut nobilior forma secundum substantiam sit imperfectior secundum aliquam particularem rationem, puta secundum quod corpus informat, quia ignobiliori modo informat; sicut inquit Sanctus Thomas I Parte, q. LXX, a. 3, ad 2, et *Pot.* q. VI, a. 6, ad 13, de anima intellectiva quod est nobilior secundum se forma caeli si caelum est inanimatum, non autem secundum quod corpus informat, cum illa det esse incorruptibile, anima autem corruptibile per comparationem ad corpus: idcirco non inconvenit non vivens secundum aliquam particularem rationem esse nobilius vivente. Sic dicimus muscam esse simpliciter nobiliorem caelo, secundum quid autem caelum nobilius esse musca. Nec obstat quod caelum est causa eius: quia non est causa principalis, sed instrumentum intelligentiae moventis.

IV. Quantum ad secundum *, ponit quatuor rationes philosophorum, quibus ex aeternitate motus probant quod nec est corpus neque virtus in corpore *.

* Cf. init. Comment.
* Cf. n. v, XVIII, XIX.

Prima ratio est ista. Deus est primus motor caeli omnino immobilis, per se scilicet et per accidens: cum moveat motu sempiterno. Ergo non est corpus, neque virtus in corpore. – Probatur consequentia. Quia nullum corpus movet nisi moveatur: cum oporteat movens et motum esse simul. Similiter nulla virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur. – Ista ratio sumitur partim ex VII et partim ex VIII *Physicorum.*

Ad evidentiam huius rationis considerandum primo, quod ista propositio, *Nullum corpus movet localiter nisi moveatur,* intelligenda est hoc loco de motu pure locali, in quo unum corpus movetur ab alio non per impressionem alicuius formae quae sit principium formale motus, sed per solum moventis impulsum. Cum enim oporteat movens (scilicet immediatum) et motum esse simul, de quo VII *Phys.* * satis diximus, non potest mobile mutare locum nisi et movens locum mutet aut secundum totum aut secundum partem. Si enim, mobili transeunte de uno loco ad alium, movens non mutaret locum, iam movens non esset simul cum moto.

* *Quaestiones in octo libros Physic.*, VII, q. III.

Secundum hanc glossam solvitur instantia de generante gravia et levia, et de magnete ferrum trahente, et similibus:

quoniam ista movent imprimendo formam per quam moventur mobilia, non autem per solum impulsum et ab extrinseco. Movet enim generans gravia dando illis gravitatem, qua descendunt; et magnes movet ferrum imprimendo illi qualitatem qua ad ipsum movetur.

Notandum secundo, quod per *virtutem in corpore* intelligit Philosophus, et Sanctus Thomas, virtutem materialem ad corporis extensionem extensam. Talis enim, moto corpore, sive motu recto sive circulari, per accidens movetur. Non autem virtus quae esset indivisibiliter in corpore, per accidens moveretur si corpus circulare moveretur, ut superius * de mente Sancti Thomae est ostensum.

* Cap. XIII, Comment. n. XVI.

V. *Secunda ratio.* Deus est potentiae infinitae. Ergo non est virtus in corpore, neque etiam est corpus. – Consequentia probatur. Quia nulla virtus infinita est in magnitudine: quia non potest esse nec in infinita magnitudine, eo quod illa non detur, ut III *Phys.* et I *Cael.* probatur; nec in finita. Ergo etc. – Quod autem non possit esse in magnitudine finita, probatur: quia moveret in instanti; quod motui repugnat, ut probatur VI *Physicorum.* Probatur consequentia. Quia effectum quem facit potentia minor in maiori duratione, facit maior in minori; potentia autem infinita est maior omni potentia finita; ergo in minori duratione movebit quam quaecumque potentia finita. Non autem in minori tempore: quia tunc potentia infinita moveret in aequali tempore cum potentia finita, ut per Aristotelis deductionem, facta potentiae divisione, constat. Ergo in instanti.

Quod autem Deus sit infinitae potentiae, quod erat antecedens, probatur. Quia movet tempore infinito. Nulla autem potentia finita potest movere tempore infinito: quia, si sic ponatur, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in minori tempore, quanto enim aliquid est maioris potentiae, tanto maiori tempore motum continuare poterit; et sic sequeretur quod tempus finitum mensuraret tempus infinitum, ut deducitur dividendo corpus et potentiam eius in partes.

Ista ratio est manifeste Aristotelis, VIII *Physicorum* *.

* Cap. x, 2 sqq.; s. Th. l. 21.

VI. Contra hunc Aristotelis processum multas inducit Sanctus Thomas obiectiones et solvit *. *Prima obiectio* est Avicennae, ut a Commentatore, VIII *Phys.*, comment. 78, recitatur. Quia Aristoteles in sua demonstratione supponit corpus quod primum motum causat, divisibile esse. Hoc autem negari posset, et dici quod illud corpus non est divisibile: sicut etiam de corpore caelesti patet.

* Cf. n. IX, X, XII, XIV.

Respondet Sanctus Thomas (et est Averrois responsio) quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. Et si aliquid illius veritatem destruat, illud est impossibile. Sicut, si aliquid destrueret hanc conditionalem, *Si homo volat, habet alas,* esset impossibile. Non utitur ergo Aristoteles hoc antecedente tanquam vero, scilicet quod tale corpus sit divisibile: sed hac conditionali vera, *Si illud corpus dividatur, pars eius erit minoris potentiae quam totum.* Cuius quidem veritas, si ponatur primum movens esse corpus, tollitur. Ideo illud est impossibile.

2. Sed in hac responsione circa veritatem illius conditionalis dubitatur *, si eam ut Philosophus accipit intelligamus, comparando scilicet partem potentiae ad partem mobilis. Nam qualis est proportio totius ad totum, talis est proportio partis ad partem, et per consequens temporis ad tempus, ut patet VII *Physicor.*, text. 36 *. Ergo, quanto tempore totum movet totum, tanto pars movebit partem. Ergo non est maior potentia totius in comparatione ad totum motum quam potentia partis in comparatione ad partem mobilis.

* Cf. n. VII, VIII.

* Cap. V, 2; s. Th. l. 9.

Ad hanc obiectionem, quae videtur et contra Aristotelem esse et contra Sanctum Thomam, ab aliquibus respondetur quod illa propositio assumpta ab Aristotele, *Nulla potentia finita potest movere tempore infinito,* sic est intelligenda: scilicet quod nulla potentia habens durationem finitam potest movere mobile finitum in duratione tempore infinito. Sic autem accepta propositione probanda, patet quod pars potentiae durativae, quae scilicet minus durat, movet partem mobilis quantum ad eius durationem in minori tempore. Ex quibus habetur quod non potest tempus motus esse perpetuum, et movens et motum corruptibilia. Quod ergo adducitur VII *Physic.*, non est ad propositum: quia ibi intelligitur quantum ad intensionem; in hac autem ratione loquimur quantum ad extensionem durationis.

3. Sed quod ista responsio non sit ad mentem Aristotelis, arguitur. Eo modo accipitur in propositione de qua est sermo potentia finita, quo modo accipitur potentia infinita in conclusione per ipsam probanda, scilicet, *Potentia primi motoris est infinita:* quia termini in praemissis et conclusione sunt in eodem significato accipiendi. Sed in dicta conclusione accipitur potentia infinita non tantum duratione, sed intensive etiam et secundum vigorem. Ergo etiam in praemissis accipienda est potentia infinita secundum vigorem, non tantum secundum durationem. – Probatur minor ex processu Aristotelis. Nam probat primum motorem non esse in magnitudine, arguendo quia potentia infinita non potest esse in magnitudine, Deus autem est potentiae infinitae. Maiorem vero probat quantum ad magnitudinem finitam, quia, si virtus infinita esset in magnitudine finita, in non tempore moveret. Hoc autem non sequitur ex infinita duratione potentiae, sed ex infinitate vigoris. Ergo in illa propositione accipitur potentia infinita secundum vigorem, non autem secundum durationem tantum: nisi velimus Aristotelem aequivocasse, in maiori accipiendo potentiam infinitam secundum vigorem, in minori autem infinitam secundum durationem.

4. Sed contra hanc expositionem, antequam ad dubium respondeamus, ex Aristotelis processu XII *Metaph.* * oritur dubium. Nam, cum primae substantiae perfectionem ostendisset, textu 42 inquirit utrum ponendum sit unam dumtaxat huiusmodi substantiam esse, an plures. Textu vero 43 concludit oportere tot substantias esse huiusmodi quot lationes astrorum sunt, *propter praedictam causam:* quod exponens Sanctus Thomas inquit, *quia scilicet movent motu sempiterno, et per consequens virtute infinita.*

* S. Th. l. 7 sqq., Did. XI, VII, VIII.

Ex quibus duplex contra nostram interpretationem habetur ratio. Prima est, quia sunt plures substantiae eiusdem conditionis cum prima. Sed non possunt esse plures habentes potentiam infinitam secundum vigorem. Ergo et prima non est infinita secundum vigorem, sed tantum secundum durationem. Ergo male exponitur illa conclusio, *Primus motor est infinitae potentiae secundum vigorem.*

Secunda est, quia sunt tot quot lationes astrorum, propter assignatam causam de primo motore secundum Philosophum, *quia scilicet movent motu sempiterno et virtute per consequens infinita.* Sed non sunt plures infinitae potentiae secundum vigorem, sed tantum duratione infinitae. Ergo et causa assignata de primo motore quod non sit in magnitudine, quia scilicet est potentiae infinitae, intelligenda est de infinitate durationis, non autem de vigoris infinitate.

5. Ad huius evidentiam considerandum est quod, cum Philosophus ostenderit, XII *Metaph.* *, oportere esse unam substantiam omnino separatam et primam, conditiones quae primae illi substantiae attribuuntur inquantum prima est, aliis convenire non possunt, cum plures non sint primae: sicut quae homini conveniunt inquantum est homo, non conveniunt non hominibus. Cum ergo habere potentiam infinitam intensive conveniat primae substantiae inquantum est prima, sicut et esse optimum et nobilissimum, ut inferius * ostendetur; ideo aliis caelorum motoribus convenire idipsum non potest, cum primae substantiae rationem non habeant. Aliae autem conditiones, non convenientes illi ut prima est, possunt et aliis habentibus secum uniformitatem convenire.

* Loc. cit.

* Cf. c. XXVIII, XLI.

Cum ergo Philosophus inquit, *Utrum sit una talis substantia an plures,* non est sensus, *Utrum sit una quae habeat omnes conditiones superius de prima demonstratas, an sint plures tales:* quia certum est unam tantum esse primam. Sed, cum immediate concluserit esse primam substantiam sempiternam et immobilem, separatam a sensibilibus, non existentem in magnitudine, et impassibilem ac inalterabilem, inquirit an sit una tantum talis, scilicet *sempiterna, immobilis* et *impassibilis.* Id quod ex verbis

[* Lect. 9.] Sancti Thomae constare potest. In principio enim lectionis * inquit: *Postquam Philosophus ostendit perfectionem substantiae immaterialis, hic inquirit de unitate vel multitudine eius:* intellige, *substantiae immaterialis.*

Per hoc patet ad primam rationem responsio. Dicitur enim quod apud Philosophum sunt plures substantiae eiusdem conditionis cum prima quantum ad immaterialitatem, sempiternitatem et impassibilitatem, non autem quantum ad omnes conditiones.

Ad secundam dicitur quod, dum inquit Philosophus esse plures *propter praedictam causam,* non refert causam propter quam prima substantia non est in magnitudine, sed causam immediate dictam in textu 43, quia scilicet motum sempiternum a sempiterna substantia esse necesse est et secundum se immobili, et unum motum oportet ab uno motore esse. Unde quod inquit Sanctus Thomas, quod movent virtute infinita, intelligendum est, non secundum vigorem infinita, quod solum primae causae convenit, sed secundum durationem. Quia enim movent infinito tempore, virtutem motivam earum necesse est esse infinitae durationis, sive esse sempiternam, quod idem est. Ideo oportet et ipsas esse substantias duratione infinitas, sive sempiternas.

[* Num. vi, 2.] VII. Ad dubium ergo principale * redeundo, iuxta do-[* Lect. 21 (ad c. xi.] ctrinam Sancti Thomae VIII *Physic.* *, responderi potest, [* Cf. n. viii.] primo *, quod Aristoteles loquitur per comparationem ad aliquod signum in magnitudine. Sic enim maius tempus requiritur ad hoc ut totum mobile signum aliquod magnitudinis pertranseat, quam ut illud pertranseat eius pars. Obiectio autem procedit de toto et parte absolute sumptis, non autem in comparatione ad signum magnitudinis.

2. Sed contra istam responsionem instatur. Tum quia Aristoteles nullam mentionem de spatio facit, sed esse tantum tria inquit, scilicet *movens, quod movetur,* et *tempus.*

Tum quia, abscisa parte a toto, velocitas attendetur penes punctum medium partis et totius, non respectu puncti in spatio, sed totius spatii.

Tum quia Aristoteles loquitur tam in motu circulari quam in motu recto. In circulari autem motus non consideratur respectu determinati signi in spatio.

3. Ad horum evidentiam considerandum est quod, cum tempus motus dupliciter dividatur, secundum scilicet partes magnitudinis super quam fit motus, secundum quod totum mobile prius pertransit unam partem magnitudinis quam totam; et secundum partes mobilis, secundum quod aliquod signum magnitudinis prius pertransit una pars mobilis quam totum, et prius una pars quam alia: in VII *Phy-*[* Cap. v; s. Th. l. 9.] *sicorum* *, ut inquit Sanctus Thomas VIII eiusdem **, com-[** Lect. 21.]paratur tota potentia ad partem potentiae secundum quod tempus motus dividitur ad divisionem magnitudinis: est enim verum quod in quanto tempore totum mobile, a tota potentia motum, pertransit aliquam magnitudinem, in tanto pars mobilis, a parte potentiae mota, eandem magnitudinem pertransibit; qualis enim est proportio totius potentiae ad totum mobile, talis est proportio partis moventis ad partem mobilis, si partes moventis et mobilis proportionabiliter sumantur. In VIII autem *Physicorum* accipit Philosophus tempus secundum quod dividitur ad divisionem mobilis. Nam, si potentia constituatur ex decem [* VIII Physicor., tract. iv, c. 1.] partibus, ut inquit Albertus *, ex quibus habet ut in decem horis totum mobile moveat, in unaquaque hora videlicet unam partem mobilis faciendo signum aliquod pertransire, certum est quod una pars potentiae, existens in una parte moventis, faciet unam partem mobilis in una hora dictum signum pertransire. Et universaliter verum est, hoc modo tempus dividendo, quod maior potentia in maiori tempore movebit et minor in minori.

Ad primam ergo instantiam respondetur quod Philosophus enumeravit ea tantum quorum divisione ad suam rationem indigebat, scilicet movens, quod movetur, et tempus. Magnitudinis autem divisione non indigebat: cum motus acciperetur per comparationem ad determinatum eius signum. Ideo magnitudinem non enumeravit.

Ad secundam dicitur quod licet, parte abscisa a potentia, attendatur velocitas penes punctum medium partis et totius respectu spatii, si tempus ad divisionem spatii dividatur; si tamen dividatur tempus ad divisionem mobilis, velocitas attendetur respectu determinati signi in magnitudine.

Ad tertiam dicitur quod etiam in motu circulari pars in minori tempore pertransit aliquod signum magnitudinis, aut realis aut imaginariae, quam totum. Nam in inferioribus sphaeris aliqua pars orbis, puta corpus planetae, pertransit aliquod signum superioris orbis in minori tempore quam totus orbis; et suprema sphaera pertransit prius secundum partem, et in minori tempore, aliquod signum superioris orbis imaginati, quam secundum totum.

VIII. Secundo ad principale dubium responderi potest * [* Cf. n. praec., init.] quod Sanctus Thomas hoc loco non accipit partem moventis in ordine ad partem mobilis, ut Aristoteles accepit: sed comparando tantum ad motus durationem. Quanto enim virtus est maior, tanto magis potest suum motum suamque operationem continuare. Quod intelligendum est de virtute per se, non autem per accidens conveniente rei. Quanto enim ignis fuerit maior virtute, tanto magis calefactionem continuare potest, et sic de aliis. Ideo pars illius virtutis, tanquam minor virtus, minus poterit motum continuare. Ex quo apparet instantiam illam contra Sancti Thomae rationem nullo modo militare: cum illam propositionem non assumat quae impugnatur.

IX. *Secunda obiectio* quam Sanctus Thomas contra rationem Aristotelis inducit *, est ista. Posset enim aliquis [* Cf. n. vi, init.] dicere quod, quamvis corpus dividatur, aliqua tamen virtus esse potest in corpore quae non dividitur diviso corpore, sicut anima rationalis. Et sic ratio non concludit qua probatur nullam potentiam finitam posse infinito tempore movere: procedit enim ex hac suppositione, quod in parte corporis pars etiam potentiae sit.

Respondetur quod non per totum rationis principalis processum probatur Deum non esse coniunctum corpori ut anima rationalis humano corpori iuncta est, hoc enim alterius rationis est: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad corporis divisionem. Sic enim constat quod omnis talis virtus minor est in parte corporis quam in toto.

Considerandum autem, ad huius maiorem intelligentiam, quod formarum quibus aliquid operatur aliqua secundum se indivisibilis est et in subiecto indivisibiliter recipitur. Et hoc est quando tota est in toto tanquam in adaequato susceptivo, et tota etiam est in qualibet parte sui adaequati susceptivi: sicut anima intellectiva in humano corpore. Et talis non dividitur ad divisionem susceptivi: nam, si in qualibet parte est tota, non potest una eius pars in una parte susceptivi esse et alia in alia parte. – Aliqua vero, licet secundum se quidem indivisibilis sit, in subiecto tamen divisionem per accidens capit et extensionem: sicut albedo, sicut color, sicut frigus. Si enim ista ab omni subiecto separata essent, omni quantitativa divisione carerent: in subiecto autem non sic sunt quasi totum sit in toto et totum in qualibet parte, sed totum est in toto et pars in parte. Unde et ad subiecti divisionem et ipsa dividuntur. Tales dicuntur virtutes materiales. Et de numero talium virtutum materialium non esse Deum hac ratione probatur.

X. *Tertia obiectio* * est quia, si corporis cuiuslibet po- [* Cf. n. vi.] tentia finita est, et per potentiam finitam non potest aliquid infinito tempore durare, sequitur corpus caeleste corruptibile esse.

Ad hanc obiectionem primo Sanctus Thomas aliorum responsiones inducit, et eas reprobat; secundo, veram solutionem ponit *. [* Cf. n. xi.]

2. Respondent quidam, scilicet Alexander, ut inducit Commentator, VIII *Phys.*, comm. 79, de cuius opinione ibidem latius inquiritur a Sancto Thoma *, quod caeleste [* Lect. 21.] corpus secundum se quidem potest deficere, ab alio vero, quod infinitae est potentiae, suae durationis perpetuitatem acquirit. Cui responsioni Platonis verba in *Timaeo* *, quae [* Cit. in textu.] etiam a Simplicio, in I *Caeli* * adducuntur, favere videntur. [* Ad c. xii, 16 (Did.).]

Sed contra eam arguitur ratione Commentatoris, XII *Metaph.*, comm. 41. Nam impossibile est, apud Averroem, ut

quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem acquirat. Sequeretur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile.

3. Ideo secunda est ipsius Commentatoris responsio inquientis quod in caelo non est potentia ad esse, sed tantum ad *ubi*, secundum Philosophum, VIII *Metaph.*, text. 12. Ideo non est etiam in eo potentia ad non esse. Unde ratio non concludit, quae supponit in caelo potentiam ad esse inveniri.

Contra hanc responsionem arguit Sanctus Thomas quia, admisso quod in corpore caelesti non sit potentia passiva ad esse, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi. Unde I *Caeli* inquit Aristoteles, text. 20, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

4. Advertendum pro illa Commentatoris propositione, *Quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem acquirere non potest,* quod corruptibile et incorruptibile opposita sunt et genere distinguuntur, ut dicitur X *Metaph.* *, quando ab intrinseco et essentiali principio proveniunt. Et quia unum genus in alterum transmutari non potest, ideo quod est per naturam corruptibile, sive potens non esse, non potest incorruptibile essentialiter fieri. Sed quod aliquod secundum naturam corruptibile perpetuum per aliquod superadditum fiat, hoc inconveniens non est, ut inquit Sanctus Thomas, II *Sent.*, d. XIX, 2, ad 4, et *de Malo*, q. V, 5, ad 10: semper enim remanet secundum naturam corruptibile. Propositio ergo Commentatoris, si intelligatur ad hunc sensum, quod impossibile est ut quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem super essentialia principia fundatam acquirat, vera est. Si autem quod etiam per aliquid superadditum essentiae perpetuitatem acquirere non possit, falsa est.

* S. Th. I. 12; Did. IX, x, 1.

Advertendum etiam in ratione contra Commentatorem quod Sanctus Thomas non admittit tanquam illud verum putet, in caelo non esse potentiam ad esse, cum ipse teneat caelum ex materia et forma compositum esse, ut patet VIII *Phys.*, lect. 21, et ut fortassis inferius declarabitur *: sed tanquam in responsione Commentatoris pro vero assumptum. Cuius etiam veritas si concedatur, responsio difficultatem non evacuat.

* Cf. lib. III, c. XX, Comment.

Circa illud quod inquit Sanctus Thomas, quod *in corpore caelesti est quasi potentia activa, quae est virtus essendi,* notandum quod virtus essendi ad potentiam formae pertinet, non ad potentiam materiae, ut inquit Sanctus Thomas I *Caeli*, lect. 6. Forma enim secundum sui conditionem dat esse materiae, et diversae formae dant diversa esse. Unde aliquae dant esse corruptibile, aliquae vero incorruptibile; aliquae magis durativum, aliquae minus, loquendo de esse variabili. Huius autem aliam rationem quaerere non oportet nisi ipsam formae naturam, licet et conditio materiae concurrat: quae tamen propter naturam et conditionem formae talis sit necesse est, non autem e contra; materia enim propter formam est, non autem forma propter materiam. Quia ergo forma non est principium effectivum proprie, sed tamen ad activi principii causalitatem appropinquat, cum videamus omne agens per aliquam formam operari; ideo inquit Sanctus Thomas virtutem essendi esse *quasi activam potentiam,* non autem *simpliciter activam.*

XI. Secundo, suam ponit responsionem *. Et dicit duo. Primo quod, quia motus secundum sui rationem quantitatem habet et extensionem, ideo duratio eius infinita potentiam moventem infinitam requirit. – Secundo quod, licet corpus finitum in infinitum duret, non oportet tamen ut virtus essendi sit infinita in finito corpore: quia esse extensionem quantitatis non habet, praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut est caelum, et ideo non attingitur a tempore nisi per accidens. Non differt enim quod per virtutem essendi aliquid duret per instans, aut infinito tempore.

* Cf. n. X, init.

Ad huius responsionis evidentiam considerandum est quod, quanto virtus causae maior est et perfectior, tanto effectum sibi per se correspondentem maiorem perfectioremque facit; et e contra, quanto effectus per se perfectior est, tanto causam perfectiorem efficacioremque requirit: oportet enim causas effectibus proportionatas esse. Cum ergo motus sit per se effectus motivae virtutis, cui per se convenit extensio ac duratio successiva; atque idcirco, quanto fuerit motus maioris durationis, tanto secundum hanc durationis rationem perfectior existat: ideo maiorem virtutem in causa motiva motus qui fuerit maioris durationis exposcit; et, si fuerit duratione infinitus, infinitam virtutem requiret, alioquin perfectioni effectus per se causae perfectio non responderet. Idcirco bene inquit Sanctus Thomas durationem infinitam motus potentiam moventem infinitam requirere. – Loquitur autem de potentia movente quae est prima: non autem de potentia movente quae est proxima, et quasi instrumentum primae causae, ut VIII *Physicorum* * declarat.

* Lect. 21.

Sciendum etiam quod, cum tempus primo et per se sit mensura motus, sub tempore cadit unumquodque inquantum subest mutationi et variationi. Licet ergo nullum esse substantiale, ut sic, ex se sub tempore cadat, si tamen motui aut variationi coniungatur, tempore mensuretur necesse est: si autem invariabile sit, nullo modo sub tempore cadit. Inde sequitur quod maior virtus requiritur ad hoc ut aliquid maiori tempore in esse variabili duret: et si aliquid deberet in esse variabili infinito tempore durare, oporteret esse virtutem infinitam a qua haberet infinitam durationem, sicut et motus infinitus infinitam virtutem in movente primo requirit. Ad hoc autem ut aliquid infinito tempore duret in esse invariabili, non requiritur infinita potentia: cum illud esse non cadat sub tempore, et ideo infinitas temporis nihil faciat ad magnitudinem potentiae. Illud enim esse invariabile a forma rei dependet absolute, ex eo quod invariabiliter coniungitur potentiae; et non refert an per instans dumtaxat, vel tempore infinito duret, cum nullo modo mensuretur tempore, sed mensura permanente et indivisibili. Unde quod inquit Philosophus, *caelum habere virtutem ut sit semper,* non est intelligendum quasi ipsa virtus essendi directe et per se sit perpetuitatis causa: sed indirecte et consecutive, inquantum videlicet dat esse invariabile et ex consequenti non cadens sub tempore et corruptione, ex quo sequitur ut caelum semper sit postquam eam virtutem essendi habuit. Unde habet virtutem ut sit semper, negative: quia scilicet nullum sibi tempus determinat.

Advertendum quoque, cum inquit Sanctus Thomas quod *esse invariabile non attingitur a tempore nisi per accidens,* quod aliter convenit esse substantiali variabili attingi a tempore per accidens (nam et ipsum superius diximus sub tempore per accidens tantum cadere), et aliter esse invariabili. Nam *per accidens* quod attribuitur esse variabili, accipitur ut opponitur ei quod est *primo,* et est idem quod est *per aliud:* non convenit enim sibi mensurari tempore nisi quia variationi subest, variabilitas tamen sibi convenit per se, licet non primo. *Per accidens* autem quod esse invariabili convenit, accipitur ut opponitur ei quod est *per se:* attingi enim dicitur a tempore quia motui, qui per se primo tempore mensuratur, est coniunctum, licet motus nullam faciat in ipso esse variationem; sicut dicimus musicum calefieri per accidens quia coniungitur ei quod calefit, licet alteratio musicam non variet.

Ad dubium ergo responsio Sancti Thomae est quod per potentiam finitam non potest aliquid durare tempore infinito si illud, aut primo aut non primo sed tamen per se, tempore mensuretur, cuiusmodi est motus et esse variabile. Sed bene potest id quod habet esse invariabile, sicut est caelum, per potentiam finitam infinito tempore consecutive durare, eo quod omnino per accidens attingatur a tempore.

XII. *Quarta obiectio est* *, quia non videtur inconveniens quod movens qui movendo non alteratur, quamvis sit virtutis finitae, moveat infinito tempore. Nam, cum motus nihil consumat de potentia eius, poterit deinceps movere sicut prius: sicut virtus solis, quae finita est, infinito tempore potest secundum naturam in haec inferiora agere, quia in agendo eius virtus activa non minuitur.

* Cf. n. VI, init.

Ad hanc obiectionem respondet, primo, Sanctus Thomas; secundo, removet quoddam dubium. Respondet ergo

quod illa propositio, *Potentia finita non potest movere tempore infinito,* intelligenda est de potentia finita corporis finiti, et quod talis non potest de se tempore infinito movere. Cuius ratio est quia, cum corpus non moveat nisi motum, si contingat ipsum non moveri, continget etiam non movere. Quantum autem est ex se, omne corpus quod movetur potest non moveri: eo quod inter terminos motus, qui sunt oppositi, moveatur. Ideo ex se sibi non convenit ut perpetuo tempore moveatur. Et sic non convenit sibi ex se ut perpetuo tempore moveat. – Quod autem obiicitur de caelo: – dicitur quod corpus quod potest de se moveri et non moveri, movere et non movere, potest motus perpetuitatem ab alio habere, sed illud oportet esse incorporeum: propter quod oportet primum movens incorporeum esse. Et hoc modo sol potest perpetuo inferiora movere, non quidem ex se, sed virtute incorporeae substantiae.

Secundo, removet dubium quod fieri posset. Diceret enim aliquis quod id quod ex se potest moveri et non moveri, non potest ab alio acquirere motus perpetuitatem: sicut inquit Commentator id quod potest esse et non esse, non posse ab alio perpetuitatem essendi acquirere *. – Respondet autem quod non est eadem ratio de motu et de esse. Nam motus est quidam defluxus a movente in id quod movetur: idest, aliquid instabile, et successionem habens, ac in quodam fieri consistens. Esse autem est aliquid fixum et quietum in re: idest, totum simul existens, et non consistens in fieri. Ideo potest aliquod mobile ab alio perpetuitatem motus acquirere quam ex se non habet, secundum causae moventis influxum. Quod autem de se est in potentia ad non esse, non potest, secundum viam naturae, ab alio essendi perpetuitatem acquirere.

* Cf. supra, n. x.

XIII. Circa hanc responsionem duplex occurrit dubium. Primum est, quia motus caeli, secundum doctrinam Sancti Thomae *, non cessabit naturaliter, sed tantum virtute divina. Et secundum Aristotelem est naturaliter perpetuus. Ergo, quantum est ex se, non potest non moveri: quia si ex se et ex natura sua posset non moveri, posset naturaliter quiescere, et sic cessare a motu. Ergo falsa est illa propositio Sancti Thomae quod *corpus omne quod movetur, possibile est non moveri.*

* *De Pot.*, q. v, a. 5; IV *Sent.*, d. XLVIII, q. II, a. 2.

Secundum est quia, si corpus habens potentiam finitam potest ab aliquo acquirere perpetuitatem in moveri et ut moveat tempore perpetuo, ergo ad hoc ut aliquid moveat tempore infinito, non requiritur ut habeat potentiam infinitam, sed sufficit ut habeat finitam virtutem aeternam. Cuius oppositum assumit demonstratio Aristotelis. Et sic ex perpetuitate motus non demonstrabit primum motorem esse virtutis infinitae.

2. Ad evidentiam primi dubii considerandum quod motus caeli, ut inquit Sanctus Thomas, *Pot.*, q. v, 5, non sic est sibi naturalis quasi aliquam virtutem naturalem ei inhaerentem consequatur: sed quia in ipso est aptitudo et principium passivum ad talem motum. Ideo perpetuitas et permanentia motus caeli non est consideranda per comparationem ad aliquam eius virtutem et formam naturalem, sed per comparationem ad intelligentiam moventem, quaecumque sit illa. Ex quo sequitur quod, quantum est ex ipso caelo, in quo est aptitudo ad acquisitionem motus ab alio, in ipso etiam est aptitudo ad hoc ut non moveatur: quia, si movens extrinsecum cesset a movendo, ipsum caelum non movebitur. Et universaliter omne quod movetur, inquantum movetur, est in potentia ad moveri et non moveri, inquantum, si movens moveat, ipsum movetur, si autem non moveat, ipsum non movetur. Cum enim termini motus sint oppositi; et id quod movetur sit ad utrumque terminum in potentia: dum est sub uno termino, potest a movente ad alium terminum moveri, postmodum cessare a motu, si cessaverit movens movere.

Ad argumentum ergo, negatur consequentia. Quia, cum dicitur quod non cessabit naturaliter, intelligitur quod in ipso caelo non est aliqua naturalis virtus per quam ad quietem tendat, sicut est in gravibus gravitas, quae ad quietem in loco deorsum inclinat: sed, sicut ab extrinseca forma motum habet, ita ab illa quietem habebit, si aliquando quiescet. – Ad probationem, negatur consequentia. Licet enim ex se et ex natura quae est materia, possit non moveri, non tamen sequitur ut quiescat naturaliter, modo quo hic loquimur de naturali quiete, quae scilicet ex inclinatione formae naturalis procedit. – Quod autem inquit Aristoteles, motum caeli naturaliter esse perpetuum, non hoc ideo dicit quasi putet caeli motum a naturali eius forma procedere: sed quoniam existimavit intelligentiam moventem necessario movere. Huic autem non repugnat ipsum caelum, quantum est ex se, posse non moveri.

3. Ad evidentiam secundi dubii, notandum est ex doctrina Sancti Thomae VIII *Physic.* *, quod, cum tempus motus dupliciter dividi possit, scilicet secundum partes mobilis et secundum partes magnitudinis aut spatii, duplex infinitas motui potest convenire: scilicet secundum partes mobilis, et secundum partes magnitudinis super quam fit motus. Primum esset quando mobile secundum partes infinitas eiusdem quantitatis, non autem eiusdem proportionis, aliquod determinatum magnitudinis spatium pertransiret: quod sane esse non posset nisi mobile esset corpus infinitum. Secundum esset si unum corpus finitum infinitas partes eiusdem quantitatis pertransiret, vel idem spatium finitum infinities per replicationem. Prima infinitas motui per se convenit, utpote ex proprio subiecto: secunda vero per aliud, utpote ex extrinseco. – Sicut autem est infinitas per se conveniens motui, et infinitas quae sibi per aliud convenit, ita duplex est movens: quoddam scilicet quod ex se primo movet et ab alio non habet ut moveat, qualis est primus motor; quoddam vero quod non per se primo movet, sed ab alio habet ut moveat, scilicet secundario moventia. Et sic duplex esse causa infinitatis motus potest: scilicet primaria, quae per se primo et non per aliud motum infinitum causat; et secundaria, quae motus infiniti non per se primo, sed ex eo quod ab alio movetur, est causa. – Quia vero causae per se debet effectus per se correspondere, ut ex II *Phys.* * ab Aristotele docemur, quia non determinatur virtus causae ex ordine ad effectum per accidens, sed in ordine ad effectum per se; ideo illa causa quae est primo et per se, non in virtute alterius, infinitum motum causans, debet esse tantae virtutis ut possit motum per se infinitum causare; quod est dictu, ut possit infinitum corpus movere si daretur. Et quia haec virtutem requirit infinitam, ideo primam causam infinitatis motus, quae primo et per seipsam causat, virtutem habere infinitam oportet: non autem causam secundariam, quae non ex se primo, sed ab alio perpetuitatem movendi habet. Motus ergo perpetuitas, quae est infinitas eius per accidens, non arguit infinitam virtutem secundarii agentis: quia infinitas per accidens tantum potest etiam virtuti incorruptibili finitae, ex eo quod ab alio mota movet, convenire; sicut dictum est * quod sol ab alio habet ut perpetuo haec inferiora moveat.

* Cf. supra, n. VII, 3.

* Cap. III, 12; s. Th. l. 6. Cf. VIII, s. Th. l. 21.

* Num. XII.

Quod autem istud sit secundum mentem Aristotelis, ex propositionibus ab eo sumptis apparet. Ad probandum enim finitam potentiam non posse finitum infinito tempore movere, assumit quod *maius in maiori tempore movet et minus in minori:* quod habet veritatem dumtaxat ubi tempus motus ad divisionem mobilis dividitur, ut superius * ostendimus. Ex qua propositione concluditur quod *potentia finita non potest movere infinito tempore,* scilicet ex parte mobilis tempus infinitum accipiendo, si debet praemissis conclusio concordare; et ex consequenti quod *requiritur potentia infinita ad talem motum infinitum.* Et sic, cum ad primam causam infinitatis per accidens motus requiratur ut possit movere mobile infinitum, ut ostendimus, sequitur *oportere primam causam perpetuitatis motus infinitae virtutis esse.*

* Num. VII.

Ad dubium ergo, negatur consequentia de eo quod movet tanquam prima et per se causa infinitatis motus. Sed bene sequitur quod secundariam causam non oportet infinitam esse, quia virtutem perpetuandi motum ab alio habet et non ex se. Quod concedimus.

4. Sed contra istam determinationem occurrit dubium. Posito, per impossibile, quod nulla esset causa virtutis infinitae, sed esset aliqua intelligentia aeterna finitae virtutis,

illa posset motum perpetuum continuare: quia, ut inquit Sanctus Thomas VIII *Phys.* *, *ad hoc quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem, non requiritur ut habeat virtutem infinitam, sed sufficit si habeat virtutem immobilem finitam.* Ergo motus aeternus non arguit de necessitate potentiam infinitam in aliqua causa.

* Lect. 21.

Respondetur primo quod, illo casu posito, licet impossibilis sit, illa intelligentia causaret quidem motus perpetuitatem, ex eo quod virtus sua motiva perpetua esset et immobilis, non tamen causaret illam tanquam per se prima causa talis perpetuitatis: quia non ex ratione propriae virtutis, sed ex conditione sibi adiuncta, scilicet ex immobilitate et perpetuitate suae virtutis. Et tunc poneretur effectus absque sua prima et per se causa: quod est impossibile. Non est autem mirum si ex uno impossibili posito aliud sequitur impossibile. – Si autem arguatur: Illa esset prima causa, quia non haberet aliam priorem. Ergo esset primo et per se causa perpetuitatis: – negatur consequentia. Stat enim quod aliquid sit primum in aliquo ordine ex aliqua suppositione facta, et tamen non sit primo et per se causa alicuius effectus: sicut Adam est primus homo, et tamen non est primo et per se causa hominis inquantum homo est.

Responderi secundo potest quod, posito illo casu, talis intelligentia non causaret motum perpetuum: cum illum non habeat causare nisi ut ab intelligentia infinitae virtutis movetur. – Quod autem inquit Sanctus Thomas, quoniam ad aeternitatem motus per reiterationem sufficit ut habeat virtutem immobilem finitam: intelligitur, supposito primo motore infinito. Ideo, illo remoto, aut nullo modo moveret, aut certo et determinato tempore. – Si autem instetur, quia illa substantia semper maneret eadem; idem autem, manens idem, natum est semper facere idem: – dicitur eodem modo quod, loquendo de causa quae ex sua natura movet ut mota, idem manens idem natum est semper facere idem manente primae causae influentia: non autem illa remota.

* Cf. n. vi, init.

XIV. *Quinta obiectio est* *. Sicut ex infinita potentia si sit in magnitudine, sequitur quod moveat in non tempore, ita etiam si sit extra magnitudinem. Ergo ex hoc quod est impossibile potentiam in non tempore movere *, non sequitur tantum quod infinita potentia non sit in magnitudine, sed quod nulla potentia est infinita absolute.

* Cf. supra n. v.

2. Tripliciter ad hanc obiectionem respondet Sanctus Thomas *. Primo, secundum Commentatorem, VIII *Phys.*, comm. 79, quod potentia quae est extra magnitudinem non est finita aut infinita nisi aequivoce. Ideo ex eius infinitate non sequitur removeri finitam proportionem in aliis, in temporibus scilicet et motibus. Illa autem quae est in magnitudine est finita aut infinita secundum eandem rationem qua tempus et motus: quia eodem modo invenitur finitum et infinitum in magnitudine, motu et tempore, ut dicitur III *Phys.* et VI. Ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis.

* Cf. n. xv, xvi.

Adverte quod finitatem et infinitatem dicit Commentator aequivoce potentiae separatae et quantitatibus convenire, quia in ipsis non convenit secundum unam et eandem rationem. In quantitatibus enim dicitur finitum et infinitum secundum quandam extensionem, et secundum privationem finis quantitatis: in forma autem separata dicitur secundum perfectionem. Ideo, secundum ipsum, non sunt comparabilia potentia extra magnitudinem et potentia in magnitudine. Hanc Commentatoris responsionem Sanctus Thomas, licet hic non reprobet, VIII tamen *Phys.* * reprobat, ut in secunda responsione adducemus.

* Lect. 21.

XV. Secundo respondetur, de mente etiam Commentatoris, XII *Metaph.*, comm. 41, quod, cum duplicem motorem caelum habeat, proximum scilicet, qui est finitae virtutis, et remotum, qui est infinitae; a proximo habet motus finitam velocitatem, a remoto autem durationem infinitam. Propter hoc, si potentia quae est infinita sit extra magnitudinem, non sequitur quod moveat in instanti: quia potest movere corpus mediate. Si autem esset infinita potentia in magnitudine, moveret de necessitate in instanti: quia oportet quod corpus moveat immediate, cum corpus non moveat nisi ab alio motum.

Sensus huius responsionis est quod, cum virtus extra magnitudinem moveat mediante virtute quae est in magnitudine, eius actio ex virtute in magnitudine existente limitatur: virtus enim primae causae secundum conditionem et naturam causae secundae operatur; videmus enim quod sol mediante homine generat hominem, et mediante equo equum. Ideo, si virtus quae est in magnitudine est finita, et consequenter nata movere velocitate finita, virtus infinita quae est extra magnitudinem, mediante ipsa movens, non movebit velocitate infinita, sed finita et determinata. Virtus autem quae est in magnitudine, quia movet immediate ipsum corpus caeleste, alioquin illud corpora inferiora non moveret, cum corpus non moveat nisi motum, si fuerit infinita, necessario movebit in non tempore: quia non potest accipere limitationem ex causa secunda, cum non mediante alia causa, sed per seipsam immediate moveat.

2. Advertendum autem, quoniam Sanctus Thomas hanc responsionem meliorem prima reputat, licet et ipsam in VIII *Phys.* * insufficientem esse dicat, quod prima responsio contra Aristotelem est: cum ipse ponat potentiam quae infinito tempore movet, infinitam esse et extra magnitudinem; ex quo apparet infinitatem potentiae temporis infinitati comparabilem esse secundum proportionem causae et effectus, licet non secundum eandem rationem infinitum in illis inveniatur. – Falsum quoque est quod infinitas virtutis separatae non auferat proportionem durationis sui motus ad durationem motus existentis a virtute finita. Nam velocitas motus sequitur magnitudinem virtutis potentiae motivae quae sibi convenit per se, quae est magnitudo perfectionis: non autem quae convenit sibi per accidens, scilicet ad extensionem subiecti. Quanto enim perfectior est potentia, tanto est magis activa, non autem quanto magis extensa: intensus enim calor in parva quantitate magis calefacit quam remissus in magna.

* Vid. supra, n. xiv, fin. et loc. ibi cit.

Secunda autem responsio non tollit a potentia separata finitatem aut infinitatem comparabilem motui et tempori secundum aliquam proportionem causae et effectus. Neque removet a potentia infinita separata quod possit movere, quantum est ex se, in instanti. Secundum enim hanc responsionem, si moveret immediate, moveret in instanti necessario: sed quia movet mediate, potest in tempore movere. Motus autem caeli, secundum Commentatorem, a proximo movente habet finitatem velocitatis, quia est virtutis finitae. Propter hoc ergo secunda melior est quam prima.

3. Advertendum etiam quod Sanctus Thomas videtur velle Commentatorem aliter sensisse in XII *Metaph.* * de infinitate primi motoris quam senserit VIII *Physicorum* *. Nam XII *Metaphys.* concedit ipsum esse infinitum: VIII autem *Phys.* negat; sicut etiam negare videtur II *Caeli*, comm. 38, 39, 63 et 71, et III cap. *de Substantia Orbis*, loquendo de infinitate vigoris. – Si quis autem vellet tenere quod non sentit aliter, sed ubique tenuerit Deum non esse infiniti vigoris, posset dicere ad auctoritatem XII *Metaph.*, conformiter ad ea quae VIII *Phys.* dicuntur, quod non concedit Deum habere infinitam virtutem in vigore, sed habere quandam infinitatem aequivoce dictam cum infinitate virtutis existentis in materia, qua ad aeternitatem motus agit. Ideo, si talis virtus extra magnitudinem ponatur infinita suo modo, idest, non limitata neque finita ut ea quae sunt de genere quantitatis, non oportet quod moveat in non tempore: quia illa non est comparabilis infinitati velocitatis motus, cum sit alterius rationis a rebus quantis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moveret in instanti: quia haberet infinitatem comparabilem infinitae velocitati, eo quod esset quanta secundum eandem rationem cum tempore et motu. Secundum enim hanc virtutem, scilicet quae est in materia, consideranda est velocitas et tarditas motus: cuius signum est quod propter finitatem virtutis quae est in orbe veluti anima eius, velocitas motus est finita. – Si quis autem vellet tenere de mente Commentatoris esse quod Deus sit infiniti vigoris, posset ad dictum VIII *Phys.* dicere quod neque est finitus, neque infinitus infinitate ad quam sequatur motus in instanti: quia illa infinitas vigoris quae est extra magnitudinem, non est quantitativa, ut habeat comparari quantitati intensivae

* Cf. princip. huius parag.
* Cf. num. praeced., 2.

motus; licet extensivae, scilicet aeternae eius durationi, comparetur, eo quod et ipsa aeternitatem habeat et perpetuitatem. Aeternitas enim ad genus quantitatis non limitatur, cum in rebus non quantis inveniatur: intensio autem in rebus dumtaxat quantis inveniatur, cum ex subiecti materialis participatione dependeat. – Ad alia autem loca in quibus dicere videtur quod nulla est virtus infinita secundum vigorem, dici posset quod loquitur de virtutibus coniunctis quae dicuntur animae orbium, non autem de virtute a materia separata.

* Cf. n. xiv, 2. XVI. Tertio *, melius adhuc respondetur, et dicitur quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et per voluntatem movens: quae autem est in magnitudine non est intellectus, quia intellectus non est virtus in corpore; unde movet non per intellectum et voluntatem, sed per necessitatem naturae. Propter hoc illa quae est extra magnitudinem movet, non secundum proprietatem suae virtutis, sed secundum exigentiam mobilis. Ideo non sequitur quod moveat in instanti. Illa autem quae est in magnitudine, tanquam videlicet virtus materialis ad extensionem subiecti extensa, ut superius * exposuimus, movet secundum proprietatem suae naturae et virtutis: sicut et corpus movet secundum proprietatem conditionemque suae quantitatis. Ideo sequitur quod moveat in instanti. – Huius responsionis explanationem habes VIII *Physicorum* * a Sancto Thoma.

* Num. ix.

* Lect. 21.

2. Veruntamen, ad maiorem intelligentiam eorum quae hic et ibi dicuntur, considerandum est quod prima causa perpetuitatis motus, si infinita ponatur secundum virtutem, sive in magnitudine ponatur sive extra magnitudinem, quantum est ex conditione potentiae, poterit movere in instanti. Sicut enim nulli potentiae finitae proportionatur in vigore, ita, quantum est ex se, causare potest motum nulli motui finito in velocitate proportionatum. Unde non differunt infinita potentia in magnitudine et extra magnitudinem quantum ad hoc quod est posse movere in instanti quantum est ex sufficientia potentiae; nec quantum ad hoc quod est non posse movere in instanti propter repugnantiam mobilis; hoc enim utrique potentiae est commune. Sed differunt quantum ad exercitium huius potentiae et quantum ad movere actu. Quia si ponatur extra magnitudinem, non movebit secundum totum suum posse et secundum naturae conditionem, sed secundum quod congruit naturae mobilis et fini a tali substantia praeconcepto; et quia natura mobilis non patitur, neque finis intentus exigit ut motus sit in instanti, ideo non movebit in instanti, sed in tempore. Si autem ponatur in magnitudine, movebit secundum conditionem suae naturae tanquam forma materialis, et secundum totum suum posse. Ideo necessario movebit in instanti. Unde Philosophus non facit hanc conditionalem, *Si potentia infinita sit in magnitudine, poterit movere in instanti:* sed hanc, *Si sit in magnitudine, movebit in instanti.*

3. Est autem melior haec responsio quam secunda, quia illa non salvabat quare, potentia infinita existente extra magnitudinem, non sequitur ut moveat in instanti. Quod enim dicebatur hoc esse quia velocitatem habet motus a movente proximo, illud autem est virtutis finitae, non satisfacit. Quia sicut proximum agens non potest movere in instanti sua virtute, ita non potest movere tempore infinito: sed utrumque potest primum agens ex se. Quaeretur enim, cum movere tempore perpetuo conveniat sibi per virtutem primi moventis, quod sibi ex propria virtute convenire non potest, quare etiam non convenit sibi in virtute primi agentis in instanti movere: cum utrumque in virtute primi moventis contineatur. Et sic non assignatur ratio sufficienter quare motus caeli sit finitae velocitatis, existente potentia infinita extra magnitudinem, quia videlicet proximum movens est finitae virtutis: nam et eadem ratione deberet esse finitae durationis. – Tertia autem responsio sufficienter salvat quare potentia infinita extra magnitudinem non moveat in instanti, sed bene potentia infinita in magnitudine, ut apparuit.

4. Sed occurrit dubium. Quia potentia et virtus materialis non semper agit secundum naturae conditionem et secundum totum suum posse absolute, sed secundum posse in comparatione ad subiecti dispositionem. Nam calor ignis non semper calefacit secundum quod absolute posset calefacere, sed secundum quod subiectum dispositum est ad hoc ut calefiat. Ideo idem calor aliquid magis, aliquid minus calefacit. Ergo, quia potentia infinita sit in magnitudine et sit materialis, non sequitur quod moveat secundum totum suum posse, sed secundum mobilis dispositionem. Nullum autem mobile est dispositum ut moveatur in instanti. Ergo non sequitur quod in instanti moveat, sed in tempore.

Respondetur quod aliter est de potentia materiali finita, et aliter de infinita. Quia potentiae finitae potest aliquid resistere secundum aliquam proportionem: non autem infinitae, cum nihil finitum habeat proportionem ad infinitum. Inde fit ut potentia materialis finita aliquando impediatur ne agat secundum totum suum posse absolute propter indispositionem subiecti potentiae resistentem: infinita autem propter subiecti indispositionem impediri non potest quin secundum totum suum posse agat, cum nulla resistentia finita ad infinitam virtutem habeat proportionem. Si enim esset ignis infiniti caloris, calefaceret secundum totum suum posse, et a nulla indispositione subiecti impediri posset. Ista ergo conditionalis est vera et necessaria, *Si infinita potentia esset in magnitudine, et per consequens materialis, moveret in instanti,* dato quod mobile non sit secundum se ad instantaneum motum dispositum respectu virtutis finitae. Nec illa propositio, *Virtus materialis non semper agit secundum totum suum posse, sed secundum dispositionem subiecti,* est vera de virtute infinita: sed bene vera est de virtute finita, ut probatur.

XVII. Advertendum autem quod, praeter responsionem hic datam, aliam tangit Sanctus Thomas VIII *Phys.* *, et Prima, q. xxv, a. 2, ad 3: scilicet quod ratio diversitatis inter potentiam infinitam immaterialem et materialem, quoad movere in non tempore, est quia movens extra magnitudinem non est univocum agens, sed superioris ordinis. Ideo non oportet ut magnitudo sit totius effectus sui susceptiva. Unde, cum sibi duplex effectus conveniat quantum est ex virtutis efficacia, scilicet aeternitas motus et motus instantaneus, non oportet ut magnitudo utriusque effectus sit receptiva, ita quod tota eius virtus in motu corporis manifestetur. Ideo, quamvis corpus sit susceptivum motus aeterni a substantia immateriali infinita, non oportet tamen ut sit susceptivum motus in non tempore. – Movens autem corporeum, movendo aliud corpus localiter, est agens univocum: inquantum non movet nisi localiter, et ipsum moveatur. Ideo nihil prohibet in magnitudine effectum virtuti in magnitudine existenti proportionatum recipi. Et propterea, si fuerit infinita, effectus sibi proportionatus, scilicet motus in non tempore, in mobili recipietur. Quod cum sit impossibile, sequitur ut impossibile sit virtutem infinitam in magnitudine esse. * Lect. 21.

XVIII. *Tertia ratio ad principale propositum* * est ista. Motus primus est continuus et regularis. Ergo movens primum non est corpus. – Probatur consequentia. Quia motus continuus et regularis non potest esse a movente corporeo, eo quod moveat tale movens attrahendo vel expellendo: in talibus autem motibus quod movetur non semper est in eadem dispositione ad movens, sed quandoque propinquius, quandoque remotius. – Ista ratio habet fundamentum ex VIII *Physicorum,* ubi probatur primum motum esse continuum et regularem. * Cf. n. iv.

Advertendum quod illa propositio, *Nullus motus a movente corporeo potest esse continuus et regularis,* vera est si motus sit a movente corporeo tanquam a primo et principali movente: non autem si sit ab ipso tanquam ab instrumento. Motus enim quo inferiores orbes moventur motu diurno est continuus et regularis, licet sit a primo mobili: quia non est ab ipso tanquam a principali movente, sed tanquam ab instrumento intelligentiae moventis.

2. Sed occurrit dubium circa hanc rationem: quia uti videtur falso fundamento. Non enim movens locale movet semper attrahendo vel expellendo, sed etiam impellendo. Unde Philosophus, VII *Phys.* *, motus alios locales quibus * Cap. ii; s. Th. l. 3.

aliquid movetur ab alio, reducit non ad attractionem et expulsionem, sed ad tractum et pulsum, quod est genus expulsionis et impulsionis. – Nec etiam videtur verum in attractione quod mobile aliquando propinquius, aliquando remotius sit a movente: *trahens enim nunquam separatur ab eo quod trahitur,* ut dicitur VII *Physicorum* *.

* Loc. cit.

Responderi potest, quantum mihi ad praesens occurrit, quod ista ratio supponit primum movens suum locum non mutare ad motum eius quod ab ipso movetur: cum ostensum sit ipsum esse immobile *. Constat autem non movere tale movens aliud corpus nisi per expulsionem aut attractionem, dum quod movetur aut facit a se distare, aut facit distans ad se appropinquare, aut secundum totum aut secundum partem. Utroque autem modo contingit quod movetur aliquando propinquius moventi esse, aliquando remotius.

* Cap. XIII.

Cum autem instatur, quia trahens nunquam separatur a tracto: – dicitur primo quod, supposito quod trahens non moveatur, falsum est quod nunquam separetur a tracto, immo coniunguntur tantum in fine, ut patet cum magnes attrahit ferrum: non enim alio modo trahere potest corpus quod non movetur quam magnes ferrum trahat, scilicet per impressionem alicuius formae propter quam tractum movetur ad trahens. Quod autem inquit Aristoteles, quod *trahens nunquam separatur a tracto,* intelligitur de eo quod trahit per motum localem tantum, non autem per impressionem alicuius formae. Unde alio modo hic accipitur tractio, et alio modo VII *Physicorum.*

Dicitur secundo quod, licet trahens nunquam separetur a tracto omnino, quin scilicet ei quod trahitur sit coniunctum aut secundum totum quod trahitur aut secundum partem, non oportet tamen semper ipsum coniungi secundum totum, sed sufficit ut secundum partem coniungatur. Et sic accideret si movens extrinsecum corporis caelestis esset corpus existens in determinato situ, puta in oriente. Nam, expellendo a se unam partem, cui immediate coniungitur, per hemisphaerium superius, traheret ad se aliam partem, quae ab occidente movetur ad orientem, per hemisphaerium inferius; et sic coniungeretur ei quod trahitur, non secundum partem quae trahitur, sed secundum partem quae expellitur.

XIX. *Quarta ratio* *. Finis primi motus non potest esse corpus aut virtus in corpore. Sed Deus est finis primi motus. Ergo neque est corpus neque virtus in corpore. – Maior probatur. Quia finem motus perpetui oportet semper esse et omnibus modis in actu: eo quod motus qui est ad finem exeuntem de potentia in actum, non sit perpetuus; cum cesset quando ad actum perventum fuerit. Nullum autem corpus aut virtus in corpore est huiusmodi: cum moveatur aut per se aut per accidens. – Minor vero probatur. Quia finis primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. – Ista ratio etiam ex VIII *Physicorum* * habet fundamentum, ubi ostenditur virtutem in corpore moveri aut per se aut per accidens.

* Cf. n. IV.

* Cf. c. VI; s. Th. I. 13.

2. Sed circa hanc rationem occurrit dubium: quia non videtur differentia inter finem qui de potentia in actum exit, et finem qui est semper in actu, respectu motus. Est enim universaliter verum quod, habito fine, cessat motus: habita enim sanitate quae educitur de potentia in actum, cessat sanatio; et habito loco deorsum, qui est finis actu praeexistens, cessat motus gravis deorsum. Et sic sequetur, si est aliquis finis primi motus, quod nullo modo poterit esse perpetuus.

Respondetur quod illa propositio, *Habito fine cessat motus,* non est vera de omni fine, ut habetur IV *Sent.*, d. XLVIII, q. II, a. 2, ad penultimam rationem in oppositum: sed habet veritatem tantum de fine qui sequitur motum; talis enim comparatur ad motum sicut terminus ad viam. De fine autem qui concomitatur motum, non habet veritatem. Finis autem motus caelestis est assimilatio ad Deum in causalitate, tanquam videlicet finis intrinsecus: finis enim extrinsecus, de quo in hac ratione est sermo, est ipse Deus. Haec autem assimilatio ad Deum concomitatur ipsum motum. Ideo non cessat motus caeli habito isto fine: immo perpetuo movetur caelum propter hunc finem habitum manutenendum. Conservatur autem motus uniformis perpetuus propter immobilitatem ipsius Dei. Ex quo provenit quod caelum per suum motum uniformem semper illi assimiletur in causando.

XX. Quia autem rationes supra positae procedunt supposita motus aeternitate, cuius oppositum fides tenet, posset aliquis credere ipsas rationes inefficaces esse. Ideo Sanctus Thomas ostendit eas propter hoc suam efficaciam non amittere. Etsi enim fides teneat motum caeli aliquando cessaturum, non tamen ponit futurum hoc aut propter motoris impotentiam, aut propter mobilis corruptionem, quia utroque modo accideret motus ille per temporis diuturnitatem lentescere, ut in istis inferioribus apparet: sed ex voluntate Dei ipsum cessaturum credit. Ideo Aristotelis rationes fundantur super possibili in natura. Quo posito, efficacissimae sunt: licet nos oppositum esse de facto teneamus.

Confirmatur postremo conclusio Sacrae Scripturae auctoritatibus: scilicet *Ioan.* IV, *Spiritus est Deus;* item I *Tim.* ult., *Regi saeculorum* etc.; item *Rom.* I, *Invisibilia* etc.

XXI. Quantum ad tertium *, triplex errorum genus excluditur: scilicet Physicorum, qui omnes, excepto Anaxagora, posuerunt Deum esse corpus; gentilium ponentium elementa mundi et eorum virtutes esse deos; Iudaeorum atque aliorum haereticorum, videlicet Tertulliani et Vadianorum sive Anthropomorphitarum et aliorum qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon Manichaeorum ponentium Deum esse quandam infinitam lucis substantiam. Quorum omnium errorum occasio fuit quod de divinis cogitantes ad imaginationem, per quam non potest nisi corporis similitudo capi, recurrebant. – Notandum quod *Anthropomorphita* vocabulum graecum est, compositum ab *anthropos,* quod *hominem* significat, et *morphe,* quod est *figura.* Sic enim illi dicti sunt quia Deum humana figura describebant.

* Cf. init. Comment.

CAPITULUM VIGESIMUM PRIMUM

QUOD DEUS EST SUA ESSENTIA

Ex praemissis autem haberi potest quod Deus est sua essentia, quidditas seu natura.

In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis

b 3 Si... essentia *hom supra marginem* G. aliquid non esset] aliquid non sit EWY, esse alicuius non *sit* (*est* Z) NZ*b*. 4 oportet] oporteret sG. 6 essentia] esse αGcd.

significatur per modum partis, ut *humanitas* in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem *. Deus igitur est sua essentia.

* Cap. xviii.

Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res *. Sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur *. Nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. Est igitur ipse sua essentia.

* *Metaphys.*, IV, viii, 4; s. Th. V, l. 10.

* Cap. xxiii.

Amplius. Formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates, aut homo, aut animal, sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod Socrates, vel homo, sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est *. Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: *Deus est sua essentia.*

* Cap. xvii.

Praeterea. Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, ut ostensum est *. Deus igitur est sua essentia.

* Cap. xiii.

Item. Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, *humanitas*. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra * ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

* Cap. xvi.

---

7 rei *post* sunt α, *ante* definitione *b*. 10 accidentia *om* α. ostendetur *Ita* P; infra ostendetur sGN, ostensum est *ceteri*. 22 hic ignis aut ignis *Ita* BHXZsGWY; hic vel ignis aut ignis CDFpGWY, hic vel ignis E, hic ignis aut ille ignis *b*, hic vel ille ignis aut ignis P*c*.

3 per] secundum EGWYP*c*. 8 individuata] licet etiam quidditas generis *addunt* CFpYsGW, licet quidditas materiae generis (cum *om*) E; *addita non sunt nisi initium homoeoteleuti* 4 licet etiam quidditas... 8 individuata, *quod transcriptor autographi per errorem rescribere incoeperat.* cum non sit in aliqua materia *om* BHP*c*, in *om* CFX. 9 ostensum est] ostendetur P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam exclusit Sanctus Thomas a Deo compositionem quantitativam, nunc vult compositionem suppositi et naturae excludere *.

* Cf. Comment. cap. xx, init.

Et ponit hanc conclusionem: *Deus est sua essentia, seu quidditas aut natura.*

Pro cuius declaratione sciendum quod hoc nomen *Deus* aliter a philosophis accipitur, et aliter a theologis. Quia enim philosophi trinitatem divinarum Personarum non cognoverunt, sed in divina natura unum dumtaxat suppositum posuerunt, ideo nomine Dei significant *habens divinam naturam, et unum illud suppositum quod secundum ipsos in divina natura subsistit:* sicut nomine *solis* significant quod naturam solis habet et quod in natura solis subsistit. Apud theologos vero, qui divinarum Personarum trinitatem ponunt, nomine Dei significatur *habens naturam divinam indistincte,* non autem significatur determinatum suppositum illius naturae: sicut et nomine *hominis* significatur habens humanitatem indistincte. Et quia nondum de trinitate Personarum determinavit Sanctus Thomas, ideo, philosophorum admissa positione, ostendit suppositum illud deitatis ab ipsa deitate non differre. Et arguit sic.

I. *Primo* *. Si Deus non esset sua essentia, esset in ipso aliqua compositio. Sed huius oppositum ostensum est superius. Ergo etc. – Probatur consequentia dupliciter. Primo, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Nam si non est in ipso compositio, ergo non est in ipso aliquid ab essentia distinctum. Ergo est sua essentia. – Confirmatur, secundo. Quia in compositis significatur essentia per modum partis. Ergo signum est quod, ubi est aliquid praeter essentiam, ibi est compositio: alioquin non significaretur per modum partis.

* Cf. n. ii, iii, ix, x.

2. Sed occurrit dubium circa istud signum. Si enim, quia essentia significatur per modum partis, arguitur quod ibi sit compositio, ergo et in Deo compositio erit: quia eius essentia per modum partis significatur; est enim *deitas* qua Deus est Deus, sicut humanitas qua homo est homo.

Ad huius evidentiam considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Quolib.* II, q. ii, a. 2, ad 1 *, quod, cum triplex sit suppositum in entibus, scilicet *increatum,* quod est Deus, *creatum immateriale,* quae sunt intelligentiae, et *creatum materiale,* quae sunt substantiae compositae ex materia et forma, tripliciter in eis se habet suppositum ad naturam. Nam *suppositum creatum materiale* tria includit in re: scilicet essentiam; principia individuantia, quae essentiam limitant ut sit *haec* et distincta, sicut hanc quantitatem, hanc figuram, etc.; et accidentia, quae nihil faciunt ad individuationem naturae, ut albedo, scientia et huiusmodi. – *Suppositum vero immateriale* duo tantum includit: scilicet essentiam; et aliqua praeter essentiam, quae nihil faciunt ad individuationem naturae, ut esse et alia quaedam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod individuativum: cum ipsa natura de se sit *haec* et individua. – *Suppositum autem divinum* nihil aliud in re dicit quam essentiam: cum neque ibi sint principia individuantia, eo quod deitas de se sit *haec* et indivisibilis; neque ibi alia accidentia sint extrinseca a natura individuata, cum nihil sit accidens in Deo.

* Al. *Quol.* II, a. 4, ad 1.

Ex hoc sequitur quod, quantum est ex parte rei, divina essentia in supposito divino nullo modo rationem partis habere potest: cum per rationem formalem suppositi divini ex parte rei nihil ab eius essentia realiter distinctum importetur, nec in re alicui coniungatur accidenti. – In supposito autem immateriali creato aliquo modo habet partis rationem: inquantum suppositum in re et ipsam et accidentia in ipsa existentia includit. Non tamen simpliciter est suppositi pars: quoniam illa accidentia, ex eo quod naturam non individuant, non sunt de intrinseca ratione formali suppositi. – In materiali autem supposito simpliciter rationem partis habet: eo quod sit pars formalis rationis eius. Suppositum enim materiale in sua ratione formali intrinsece et ipsam essentiam et principia individuantia includit: non quidem tanquam substantiam Sortis constituentia, cum substantia ex accidentibus non constituatur; sed tanquam essentiam limitantia ad hoc ut sit *haec* et individua, sicut per suppositum importatur.

Ex hoc ulterius sequitur quod modus significandi per modum partis in essentia creata tam materiali quam immateriali habet aliquod fundamentum in re, et non se tenet tantum ex parte nominis significantis, sed etiam ex parte

rei significatae. In essentia autem divina nullum habet fundamentum in re, nec se tenet ex parte rei significatae, sed tantum ex parte nominis significantis. Nam quia in creaturis materialibus formae non subsistunt sed tantum composita, ideo nomina quae imponuntur ad significandum formas simplices, tenent modum significandi per modum partis, licet res aliqua significata nullo modo rationem partis habeat: sicut est de nomine *deitatis*.

3. Sed occurrit circa hoc dubium. Quando enim unum plura includit quorum unum se habet ut recipiens, alterum vero ut receptum, id quod habet rationem recipientis habet rationem materiae, quod autem habet rationem recepti habet rationem formae: materiae enim est recipere, et formae recipi. Sed si suppositum materiale intrinsece includit essentiam et accidentia et individuantia, ipsa essentia est recipiens, accidentia vero recepta. Ergo essentia se habebit ut pars materialis, non autem ut pars formalis. Cuius oppositum est dictum. – Probatur minor. Quia accidentia recipiuntur in substantia, non autem substantia in accidentibus.

Ad huius evidentiam, considerandum quod non sic dicimus suppositum includere essentiam et accidentia individuantia quasi essentiae prius constitutae in esse specifico adveniant accidentia ipsam individuantia et trahentia ad esse suppositale, ut ratio videtur supponere: sed imaginamur prius materiam disponi et limitari per quantitatem et alia accidentia ipsam individuantia; deinde uniri materiae sic dispositae formam secundum ultimam suam perfectionem; ex quibus unitis resultat essentia individuata. Unde accidentia individuantia, cum sint dispositiones se tenentes ex parte materiae, reducuntur ad genus causae materialis: et per consequens essentia ad illa formaliter comparatur.

Ad argumentum ergo, negatur minor. – Ad probationem, negatur consequentia. Licet enim accidentia ista recipiantur in substantia, non tamen, ut materiae dispositiones sunt, recipiuntur in hac substantia quae est essentia speciei: sed, cum forma materialis det esse corporeum et esse hoc, puta equi, intelliguntur in materia recipi ut est actuata per formam secundum esse corporeum tantum, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse per huiusmodi accidentia disponitur. Ista enim accidentia praeintelliguntur in materia, secundum viam generationis, ultimo gradui, quem dat forma substantialis. Sed de iis latior erit sermo inferius, capite LXXI *. [* Lib. II.]

4. Ad argumentum ergo principale * dicitur quod ex eo quod in rebus compositis essentia significatur per modum partis modo se tenente ex parte rei significatae et in ipsa fundamentum habente, arguit Sanctus Thomas in re compositionem esse: non autem ex modo significandi nullum habente fundamentum in re, sed se tenente tantum ex parte nominis significantis, sicut accidit in modo significandi divinam essentiam. Ideo non sequitur in Deo aliquam compositionem esse. [* Num. 2 huius parag.]

II. *Secundo*. In Deo nulla sunt accidentia: ut ostensum est superius *, ubi ostensum est nihil in Deo esse praeter naturam, et nullam in ipso compositionem, nullamque potentiam esse *. Ergo est sua essentia. – Probatur consequentia. Quia si non esset sua essentia, in ipso aliquid esset praeter quidditatem, quae per definitionem significatur. Sola autem accidentia sunt quae in definitione non cadunt. [* Vid. text.] [* Capp. XVI-XIX.]

Advertendum quod Sanctus Thomas hic de definitione essentiae et naturae specificae loquitur secundum quod principia tantum essentialia explicat: de hac enim verum est quod omne quod non cadit in tali definitione est accidens, et quod nihil extraneum ab essentia in tali definitione cadit. Accidentia autem individuantia diximus in praecedenti ratione * in rei individuae et subsistentis definitione cadere, non veluti essentialia principia, sed veluti determinationes quasdam et limitationes essentiae. Ideo sequitur, ubi res non est sua quidditas, quod est in ea aliquid praeter essentiam quod pars essentiae non est. Et per consequens in ipso aliquod accidens est: quia quod in definitione tanquam pars essentiae non cadit, accidens sit necesse est. [* Num. praec.]

III. *Tertio*. Formae quae de subsistentibus aut in universali aut in particulari non praedicantur, in seipsis individuatae non subsistunt. Sed divina essentia per se singulariter existit in seipsa individua. Ergo de re praedicatur. Ergo vera est ista: *Deus est deitas*. Nam de tali praedicatione hic est sermo in qua dicitur, *Hoc est hoc*.

Antecedens per inductionem ostenditur. *Albedo* enim, quia non subsistit sed per subiectum individuatur, ideo de Sorte aut homine non praedicatur, ut dicatur, *Sortes* aut *homo est albedo*. Similiter formae particulares, quia in propriis materiis individuantur, non praedicantur de re: non enim dicimus quod *hic ignis sit sua forma*. Ipsae quoque rerum quidditates individuantur secundum materiam signatam huius vel illius individui, licet formam et materiam in communi includant: ideo non dicimus quod *Sortes* aut *homo sit humanitas*. Forma ergo quae de re non praedicatur, non per se subsistit: – tanquam videlicet ex se individua: quod dico propter animam intellectivam; ipsa enim per se quidem subsistit, sed ex seipsa individua non est.

Notandum hic quod in omni praedicatione importatur unitas praedicati cum subiecto, sed aliter cum praedicatur concretum, et aliter cum praedicatur abstractum. Cum enim concretum praedicatur, quantum est ex concreti modo, significatur unitas simpliciter cum *habente formam*, cum *forma* autem unitas secundum quid. Cum autem praedicatur abstractum, significatur simpliciter unitas inter subiectum et formam praedicati. Nam cum dico, *Sortes est albus*, significatur Sortem unum simpliciter esse cum habente albedinem; cum albedine autem unitas per accidens, quae est inter subiectum et accidens. Sed cum dicitur, *Sortes est albedo*, significatur unitas simpliciter inter Sortem et albedinem. Propter hoc, ubi non sunt simpliciter idem suppositum et natura nomine abstracto importata, non praedicatur essentia de supposito. Ubi autem sunt simpliciter idem, est vera praedicatio unius de altero.

IV. Circa illam propositionem, *Essentiae generum et specierum individuantur secundum materiam signatam huius vel illius individui*, sciendum quod quidam Thomistarum per *materiam signatam* intelligunt *ipsam materiam ita huius quantitatis capacem quod non illius:* capacitatem autem istam dicunt non esse aliquid ab ipsa materia realiter distinctum *. Unde materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum, sed capacitatem huius quantitatis, quae capacitas ab ipsa tantum ratione distinguitur. Imaginantur enim isti quod agens particulare appropriat materiam ad hanc formam particularem: ita quod in primo instanti generationis Sortis primo ordine naturae fit particulare compositum, deinde naturali ordine sequuntur omnia accidentia; in illo autem priori naturae quo compositum particulare generationem primo et per se terminat, materia quae est pars intrinseca Sortis ita est appropriata ipsi Sorti quod non est capax alterius quantitatis quam illius quam sibi Sortes determinat. Et materia sic appropriata dicitur materia signata. [* Cf. Caiet. in *de Ente et Essentia* s.Th., c.II, *Quoad quartum* (Papiae 1498).]

Sed, licet haec opinio doctissimi viri sit, non tamen mihi videtur ad mentem Sancti Thomae accedere. Nam, si materia signata nihil aliud est quam materia appropriata Sorti et ita capax quantitatis Sortis quod non alterius, quaero: – In illo priori secundum naturam in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in materia per quam ad hanc animam Sortis approprietur, aut nulla. Si est aliqua forma, sive substantialis sive accidentalis, ergo materia appropriata et signata non dicit solum materiam primam, sed materiam cum forma per quam dicitur appropriata et signata. – Si nulla: contra, – Nulla potentia accipit limitationem et appropriationem nisi per aliquem actum quem suscipit, ut habetur ex Sancto Thoma I[a] Parte, q. VII, a. 1. Sed prima materia est simpliciter potentia. Ergo non accipit determinationem et appropriationem nisi per aliquam formam: quia actus et formae est determinare et limitare. Si ergo debeat materia signata esse ad hoc ut per ipsam forma ex tali signatione individuetur, necesse est ut in ipsa sit aliquis actus a materia realiter distinctus. Non ergo materia signata dicit tantum ipsam materiam

primam per exclusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctae, sed materiam cum aliqua forma limitante.

Propter quod alia opinio mihi magis ad mentem Sancti Thomae esse videtur, quae tenet per materiam signatam intelligi *materiam sub quantitate:* ita quod ad individuationem et materia et quantitas concurrit. Materia quidem, inquantum individuum est incommunicabile per exclusionem communicationis illius qua universale communicatur particulari: nam quia materia primum subiectum est, in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, ut sic, nulli inferiori communicari potest. Quantitas autem concurrit inquantum individuum distinctum est a quolibet alio individuo eiusdem speciei distinctione quantitativa et materiali. Unde, sicut duo conveniunt individuo, scilicet incommunicabilitas et distinctio, ita materia signata, quae principium individuationis est, duo includit, ipsam scilicet materiam incommunicabilem, et quantitatem, ad quam primo materialis distinctio pertinet; ita quod nec materia sola individuat nec sola quantitas, sed materia quantitate signata et limitata est illa quae individuat, ratione materiae dans incommunicabilitatem, ratione vero determinationis suae per quantitatem numeraliter distinguens.

Quod autem ista sit mens Sancti Thomae apparet ex III^a P., q. LXXVII, a. 2; item ex Quarto, d. XII, q. 1, a. 1 *, ubi ponit, cum duo sint de ratione individui, scilicet incommunicabilitas et distinctio materialis ab aliis, unius horum principium esse materiam, alterius vero quantitatem; et sic totale individuationis principium esse *materiam signatam,* idest, materiam sub quantitate (quae *signum* eius dicitur, eo quod per ipsam sensibilis fiat et determinata ad hic et nunc), ut dicitur in tractatu *de Principio Individuationis* *.

* Qu^a 3, ad 3.

* Opusc. XXIX (ed. Piana).

V. Huic expositioni non obstant rationes primae opinionis. Arguit enim sic. Primo. Idem est principium distinctionis individui a specie, et ab altero individuo eiusdem speciei: sicut universaliter verum est quod, quandocumque aliquod commune dividitur in plures partes subiectivas, per idem differunt inferiora inter se et a superiori, sicut de speciebus alicuius generis patet. Sed materia non quanta, sed sic appropriata ut diximus, est principium intrinsece distinctivum individui a specie, ut vult Sanctus Thomas in tractatu *de Principio Individuationis.* Ergo non materia quanta, sed materia sic appropriata est principium distinctionis unius ab alio.

Secundo. *Hoc modo unumquodque habet unitatem quo habet esse,* ut dicitur Prima, q. LXXVI, a. 2, ad 2. Sed Sortes non est Sortes formaliter quantitate, sed sua substantia. Ergo nec unus numero nec distinctus numero quantitate formaliter. Ergo quantitas non est principium individuationis quantum ad distinctionem.

2. Respondetur autem ad primum dupliciter. Primo, quod maior est falsa de distinctione materiali et individuali: quidquid sit de formali et specifica. Per materiam enim hanc distinguitur individuum a specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabile, natura autem communicabilis est: sed per quantitatem materialiter ab alio individuo distinguitur.

Secundo, quod minor etiam est falsa. Non enim per solam materiam distinguitur individuum a specie, sed per materiam signatam sub quantitate: per hanc enim habet individuum quod sit ad hic et nunc determinatum, in quo a specie distinguitur, quae ab hic et nunc abstrahit. Nec oppositum huius inquit Sanctus Thomas in illo tractatu: immo id quod de mente eius hic dicitur, ibi manifestum diligenter considerantibus erit.

3. Ad secundum dicitur primo quod, si haec ratio concluderet, probaretur per ipsam unitatem transcendentem esse idem cum unitate numerali, ut voluit Avicenna *: quod ab Averroe et Sancto Thoma, IV *Metaph.*, comm. 3 *, reprobatur. Sic enim argueretur. Unumquodque hoc modo habet unitatem numeralem quo habet esse. Sed Sortes entitate sua est ens. Ergo est unus numero sua entitate. Ergo unitas numeralis est idem quod eius essentia. Et sic unitas numeralis et transcendens erunt idem: unitas enim transcendens, apud Sanctum Thomam *, dicit *essentiam rei cum individuatione.*

* *Metaph.*, Tr. III, c. 2, 3.

* S. Th. l. 2 (Did. III, 11, 5).

* I *Sent.*, d. XIX, q. IV, a. 1, ad 2; *de Pot.*, q. IX, a. 7.

Dicitur secundo, quod duplex unitas convenit Sorti: una scilicet transcendens; et alia de genere quantitatis, secundum quam aliis quantis connumeratur, et per quam est hoc signatum et demonstratum. Si ergo loquamur de esse rei absolute, propositio Sancti Thomae habet veritatem de unitate sibi correspondente absolute, quae est unitas transcendens: sic enim verum est quod *unumquodque quo modo habet esse, habet etiam unitatem transcendentem;* quia sicut aliquid concurrit ad esse alicuius, ita et ad talem eius unitatem. Et ad hunc sensum locutus est Sanctus Thomas in loco allegato: ibi enim de anima intellectiva loquitur, quam constat esse unam non quantitative, si praecise sumatur, sed transcendenter tantum, cum unitas quantitativa non conveniat nisi rebus materialibus, ut vult Sanctus Thomas *Pot.* q. IX, a. 7; unde vult quod, quia anima non dependet a corpore secundum esse, licet habeat esse in corpore ut in Secundo huius declarabitur *, ideo nec a corpore secundum suam unitatem dependet. – Si vero loquamur de esse quanto, dicta propositio habet veritatem de unitate sibi proportionata, quae est unitas de genere quantitatis: licet non sit a Sancto Thoma ad hunc sensum ibidem posita. Quo modo enim unumquodque habet esse quantum, eodem modo habet unitatem de genere quantitatis. Et quia nihil habet esse quantum nisi per quantitatem formaliter, ideo unumquodque per quantitatem est formaliter unum unitate quantitativa. De hac autem unitate loquimur cum dicimus naturam per quantitatem formaliter et individuari et habere distinctionem materialem ab alio. Inquit enim Sanctus Thomas quantitatem ideo concurrere ad individuationem quia per ipsam individuum est hoc signatum et demonstratum, ab omnibus aliis eiusdem speciei materialiter et numeraliter distinctum *.

* Cap. LXVIII.

* *De Princip. Individ.*

Ad argumentum ergo dicitur quod, si maior intelligatur, ut Sanctus Thomas accipit, de esse absolute et de unitate transcendente, conceditur totum argumentum: quia non dicimus quantitatem esse principium formale quo Sortes est unus transcendenter; licet sit causa sine qua non est distinctus a Platone transcendenter in eadem specie; non enim humanitas Sortis est haec humanitas nisi per hanc materiam, materia autem non est haec materia distincta ab illa nisi sit sub quantitate hac. – Si autem sumatur maior ut diximus, et procedatur ad unitatem numeralem, negatur argumentum. Quia, ut patet, committitur fallacia *aequivocationis:* in praemissis enim sumitur unitas transcendens, et in conclusione unitas de genere quantitatis. – Si autem sumatur illa maior in secundo sensu, negatur etiam argumentum. Quia minor non recte subsumitur. Deberet enim esse, *Sed Sortes non est quantus quantitate formaliter.* Quod constat falsum esse.

Quamvis autem Scotus, in II *Sent.*, d. III, q. VI, a Sancto Thoma de principio individuationis dissentiat, quia tamen ab aliis haec quaestio plenissime est discussa *, ideo haec satis sint.

* Cf. Caiet., loc. cit., *Quoad secundum.*

VI. Unum dumtaxat dubium occurrit. Secundum enim doctrinam Sancti Thomae, forma substantialis advenit in primo instanti sui esse materiae nudae; et prius secundum naturam forma actuat materiam quam illi accidentia insint. In illo ergo priori in quo forma unitur materiae, constituitur individuum, et tamen ibi non est quantitas, sed sola materia. Ergo sola materia est individuationis principium, et ad eam quantitas non concurrit.

Dicitur ad hoc primo, quod nullum instans est in re in quo forma materialis uniatur materiae absque quantitate: eo quod haec forma non uniatur nisi huic materiae ab alia parte materiae distinctae; materia autem non sit haec et distincta ab alia materia nisi per quantitatem, ut inquit Sanctus Thomas, *super Boet. Trin.*, q. IV, a. 2 *, et est de mente Aristotelis, I *Physicorum* *. Ideo nunquam est individuum in natura quod non sit incommunicabile et distinctum, determinatumque ad hic et nunc, et sic habeat et materiam et quantitatem.

* Al. lect. 1, q. II, a. 2.

* Cf. Ferrariens., *Quaestt. in octo libr. Phys.*, lib. I, qu. IV (ad c. II, t. 18, Did. n. 13).

Dicitur secundo quod, licet ita sit in re, quia tamen intellectus ea quae simul sunt natus est separatim intelligere; et omnia accidentia praesupponunt secundum naturam formam esse in materia in genere causae formalis,

licet in genere causae materialis et dispositivae de aliquibus sit e contrario in ordine ad aliquem gradum formae, ut in Secundo huius declarabitur *: posset alicui videri quod prius intelligamus formam in materia esse, constituique compositum, quam illi insint accidentia; et tunc in illo priori considerationis nostrae intelligatur esse individuum quantum ad principalem individui conditionem, scilicet incommunicabilitatem, non autem quantum ad distinctionem et signationem ad hic et nunc. Sed fortassis etiam hoc non est verum. Quia non potest intelligi formam esse in materia constituereque hoc suppositum, nisi in materia quantitas praeintelligatur, per quam efficitur haec et distincta ab alia materiae parte: non enim fit forma *haec* nisi quia in hac materia recipitur; materia autem non est haec nisi ex aliquo actu ipsam limitante et distinguente. Si ergo argumentum sumat in aliquo instanti extra intellectum formam esse in materia in quo non sit etiam quantitas, assumptum illud falsum est. Si autem sit sermo de instanti priori secundum nostram considerationem, falsum est quod in illo priori constitui intelligatur individuum, saltem quantum ad distinctionem numeralem ab alio individuo.

* Ad cap. LVIII.

VII. Circa illam propositionem, *Quidditas generis vel speciei includit formam et materiam in communi,* dubitatur: quia videtur illis adversari quae statim diximus. Si enim materia communis datur, quomodo individuum a materia tanquam ab incommunicabili habet incommunicabilitatem?

Ad huius evidentiam, considerandum est quod materia dupliciter considerari potest: uno modo, secundum se absolute, hoc est, secundum suam entitatem, qua distinguitur a forma; alio modo, secundum quod ad formam, ex qua eius ratio sumitur, habitudinem habet. Primo modo, communis non est, sed una et indivisibilis; non quidem ad modum puncti, sed per negationem omnis actus distinctivi; et est ultimum subiectum in quod omnia materialia resolvuntur. Et sic est incommunicabilis communicatione qua superius suo inferiori communicatur. – Secundo autem modo, potest esse communis secundum rationem, secundum scilicet quod cum habitudine ad formam in communi consideratam concipitur; particularis vero secundum quod ad particularem formam habitudinem habet; ita quod communitas rationis eius non convenit ei nisi ex forma ad quam habitudinem habet.

Dicitur ergo ad dubium quod datur materia communis secundum rationem, inquantum ad communem formam comparatur, puta ossis aut carnis. Et talis ponitur in definitione generum et specierum materialium tanquam pars essentiae: licet Commentator, VII *Metaph.*, comm. 21 et 34, videatur velle quod non ponatur in definitione tanquam essentiae pars, sed tanquam *essentiam deferens.* Hoc autem non contrariatur ei quod diximus, ipsam scilicet esse incommunicabilem: quia ibi loquebamur de materia secundum se et secundum suam entitatem considerata, quae rationem communis non habet, sed unius et indivisibilis.

VIII. Sed adhuc remanet dubium. Non enim maior videtur communitas esse, secundum ea quae hic dicuntur, in genere aut specie quam in materia. Nam entitas generis et differentiae, secundum esse quod extra intellectum in uno habet individuo, incommunicabilis et indivisibilis est; in intellectu autem est communis, per differentias aut formales aut materiales contrahibilis et divisibilis. Ergo, si materia in intellectu secundum rationem communis est, divisibilis per quantitatem; extra intellectum vero indivisibilis est in uno singulari indivisione superioris in inferiora: non minus communis est ad hanc et illam materiam quam genus et species ad sua inferiora.

Respondetur primo, quod alia est communitas rationis materiae; et alia communitas rationis generis et speciei. Rationi enim communi generis et speciei respondet in re communis natura: non quidem quae in uno singulari communis sit, sed quae ex se nata est a principiis limitantibus per intellectum segregari et universaliter concipi. Communi autem rationi et conceptui materiae non respondet una communis natura materiae in pluribus materiis existens et ab illis per intellectum secundum se abstrahibilis: sed materiae ab extrinseco tantum convenit ut universaliter concipiatur, ex eo scilicet quod in ordine ad communem formam concipitur.

Dicitur secundo, quod materia non solum est indivisibilis secundum esse quod in uno habet individuo, quod etiam generibus et speciebus convenit; sed etiam secundum suam naturam et entitatem indivisibilis est et una numero, ut dicitur I *Phys.* *, non potestque in plura inferiora dividi. Quamvis enim in plures partes per quantitatem dividatur, ista tamen non est divisio superioris in inferiora, sed cuiusdam potius totius quantitativi et extensi in suas partes: per quantitatem enim et divisionem habet et extensionem.

* Cf. c. VII, 16; s. Th. l. 13.

IX. *Quarto* *. Nullo modo aliquid potest esse causa Dei. Ergo Deus est sua essentia. – Probatur consequentia. Quia ubi res non est sua essentia, ipsa essentia se habet ad rem aliquo modo ut causa.

* Cf. *Tertio*, supra, n. III.

Adverte quod essentia, ubi a supposito distinguitur, respectu eius habet rationem causae formalis, a qua habet quod sit tale: ut ab humanitate Sortes habet quod sit homo. Veruntamen, quia non sic distinguitur a supposito quasi entitas omnino ab entitate suppositi distincta, sed quia suppositum ipsam dicit et aliquid supra eam addit; quae autem simpliciter causa est et absolute, omnino a suo causato distinguitur: ideo non dixit ipsam simpliciter causam esse, sed quod *se habet aliquo modo ad ipsum sicut causa.*

X. *Ultimo.* In Deo nulla est potentialitas. Ergo est sua essentia. – Probatur consequentia. Quia quod non est sua essentia, se habet ad eam, secundum aliquid sui, sicut potentia ad actum.

Sed videtur quod magis e contrario sit: scilicet quod essentia in tali supposito se habeat sicut materia, non sicut actus. Quia ea quae addit suppositum supra essentiam, ipsam essentiam limitant et contrahunt ac determinant. Actus autem est determinare, et materiae determinari.

Dicitur quod et materia per formam, et forma per materiam limitatur: sunt enim *sibi invicem causae,* ut dicitur II *Phys.* * Unde formae est potentiam limitare et determinare, materiae autem est determinare et limitare actum. Materia ergo signata, quae est principium individuationis, et ipsa accidentia quae addit individuum supra essentiam, cum se teneant ex parte materiae tanquam ipsam signantia, non limitant essentiam per modum quo actus potentiam limitat et contrahit, sed modo quo materia limitat contrahitque formae amplitudinem: ideo enim essentia est haec, quia in tali materia recipitur. Propterea non sequitur ipsam habere materiae et potentiae rationem, sed actus et formae.

* Cap. III, 4; s. Th. l. 5.

CAPITULUM VIGESIMUM SECUNDUM

QUOD IN DEO IDEM EST ESSE ET ESSENTIA

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

* Cap. XIII. Ostensum est enim supra * aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. Et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se necesse esse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. Non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. – Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. Et sic redit idem quod prius.

Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse. Ergo Deus est suum esse.

Amplius. Si esse Dei non est sua essentia; non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est *: oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. (* Cap. XVIII.) Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam: aut per aliquid aliud. Si primo modo; essentia autem est secundum illud esse: sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile: – nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. Hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. – Si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; Deus autem est prima causa non habens causam, ut supra * demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei. Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit. (* Cap. XIII.)

Amplius. *Esse* actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum *. (* Cap. XVI.) Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est *. (* Cap. XVIII.) Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per

---

2 ulterius *om* GNWZ, *supra ras.* E. 7 est] inest Z. alicui quidditati] alicuius quidditatis *b*, alicui quidditati coniunctum P*c*. 9 existere] existens BZpN, existeret CsN, existent F. 10 affine] a fine αZsW*bcd*. 12 conveniet] convenit EGWYZ*b*. 13 necesse] esse *addunt* NZP*d*. per] quod per α*c*. 16 alia] ea α. 35 esse est] est esse *d*, est P.

3 coniungantur] coniunguntur EP*c*. 13 esse *om* α. 22 conveniat] esse conveniat NYP*c*. 31 ex eo] ex hoc αP*c*. 32 convenit actus aliquis diversum] (aliquis P*d*) convenit actus aliquid diversum HP*c*, convenit aliquis actus diversus NZ. 36 se] sese P*d*. 40 illud *om* ZP*c*.

participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius *. Dei igitur essentia est suum esse.

* Cap. xiii.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus: qui cum quaereret a Domino, *Exod.* III[13,14], dicens: *Si dixerint ad me filii Israel, Quod nomen eius? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos,* ostendens suum proprium nomen esse Qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

Hanc etiam veritatem Catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro *de Trin.* *: *Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.* Boetius etiam dicit, in libro *de Trin.* *, quod *divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.*

* Lib. VII, 11.

* Cap. II.

---

2 quod *pr. loco*] quo ZP. 8 Quod] Quid BFH, Quod est XZbPc.

Commentaria Ferrariensis

Exclusa a Deo compositione suppositi et naturae, consequenter excludit ab eodem Sanctus Thomas compositionem ex esse et essentia *, ostenditque *in Deo esse actualis existentiae et essentiam idem esse.*

* Cf. Comment. cap. xx, init.

Pro cuius conclusionis declaratione, sciendum est quod esse et actualitas existendi nihil aliud est quam illud quod per hoc verbum *est* significatur cum dicimus, *Hoc est.* Et in creaturis quidem, secundum Sancti Thomae doctrinam *, a quidditate realiter distinguitur: propter quod de Adam verum est dicere quod *est homo,* non autem verum est dicere quod *sit.* In Deo autem idem est actualitas existendi et deitas; et idem secundum rem significatur cum dicitur, *Deus est Deus,* et cum dicitur, *Deus est.*

* Cf. *de Ente et Essentia.*

I. Quod autem ita sit, multis rationibus probat Sanctus Thomas. Et *primo,* supponitur quod Deus sit per se necesse esse. Tunc sic. Esse quod est necesse, si coniungitur quidditati quae ab ipso sit distincta, aut illi quidditati repugnat, sicut per se existere repugnat albedini: aut ei consonum est et affine, sicut albedini in subiecto esse. Primum dari non potest: quia illi quidditati non convenit, sicut neque albedini per se existere. – Si secundum detur, aut dependet ab essentia esse; aut utrumque ab eadem causa; aut essentia ab esse. Non prima duo: quia est contra rationem *necesse esse* quod ab alio dependeat. Non etiam tertium: quia tunc quidditas illa accidentaliter rei conveniret, quia quod sequitur esse rei, est illi accidentale; et sic non esset sua quidditas. Ergo in Deo quidditas est suum esse.

Si dicatur quod primum est aliquo modo verum, nec repugnat ei quod est necesse esse: quia esse illud dependet ab essentia non absolute, ut omnino non sit nisi illa esset, sed quantum ad coniungi ei; ipsum enim esse per se necesse est, sed ipsum coniungi quidditati non est per se necesse, – contra: Aut illud esse potest intelligi sine illa quidditate, aut non. Si primum, ergo illa essentia ad ipsum esse accidentaliter se habet. Sed id quod est necesse esse, est illud esse. Ergo sequitur quod illa essentia etiam accidentaliter se habet ad id quod est necesse esse. Ergo non erit eius quidditas, sed aliqua ipso posterior. – Si secundum, illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam. Et sic idem quod prius.

2. Adverte circa illam propositionem, *Quidditati albedinis repugnat per se existere,* quod illa repugnantia non est logica, scilicet ex ipsis terminis resultans: sed est repugnantia in ordine ad agens naturale. Repugnat enim quidditati albedinis quod ab agente creato per se existere habeat, et sic naturaliter subsistat. Non repugnat autem sibi quod a Deo creetur per se existens: ut tenet Sanctus Thomas in multis locis, praecipue *Quolib.* VII, q. iv, a. 3 *.

* Al. *Quol.* VII, a. 10.

3. Circa illam disiunctivam, *Aut illud esse potest intelligi sine illa essentia, aut non potest intelligi sine illa,* advertendum quod non accipitur ibi *esse intelligi sine essentia* quantum ad primam operationem intellectus, sed quantum ad secundam. Et est sensus: Aut potest intelligi (scilicet vere) quod non sit illi essentiae tale esse coniunctum, aut non potest intelligi non esse illi coniunctum. Horum quodcumque detur, non tollitur vis rationis, ut est deductum.

Circa hanc autem impugnationem dubitatur: quia videtur assumi quod debet probari. Assumitur enim quod *id quod est necesse esse est illud esse.* Hoc autem qui dicit essentiam Dei, aut ipsius necesse esse, ab esse eius distingui, illam propositionem negaret, sicut negat Dei essentiam esse ipsum esse.

Respondetur quod, si ponatur aliquid quod sit per se necesse esse, oportet quod illud sit suum esse, ex nominis ratione. Est enim per se necesse esse quod a seipso de necessitate est et a nullo alio. Si autem esse suum ab ipso distingueretur, oporteret ut illud ab alio haberet, quia nihil sibi ipsi est causa essendi: et sic non esset per se necesse esse. Unde, quantumcumque aliquis dicat quidditatem Dei ab ipso esse distingui, si admittit Deum per se necesse esse, nisi terminorum rationem ignoret, oportet ut concedat ipsum esse suum esse. Et ideo non assumitur quod debet probari, sed ex ipsa nominis ratione ostenditur esse verum.

II. *Secundo.* Deus est per se necesse esse. Ergo est suum esse. Patet consequentia: quia quod non est suum esse, non est per se necesse esse; cum unumquodque sit per suum esse. Si Deus est suum esse, ergo et sua quidditas est ipsum esse: quia, ut ostensum est *, Deus est sua quidditas. Ergo etc.

* Cap. praec.

Advertendum quod et per suum esse dicitur res esse, et per suam formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse tanquam per principium et causam formalem ipsius actualitatis essendi, ubi esse a re distinguitur. Per ipsum autem esse dicitur esse tanquam per ultimam actualitatem essendi, quae nullum alium expectat actum. Et sic intelligitur propositio Sancti Thomae, *Unumquodque est per suum esse.*

III. *Tertio.* Supponitur, si esse a quidditate in Deo distinguitur, quod eius pars esse non possit, cum Deus sit simplex. Tunc arguitur. Deus est prima causa nullam habens causam. Ergo in ipso essentia et esse sunt idem. – Probatur consequentia. Quia omne quod non est de essentia rei, convenit sibi per aliquam causam. Ergo, si esse distingueretur ab essentia, conveniret sibi per aliquam causam. Non autem per ipsam essentiam, aut per aliquid quod sit de essentia: quia, cum essentia sit per illud esse, aliquid sibi ipsi causa essendi esset; quod est impossibile secundum esse substantiale, quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum. Ergo conveniret sibi per aliquam aliam causam. Ergo Deus erit causatus. Et sic non erit prima causa.

Circa illam propositionem, *Prius est secundum intellectum causam esse quam effectum,* advertendum quod causa non semper duratione suum effectum praecedit, sed bene ordine naturae. Potest enim causa et effectus duratione simul esse, si effectus non producatur per motum, ut inferius * ostendetur: sed tamen effectus secundum naturam ipsam causam esse praesupponit, loquendo de causa effectiva. Et ex consequenti, si intellectu concipiatur aliquid ab altero esse, prius concipitur ipsam causam esse quam effectum, tanquam esse effectus praesupponat esse causae. Cum ergo hic dicitur, *Prius est secundum intellectum*

* Lib. II, c. xxxviii.

causam esse quam effectum, non sic est intelligendum quasi illa prioritas sit tantum ab intellectu concipiente et nullum habeat in re fundamentum: sed quia ab intellectu est complementum illius prioritatis, fundamentum tamen est ex parte rei, si ibi sit vere causa et causatum.

IV. *Quarto.* In Deo nulla est potentia, sed est actus purus. Ergo quidditas eius ab esse non distinguitur. – Probatur consequentia. Quia ubicumque distinguuntur, comparatur esse ad essentiam sicut actus ad potentiam. Omne enim cui actus ab eo distinctus coniungitur, se habet ad ipsum ut potentia ad actum. Esse autem est actus.

Advertendum quod essentia simplex et omni materia carens est proprium susceptivum esse. Et licet in se et absolute actus quidam sit, ad esse tamen a se distinctum comparatur sicut potentia ad actum: eo quod *esse sit actualitas omnis formae et naturae,* ut dicitur Prima, q. III, a. 4; nulla enim natura complete et ultimate est ens actu nisi sub esse actualis existentiae sit. Quod autem actum suscipit, potentiae rationem habet ad illum actum comparatum.

V. *Quinto.* Deus non est compositus. Ergo sua essentia est suum esse. – Probatur consequentia. Quia si essentia ab esse distingueretur, Deus non posset existere nisi pluribus concurrentibus, scilicet esse et essentia. Quod autem non potest existere nisi pluribus concurrentibus, compositum est.

Sciendum hic quod dupliciter dicitur aliquid compositum esse, ut habetur ex doctrina Sancti Thomae *Quol.* II, a. 3 *: uno modo, quia eius essentia ex plurium unione resultat; alio modo, quia ipsum alteri coniungitur sicut potentia actui; quo in sensu dicitur illud componi, non *ex aliis,* sed *ex se et alio.* Quod ergo non potest esse nisi pluribus concurrentibus, est compositum, non quidem de necessitate primo modo, nisi illa integrarent eius essentiam; sed aut primo aut secundo modo.

* Ad 1 (al. *Quol.* II, q. II, a. 3, ad 1).

VI. *Sexto.* Si distinguitur in Deo quidditas ab esse, Deus non est per essentiam suam, sed per participationem ipsius esse. Ergo non est primum ens. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur secunda consequentia. Quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. – Primam vero consequentiam non probat Sanctus Thomas, sed relinquit eam tanquam notam ex terminis. Unumquodque enim existit per ipsum esse. Ubi ergo essentia non est esse, sequitur ut illud per essentiam suam non existat. Et quia esse tale per essentiam, et esse tale per participationem, opponuntur, ideo ex hoc quod aliquid non existit per essentiam, sequitur quod per participationem existat.

Sed notandum est, ex iis quae habentur a sancto Doctore I *Metaph.*, l. 10 *, et *Quolib.* II, q. II **, et *super Boet. de Hebd.* *, quod esse tale *per essentiam* dupliciter accipi potest. Uno modo, quia hoc quod de ipso praedicatur est de eius essentia: sicut homo est animal per essentiam quia *animal* est de essentia hominis. Et per oppositum dicitur aliquid tale *per participationem* quia quod ipsi attribuitur de ipsius essentia non est: sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem. Et tunc participare aliquid nihil aliud est quam habere illud ut suae essentiae et naturae additum. – Secundo modo accipitur *per essentiam* esse tale pro eo quod est esse totaliter essentiam eius quod de ipso dicitur, et non habere aliquid aliud per quod determinetur. Per oppositum vero, *per participationem* esse tale est non esse totaliter rei essentiam quae praedicatur, sed habere aliquid aliud adiunctum. Hoc modo dicimus hominem esse animal rationale per essentiam, esse vero animal per participationem: quia, etsi totam animalis essentiam habeat, habet tamen ipsam limitatam per *rationale,* ut inquit Sanctus Thomas in libro de *Hebdomadibus.*

* Ad cap. VI.
** Art. 3.
* Lect. 1, 2.

Isti autem duo modi sic se habent quod e contrario se inferunt. Nam *per essentiam* secundo modo infert *per essentiam* primo modo. Quod enim alicui secundum totam essentiam convenit et totaliter, oportet ut sit eius essentia vel de eius essentia: quia, si reciperetur in ipso tanquam additum essentiae, per essentiam eius limitaretur ad aliquem particularem essendi modum; omnis enim actus in alio receptus aliquam limitationem accipit in recipiente. – *Per participationem* autem secundo modo non infert primum participationis modum: immo potest esse per essentiam primo modo quod taliter est per participationem; sicut homo est animal per participationem secundo modo, est autem animal per essentiam primo modo. Sed primus participationis modus infert secundum. Quod enim habet aliquid tanquam essentiae suae additum, non est totaliter eius essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum eius modum: sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem secundum aliquem modum albedinis habet.

In ratione ergo ista infertur Deum existere per participationem utroque modo ex eo quod ponitur essentia eius ab esse distingui. Hoc enim dato, sequitur quod non existit per essentiam primo modo, idest per aliquid quod sit de essentia eius aut sit ipsa essentia. Et per consequens sequitur ut sit per participationem, idest per aliquid additum essentiae. – Ex quo ulterius habetur quod est secundo modo per participationem: idest, non est ipsum esse totaliter, et habet esse non secundum omnem modum essendi, sed determinato modo. Et sic non est primum ens.

VII. *Ultimo,* conclusionem confirmat auctoritate Sacrae Scripturae, *Exodi* scilicet III, ubi dicitur proprium nomen Dei esse QUI EST; et auctoritate Hilarii in libro *de Trinitate;* ac Boetii in libro *de Trinitate.*

CAPITULUM VIGESIMUM TERTIUM

QUOD IN DEO NON EST ACCIDENS

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse*. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest.

* Cap. praec.

Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit: cum sit praeter essentiam eius cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam,

2 Deo] Deus αE, Deus est C. supra] super Pc. 3 supervenire *Ita* DNX*b*P; subveniri α, superveniri EGWY*cd*, advenire Z. 8 Et sic... potest. Divina autem] et divina α*c*, et (sic... potest *inserit infra post* 71a 10 ergo oportet) divina autem *d*, Divina autem P.

vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab alio agente. Quod est contra praedeterminata *. – Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus. Cuius contrarium superius * probatum est.

* Cap. xiii.
* Cap. xviii.

Item. Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra * ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

* Cap. xvi.

Adhuc. Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis. Cuius contrarium supra * demonstratum est.

* Cap. xiii.

Amplius. Cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens. – Media sic probatur. Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa. Ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

Item. Substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo *. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina *. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

* Cf. c. xiii, *Item si aliqua duo.*
* Cap. xviii.

In hanc autem sententiam etiam Catholici tractatores conveniunt. Unde Augustinus, in libro *de Trin.* *, dicit quod *in Deo nullum est accidens.*

* Lib. V, iv.

Ex hac autem veritate ostensa error quorundam *in lege Sarracenorum loquentium* confutatur, *qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas* *.

* De quibus Averroes, XII *Metaphys.*, text. 39.

---

5 alio] illo *abc*, aliquo NWZP*d*. 8 est *post* autem αPc.
23 tractatores] doctores D*b*Pc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam exclusit Sanctus Thomas compositionem ex essentia et esse, excludit ulterius hoc loco a Deo compositionem subiecti et accidentis *. Ponitque hanc conclusionem: *In Deo non est accidens.*

* Cf. Comment. cap. xx, init.

I. *Probatur primo.* Ipsum esse non potest aliquid participare quod non sit de eius essentia (sed bene id quod est): cum nihil sit ipso esse formalius aut simplicius. Deus est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de eius substantia. Ergo nullum est in eo accidens.

Pro huius rationis maiori intelligentia, considerandum est primo quod, cum actus potentiam informet, semper intelligitur minus compositus quam ipsa potentia, idest, minus habens de potentialitate et actualior quam potentia. Ideo, ubi sunt plures actus quorum unus ad alterum comparatur sicut actus ad potentiam, ille qui comparatur tanquam actus ad alterum, est simplicior et minus habens de compositione, ut sic: nihil enim actuatur per aliquid minus actuale quam ipsum sit, si ratio tantum actus et potentiae consideretur. Si ergo esse subsistens haberet aliquem actum sibi additum, oporteret ut aliquis actus esset eo simplicior et actualior. Hoc autem esse non potest: cum esse sit actualitas omnium formarum. Ideo non potest habere aliquid sibi additum. Et hoc est fundamentum huius rationis.

Considerandum secundo, quod ista ratio sumpta est a Sancto Thoma ex Boetio in libro *de Hebdomad.* *: quo in loco ipse Sanctus Thomas notat hoc omnibus abstracte consideratis esse commune, ut nihil habeant in se quod praeter eorum essentiam sit. Significatur enim unumquodque sicut id quo aliquid est formaliter tale: sicut albedo est id quo aliquid est album, et humanitas quo homo formaliter est homo. Non est autem aliquid formaliter album nisi per id quod ad essentiam albi pertinet; neque homo formaliter est homo nisi per id quod ad hominis rationem et essentiam spectat. Ideo quod abstracte significatur, si sit secundum quod significatur, nihil a se distinctum habere potest. – Concreta autem significantur ut ipsam formam habentia. Ex hoc autem quod aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere quod ad eius rationem non pertineat: ex hoc enim quod homo habet humanitatem, nihil prohibet quin et aliquid aliud praeter humanitatem habeat. – Bene ergo dicitur quod *ipsum esse* non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua, sed bene *id quod est,* scilicet *ipsum ens:* quia *esse* est abstractum, *ens* vero concretum.

* Cap. 1; s. Th. l. 1.

II. *Secundo* *. Nihil est in Deo quod habeat causam. Ergo in Deo non est accidens. – Patet consequentia. Quia omne accidens habet causam quare insit. – Antecedens probatur. Aut enim illius causa est divina essentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente: nihil enim inducit aliquam formam in aliquo recipiente nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere sit facere actu. Si ipsa divina essentia, ergo in Deo erit aliquid per quod causat et aliquid per quod recipit: sicut corporalia per naturam materiae recipiunt, causant autem per formam. Et sic Deus erit compositus. Probatur consequentia: quia est impossibile ut aliquid sit causa alicuius per illud quo recipit ipsum; alioquin idem secundum idem faceret se in actu.

* Cf. n. vi.

Pro intelligentia illius propositionis, *Agere nihil aliud est quam facere aliquid actu,* notandum quod facere actu attribuitur, secundum consuetum modum loquendi, et agenti et formae: dicimus enim quod et calefaciens facit calidum actu, et calor. Hoc tamen differenter fit. Agens enim dicitur facere aliquid actu quia ipsum ad actum formae perducit simul formam comproducendo. Propter quod subiungit Sanctus Thomas, *quod quidem est per formam:* ac si diceret, *Agere est facere actu per formam productam in passo.* Forma autem dicitur facere actu, non

quia aliquid producat, sed quia est illud quo agens facit aliquid esse actu: albedo enim non facit album aliquid producendo, sed est illud quo albefaciens facit aliquid actu album esse.

III. Circa illam propositionem, *Idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit et secundum aliud recipit*, occurrit dubium ex duplici capite. Primo quia, licet videatur verum in compositis ex materia et forma, in quibus exemplificat Sanctus Thomas, non videtur tamen universaliter verum. Nam in substantia separata propria accidentia causantur ab eius essentia et in ea recipiuntur; similiter intellectus et voluntas causantur ab essentia animae intellectivae et recipiuntur in ea; et tamen non secundum aliud et aliud, cum sint substantiae simplices non habentes aliquam diversitatem partium. Ergo etc.

* Cf. n. v. Secundo *, quia intellectus per se causat actum intelligendi et ipsum recipit, similiter voluntas actum volendi: cum sint operationes immanentes. Ergo etc.

IV. Ad primum horum dicitur primo, quod utique in omnibus quae causant aliquid in seipsis, oportet esse diversitatem actus et potentiae. Quia si esset tantum actus, non posset habere rationem susceptivi: cum omne susceptivum accipiat aliquod esse actu a forma quam suscipit. Si autem esset tantum potentia, non posset habere rationem agentis.

Dicitur secundo, quod ista diversitas non est accipienda eodem modo in omnibus, sed secundum varietatem naturarum variatur. Nam in compositis ex materia et forma ipsa materia est ratio suscipiendi, sed forma est ratio agendi. In substantiis autem simplicibus ipsa essentia est ratio recipiendi, eo quod comparetur ad esse sicut potentia ad actum; ipsum autem esse est ratio agendi, quia unumquodque agit inquantum est in actu; non quidem quod esse sit principium formale productivum propriorum accidentium, sed quia est conditio ipsius essentiae inquantum producit illa accidentia, nihil enim agit nisi sit in actu. Dicitur ergo quod etiam in substantiis separatis et in anima aliud est quo suscipit et aliud quo agit, quia unum est essentia, aliud vero esse. Et sic in aliis oportet esse compositionem essentiae et esse, quae in Deo reperiri non potest.

2. Sed remanet adhuc dubium. Nam, etiam re non existente in actu, propria passio consequitur essentiam rei: cum propositio in qua praedicatur passio de subiecto, sit sempiternae veritatis. Ergo esse actu non est conditio essentiae inquantum agit.

Respondetur quod, re non existente, passio non consequitur essentiam in esse reali, sed in esse intelligibili tantum, ex quo habetur ut propositio semper sit vera in qua passio de subiecto praedicatur.

Responderi secundo potest quod propositio Sancti Thomae intelligenda est de alietate rationis, non autem de alietate reali. Quod enim agit in se, secundum aliam rationem agit et secundum aliam rationem suscipit: agit enim secundum quod est in actu, patitur autem secundum quod est in potentia. Sed quia in compositis per aliud realiter res est in actu et per aliud in potentia, ideo in illis agere et recipere reducuntur in duo principia realiter distincta. In simplicibus autem, quia per idem res est in actu essentiali et in potentia ad esse, inquantum ipsa essentia et est actus quidam in se et est potentia respectu esse, ideo principium producendi propria accidentia et principium ea recipiendi ratione tantum distinguuntur. Sed tamen, quia oportet ipsam essentiam realiter esse potentiam respectu esse, sicut realiter est actus secundum se, ideo oportet ut omne tale quod est causa propriorum accidentium in se, sit compositum ad minus compositione ex esse et essentia. Non est autem inconveniens ut idem secundum rem sit principium producendi et suscipiendi idem accidens, quando non est principium productivum per actionem mediam, sed tantum per naturalem resultantiam unius ex alio, ut in superioribus est ostensum * de mente Sancti Thomae, Prima, q. LXXVII, a. 6, ad 3, dummodo aliquo modo habeat rationem actus et aliquo modo rationem potentiae.

* Cap. XIII, Comment. n. VIII.

V. Ad secundum dubium * dicitur quod nec intellectus nec voluntas per idem omnino agit et patitur, sed per aliud et aliud. Sicut enim in corporalibus materia est ratio recipiendi, forma vero est ratio agendi, ita proportionaliter in intellectu est et voluntate. In intellectu enim id quod causat in actu intellectionem, est intellectus specie intelligibili informatus, et ipsa species intelligibilis est sibi ratio causandi; ipsa autem potentia est ratio recipiendi. In voluntate autem voluntas volens finem est id quod causat volitionem eorum quae sunt ad finem, et volitio finis est sibi ratio agendi; ipsa autem potentia voluntatis est sibi ratio recipiendi. * Num. III.

Advertendum tamen quod aliter se habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod est recipere propria accidentia compositi: et aliter potentia intellectus et voluntatis ad recipiendum actum. In illis enim materia est ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in sola materia recipiuntur, sed in composito. In actione autem intellectus et voluntatis sic ipsa potentia est ratio recipiendi quod ipsa sola recipit: intellectio enim in solo intellectu recipitur, et volitio in sola voluntate. Ratio autem diversitatis est quia materia, cum sit simpliciter pura potentia, non est immediate receptiva formae accidentalis, sed omnia accidentia sunt compositi: intellectus autem et voluntas, licet sint potentiae passivae, non sunt tamen purae potentiae, sed actus quidam; ideo possunt immediate et per se aliorum accidentium subiecta esse.

2. Sed ista responsio, quantum ad voluntatem, non videtur plene satisfacere. Etsi enim in volendo ea quae sunt ad finem assignetur aliquid quod est ratio agendi et aliquid quod est receptivum, in ipsa tamen volitione finis non apparet quid sit ratio agendi distinctum a ratione suscipiendi, sed ipsa nuda voluntas videtur et causare illum actum et recipere.

Ad hoc dubium faciliter responderi potest secundum eos qui tenent voluntatem esse agens partiale volitionis, et simul cum ipsa concurrere obiectum apprehensum per intellectum tanquam aliam causam partialem. Diceretur enim quod voluntas nuda et sola non est causa volitionis finis, sed aggregatum ex voluntate et ipso fine per intellectum apprehenso: receptivum autem eius volitionis est sola potentia voluntatis.

Secundum eos autem qui dicunt obiectum non concurrere active ad volitionem, sed tantum per modum finis et formae, difficilius est respondere. Dicunt enim quidam quod ad finis volitionem movetur voluntas a Deo, ita quod ad talem volitionem voluntas mere passive se habet. – Sed istud mihi non videtur verum. Quia velle nominat actionem immanentem in operante: ideo oportet ut idem sit aliquo modo agens volitionem et recipiens. Et etiam quia non dicitur voluntas velle nisi per actum a se elicitum: sicut nec intellectus intelligere nisi per actum a se productum.

Propter quod mihi magis, praedictam opinionem sequendo, videretur dicendum: aut quod in voluntate aliqua naturalis forma sit quae sit sibi ratio naturaliter volendi finem, sicut in intellectu est naturalis habitus principiorum; et sic totale principium volitionis productivum sit voluntas cum illa forma, receptivum autem sit voluntas; et sic dicitur voluntas moveri a Deo ad volitionem finis inquantum indidit sibi Deus formam per quam naturaliter movetur ad finem, sicut intellectui possibili primorum principiorum indidit habitum; – aut quod Deus, movendo voluntatem ad volitionem finis, est agens principale et agens *quod*, ipsa autem voluntas est id *quo* Deus ipsam volitionem causat; sicut generans est id quod movet grave, forma autem gravis est id quo movet. Modo, non est inconveniens ut idem sit activum alicuius actus et receptivum eius quando non est activum principale, sed quo agens agit, se tenens ex parte eius quod movetur: tunc enim idem potest esse forma per quam agens agit inquantum in ipso est virtus agentis principalis, et potest esse id quo patiens patitur inquantum est potentia mobilis.

VI. *Tertio*. In Deo nulla est potentia. Ergo nullum accidens. – Probatur consequentia. Quia omne subiectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum dantem esse accidentale.

Quarto. Deus non est mutabilis. Ergo sibi non convenit quod de se possit inesse et non inesse. Ergo in ipso nullum est accidens. – Patet prima consequentia. – Secunda vero probatur. Quia omne accidens de se natum est inesse et non inesse.

Sed occurrit dubium: quia proprium accidens non est natum inesse et non inesse.

Potest dici quod ista ratio non concludit nullum accidens esse in Deo ut accidens contra substantiam dividitur, sed ut distinguitur contra *proprium*. Illud autem natum est inesse et non inesse. – Patet autem hoc ex modo loquendi cum ait, *Si Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens*. Sola enim accidentia quae possunt abesse, dicuntur accidentaliter convenire: accidentia autem propria per se. Non est autem inconveniens ut, inter multas rationes, aliquae universaliter probent nullum simpliciter accidens illi convenire, aliquae vero probent de accidente tantum per accidens.

VII. *Quinto*. Deus est quidquid est in ipso. Ergo in ipso nullum est accidens. – Patet consequentia. Quia res non est suum accidens: cum accidens non sit de essentia rei. – Antecedens vero probatur. Quidquid est in Deo, nobilissimo modo est in ipso: quia Deus est omnium causa, unumquodque autem nobilius invenitur in causa quam in effectu. Sed perfectissime aliquid convenit alicui quod est ipsummet: eo quod cum illo tunc perfectius sit unum quam forma cum materia, et quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Ergo etc.

2. Circa illam propositionem, *Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu*, dubitatur. Nam natura ignis non invenitur nobilius in igne generante quam in genito, nec natura humana nobilior est in homine generante quam in homine genito: cum species specialissima aequaliter inveniatur in omnibus individuis suis; vel saltem non sit necessario nobilior in uno quam in alio. Ergo etc.

* Cf. n. 3 huius parag.

Respondetur primo *, accipiendo propositionem tanquam universaliter veram. Et dicitur primo, secundum doctrinam Sancti Thomae in multis locis *, quod ista propositio habet universaliter veritatem de causa principaliter agente, non autem de causa instrumentali.

* Vide *de Malo*, q. IV, a. 1, ad 15; a.3, ad 5; IV *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, qu[a] 1, ad 3.

Dicitur secundo, quod nobilitas eius quod est in causa et in effectu, potest et ad ipsam essentiae et naturae perfectionem in se referri, et ad modum essendi. Si referatur ad naturam in se, sic non est necesse unumquodque in causa principali nobilius esse quam in effectu. Sicut enim arguebatur, in iis quae sunt eiusdem speciei specialissimae, natura non est essentialiter perfectior in causa quam in effectu. – Si ad modum essendi referatur, dupliciter etiam potest intelligi: scilicet secundum quod est in causa absolute; et secundum quod est in causa ut causa est. Et eodem modo ex parte effectus distinguendum est. Si absolute accipiatur, non etiam necesse est ut nobilius sit in causa quam in effectu: potest enim aequali nobilitate essendi esse in causa et in effectu, si esse causae et esse effectus absolute considerentur. Sed si consideretur aliquid quod est in causa activa virtualiter, secundum quod in causa est, sic nobilius habet esse quam in effectu ut est effectus. In causa enim agente habet rationem producentis; in effectu autem habet rationem producti. Modo, nobilius est producere quam produci. Ideo nobilius est esse in causa ut causa est, quam esse in effectu ut effectus est. Et sic intelligenda est propositio Sancti Thomae, ut patet *de Malo*, q. IV, a. 1, ad 15.

Unde instantia nulla est. Licet enim natura ignis non sit absolute nobilior in igne generante quam in igne genito, nobiliorem tamen modum habet secundum quod est in igne generante ut generans est, quam in igne genito ut genitus est. Et similiter dicendum est de humanitate, et de aliis quae univoce dicuntur de causa et effectu.

Haec autem expositio maxime proposito deservit. Quia, cum in causa, ut est causa, res nobiliorem modum habeat, necesse est ut in Deo nobilissimus modus qui causae ut causa convenire potest, reperiatur. Nobilissimus autem modus est ut effectus in causa sit ipsa causae essentia, ad hoc ut ipsa causa per suam essentiam agat. Ideo omnia in Deo ipsa Dei essentia sunt, et nihil in ipso accidens est.

3. *Potest secundo responderi* quod propositio habet veritatem et quantum ad essentiam et quantum ad modum essendi absolute, sed in causa aequivoca tantum. Effectus enim in causa aequivoca nihil aliud est quam ipsa forma causae aequivocae; et modus essendi ipsius in causa nihil est aliud quam modus essendi causae. Constat autem quod forma et esse causae aequivocae est nobilior quam forma et esse effectus: cum contineat effectus perfectionem et aliquid eo perfectius.

Ad hunc etiam sensum deservit proposito Sancti Thomae. Nam manifestum est Deum esse causam aequivocam creaturarum, non autem univocam.

VIII. *Sexto*. Substantia non dependet ab accidente, sed bene e converso. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Quod maxime videtur primae substantiae, quae Deus est, convenire. – Probatur consequentia. Quia quod non dependet ab aliquo, potest aliquando sine eo inveniri.

Sed circa istam propositionem occurrit dubium. Quia substantia non dependet a sua propria passione, et tamen non potest sine ipsa reperiri. Ergo non omne quod ab alio non dependet, potest absque illo aliquando esse.

Dicitur quod ista propositio intelligenda est ubi unum non sequitur ad alterum naturali sequela. In illis enim, licet unum ab altero non dependeat, quia tamen ipso posito naturaliter alterum resultat, ideo in re sine illo inveniri non potest, sicut arguebatur de subiecto et propria passione: nam propria passio naturaliter sequitur naturam subiecti. Non sic autem se habent substantia et accidens, secundum communem rationem substantiae et communem rationem accidentis: nam neque substantia dependet ab accidente, neque ad substantiae rationem sequitur naturaliter accidens. Ideo potest aliqua substantia sine accidente esse.

IX. Ultimo, confirmatur conclusio auctoritate Augustini in libro *Trinitatis*.

Confutatur autem ex hoc Saracenorum error, de quo Averroes, XII *Metaph.*, comm. 39, mentionem facit, ponentium quasdam intentiones divinae essentiae superadditas. – Pro quo errore advertendum quod per *intentiones* intelligit Sanctus Thomas *formas*. Quas ideo nos intentiones dicimus, quia a Dei substantia sola intentione nostra et cogitatione separantur. Sed ipsi dicebant ea etiam realiter distingui, et esse accidentia divinae essentiae superaddita.

CAPITULUM VIGESIMUM QUARTUM

QUOD DIVINUM ESSE NON POTEST DESIGNARI PER ADDITIONEM ALICUIUS DIFFERENTIAE SUBSTANTIALIS

OSTENDI etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est *. Ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se necesse esse. Cuius contrarium supra * ostensum est.

* Cap. xxii.
* Cap. xiii.

Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra * ostensum est. Sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

* Cap. xvi.

Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei: quia iam ostensum est * quod esse Dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae. Et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter. Cuius contrarium supra * ostensum est.

* Cap. xxii.
* Cap. xviii.

Item. Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: *rationale* enim additum *animali* acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis inquantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra * ostensum est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

* Cap. xxii.

---

b 3 essentia rei. *Ita* DZsGW; substantia rei ENXYpGW*b*, essentia αPc.

Commentaria Ferrariensis

ULTIMO loco excludit Sanctus Thomas a Deo compositionem generis et differentiae *. Circa hoc autem duo facit: primo, excludit compositionem potentialem, secundum quod genus continet multas differentias potentialiter per quas determinari potest; secundo, compositionem actualem, secundum quod species dicitur ex genere et differentia componi *.

* Cf. Comment. cap. xx, init.
* Cap. seq.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Supra divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.*

Pro huius intelligentia, antequam probetur conclusio, considerare oportet quod genus dicitur *designari* sive *determinari* essentialiter per differentias, non quasi ipsae differentiae sint de essentia generis et quidditate, sed quia ipsam generis naturam dividunt in diversas essentias et naturas per se sub genere contentas. Genus enim naturam quandam illimitatam et indeterminatam dicit respectu specierum; per additionem autem unius differentiae contrahitur ad unam speciem, de qua essentialiter praedicatur, et per additionem alterius contrahitur ad aliam speciem; et sic dicitur *designari designatione essentiali,* idest, determinari ad essentiam speciei sub ipso contentae. Per hunc ergo modum designari divinum esse negatur, quasi scilicet sit quoddam commune, dicens naturam quandam indeterminatam, per aliquam differentiam limitabilem et contrahibilem ad particulariorem naturam sub ipso per se contentam, ut aliqui male posuerunt.

Probatur autem primo. Deus est per se necesse esse. Ergo sua essentia non est in actu aliquo superveniente. Ergo nec suum esse. Ergo suum esse non designatur designatione essentiali. – Prima consequentia patet. – Secunda probatur, quia suum esse est sua essentia. – Tertia vero, quia impossibile est aliquid esse actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim animal est actu nisi sit rationale aut irrationale. Nec etiam Platonici posuerunt ideas nisi specierum specialissimarum. Ergo, si designaretur esse designatione essentiali, non poterit esse actu nisi per illud quod ipsum designaret. Et sic esset in actu per aliquid superveniens.

2. Circa positionem Platonis, advertendum quod ly *specierum specialissimarum* non facit differentiam ab omnibus universalibus simpliciter, nam, ut patet I *Ethic.* *, et ponitur a Divo Thoma Prima, q. vi, a. 4, et *de Ver.*, q. xxi, a. 4, Plato non solum posuit ideas specierum specialissimarum, sed etiam entis, unius et boni: sed facit differentiam a speciebus subalternis, scilicet a generibus. Ut enim dicitur *Verit.*, q. iii, a. 8, Plato non posuit ideas generum, sed tantum specierum specialissimarum, quia, cum idea non sit nisi eorum quae per se sunt intenta, intentio autem

* Cap. vi; s. Th. l. 6, 7.

naturae non terminetur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei, non oportuit ponere ideas generum, sed bene specierum. Unde quod aliquando dicit Sanctus Thomas *, Platonem posuisse ea quae secundum intellectum separari possunt, esse separata secundum esse, intelligendum est de iis quae per se sunt a natura intenta. Huiusmodi autem sunt species specialissimae, et ea quae omnibus sunt communia, ut ens, unum et bonum; non autem genera.

* Cf. I *Metaph.*, l. 10; *in Boet. de Trin.*, q. v, a. 3, al. l. 2, q. 1, a. 3, in fin. resp.

3. Advertendum quod ista propositio, *Impossibile est aliquid esse actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur,* dupliciter exponi potest. Uno modo, ut per esse substantiale intelligamus ipsam essentiam et quidditatem. Et sic sine dubio vera est, ut declaratur per exemplum et Platonis positionem: non enim animal in actu esse potest nisi sint differentiae quibus natura animalis determinatur ad unam speciem ulterius essentialiter non determinabilem. Sed sensus iste non videtur esse ad propositum: quia hic loquitur Sanctus Thomas de actuali existentia Dei, non de essentia.

Ideo secundo modo intelligi potest ut per esse substantiale intelligatur ipsa actualitas essendi. Et tunc probatio potest dupliciter exponi: scilicet per viam similitudinis; et per viam exempli. Per viam similitudinis: quia, sicut animal non potest existere actu nisi existente ipsa differentia limitante essentialiter, ita, si esse limitationem essentialem per aliquid aliud recipiat, non poterit poni actu nisi illa differentia existente per quam essentialiter limitatur. – Per viam etiam exempli: quoniam animal non est actu nisi sit aliqua eius differentia per quam eius esse substantiale determinetur. Ergo et similiter in omnibus aliis nihil est in actu nisi existentibus omnibus quibus esse substantiale essentialiter determinatur. Quomodo autem per rationale aut irrationale esse substantiale determinetur, dicetur in tertia ratione *.

* Num. iv.

II. Sed occurrit dubium. Quia non videtur inconveniens divinam essentiam esse actu per aliquid superadditum, si illud ab essentia realiter non distinguatur: sicut non est inconveniens ut per sapientiam superadditam essentiae, ab ea non realiter distinctam sed secundum rationem, sapiens sit. Per hoc enim non tollitur quin sit per se necesse esse: sicut per hoc quod per sapientiam sapiens est, non tollitur quin per se ac per suam essentiam sapiens sit. Modo, si adderetur esse divino aliquid essentialiter ipsum determinans, illud neque ab esse neque ab essentia realiter distingueretur: sicut neque differentia contrahens genus distinguitur realiter a genere. Ergo non est inconveniens ipsam esse actu per aliquid superadditum essentiae.

Ad evidentiam huius dubii, considerandum est quod aliter loquendum est de natura generis secundum quod est in specie secundum rem; et aliter secundum quod in communi consideratur per abstractionem a speciebus et differentiis. Primo enim modo, idem est cum differentia realiter, et differentia non est aliquid additum generis entitati. Secundo autem modo, consideratur genus tanquam formaliter distinctum a differentia, utpote non habens cum ea aliquam identitatem nisi potentialem, scilicet continentiae, inquantum ipsas differentias potentialiter continet. Ideo differentia tunc consideratur tanquam omnino extra essentiam generis. Et ideo cum naturae generis sic consideratae additur differentia, additur tanquam aliquid extraneum ab essentia generis. Unde, si genus poneretur existere secundum quod intelligitur, esset sine differentiis quibus dividitur et ad inferiora contrahitur. Patet enim quod *animal,* per abstractionem a differentiis consideratum, nihil aliud essentialiter est quam *substantia animata sensibilis:* quod si addatur *rationale,* dicetur *substantia animata sensibilis rationalis,* ubi constat *rationale* toti essentiae animalis esse additum. Et sic ad hoc ut animal sit, requiritur ut sibi aliquid addatur quod extra eius formalem rationem sit, licet in eo quod constituitur per ipsa, genus et differentia idem realiter sint. Unde dici non potest quod genus per seipsum sit, sed per aliud: quia per differentiam.

Sic ergo, si divinum esse, formaliter consideratum et secundum propriam rationem, esset aliquod commune essentialiter contrahibile ad modum generis, et similiter essentia divina non posset actu esse nisi per aliquid omnino ab eius quidditate et essentia, formaliter considerata, alienum: licet illud additum essentiae in illo in quo uniretur esset idem realiter cum essentia.

Dicitur ergo ad dubium quod non solum inconveniens est quod essentia divina ad esse actu indigeat aliquo a se realiter distincto, sed etiam inconveniens est ut indigeat aliquo quod sit extra formalem eius rationem et quidditatem: quia tunc non esset ex propria quidditate et essentia necesse esse, sed ad hoc ut esset aliquo omnino extrinseco ab eius formali et quidditativa ratione indigeret.

Quod autem additur de sapientia, non est simile. Sapientia enim non est extra formalem et quidditativam rationem essentiae, si consideraretur divina essentia secundum quod in se est: sed tantum secundum quod a nobis diversimode concipitur. Si autem essentia divina esset natura indeterminata ad modum generis, et determinaretur per differentiam essentialem, illa differentia esset extra quidditativam rationem essentiae etiam secundum quod in se est consideratae, non tantum secundum nostrum modum concipiendi.

III. *Secundo.* Divina substantia nullo modo est in potentia: quia est ipsum esse, quod est actualissimum. Ergo esse divinum non potest designari essentialiter per aliquid sibi additum. – Probatur consequentia. Quia omne quod indiget aliquo ad hoc ut sit, est in potentia respectu illius: si scilicet indigeat ipso tanquam forma limitante.

IV. *Tertio.* Designatur essentialiter per aliquid additum. Ergo illud additum facit rem designatam esse actu, et est ei intrinsecum. Ergo vel est eius essentia, vel pars essentiae. Non potest esse tota essentia Dei: quia eius essentia est idem quod esse; quod autem additur ipsi esse, non est totum esse, secundum quod additur, licet materialiter idem esse possit. Ergo pars est essentiae. Ergo Deus est compositus. Cuius oppositum superius est ostensum. – Probatur prima consequentia. Quia quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatae. – Secunda etiam probatur. Quia illud per quod res est in actu et est intrinsecum rei, vel est essentia tota, vel pars essentiae.

Adverte quod haec ratio procedit ex imaginatione quod esse divino aliquid addatur tanquam constitutivum divinae essentiae, sicut generi aliquid additur quod est constitutivum speciei.

Sed circa illam propositionem, *Quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, et est intrinsecum rei designatae,* sciendum quod esse in actu dupliciter accipi potest: uno modo, in actu quidditativo et essentiali; alio modo, in actu existentiae actualis. Propositio haec non tantum intelligitur de esse in actu quidditativo, verum etiam de esse in actu existentiae. Nam haec differentia *rationale,* addita *animali,* constituit *hominem,* qui hoc loco dicitur *res designata,* in actu essentiae et quidditatis: eo quod in *animali* continebatur potentialiter *homo,* per adiunctionem autem differentiae constituitur in actu *animal rationale,* quae est hominis essentia et quidditas; sicut per coniunctionem formae cum materia fit in actu quidditativo ipsum totum. Constituit etiam hominem in actuali existentia: inquantum constituit quidditatem, quae est proprium susceptivum esse, formaliter loquendo et essentialiter. Ex additione enim differentiae specificae ad genus, constituitur proprium susceptivum esse essentialiter: quia species specialissima non indiget aliquo formali intrinseco ad hoc ut sit, licet in rebus materialibus requirantur aliqua materialia principia naturam individuantia. Propter hoc inquit Porphyrius * quod *differentia conducit ad esse:* quia scilicet constituit proprium susceptivum essentiale ipsius.

* *Isagoge,* c. III, *de Differentia,* fin.

V. *Quarto.* Si adderetur ad esse Dei, adderetur ad eius essentiam: quia essentia et esse in ipso sunt idem. Ergo oporteret ut illud essentialiter designans constitueret propriam rationem naturae et quidditatis divinae. Sed hoc est contra rationem eius quod aliquid essentialiter determinat: nullum enim tale constituit rationem eius cui additur,

sicut *rationale* non constituit rationem animalis. – Probatur consequentia. Quod sic additur, constituit esse in actu eius cui additur. Sed hoc in Deo est divina essentia. Ergo, si aliquid sibi essentialiter adderetur, illud eius essentiam constitueret.

Circa illam propositionem, *Quod additur alicui ad designationem essentialem, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu,* notandum quod haec propositio non est eadem cum illa propositione praecedentis rationis quam exposuimus *. In illa enim esse in actu referebatur ad constitutum per genus et differentiam, sive ad constitutum per additum et id cui fit additio, quae dicebatur *res designata* sive *determinata,* idest, ipsam determinationem includens: non autem sicut id cui apponitur ab extrinseco designatio. Hic autem refertur ad id cui fit additio, sive ad genus ipsum. Genus enim, quia habet rationem potentiae et determinabilis, ut consideratur sub ratione totius universalis, non habet in se aliquem actum eorum quibus ad speciem determinatur. Ideo est in potentia respectu differentiarum et specierum. Per additionem vero differentiae fit in actu differentiae et speciei, et fit proprium susceptivum essentiale actualis existentiae: sicut materia, quia non habet in sui substantia aliquem actum, si consideretur per praecisionem ab omni forma, est in potentia ut ad hanc vel illam formam et ad hanc vel illam speciem determinetur; cum autem acceperit formam, est in actu illius formae et speciei per ipsam constitutae, et in esse actualis existentiae, quod illam formam concomitatur.

* Num. IV, *Sed circa.*

VI. Ad maiorem intelligentiam eorum quae in hoc capite dicta sunt, sciendum ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. IV, a. 1 *, *de Pot.,* q. VII, a. 2, et *de Ente et Essentia* *, quod aliter loquendum est de esse actualis existentiae abstracto secundum rem, quale est esse divinum, et aliter de esse abstracto et communi secundum rationem: sicut aliter loquendum esset de albedine si esset separata secundum rem ab omni receptivo, et aliter si sit abstracta ab omni subiecto secundum considerationem tantum. Conveniunt quidem in hoc esse abstractum secundum rem, et esse abstractum secundum rationem, quod neutrum est per differentiam formalem determinabile: eo quod esse nominet actum perfectissimum et actualitatem omnium actualitatum, et per consequens nihil sit ipso esse formalius et actualius; ex quo sequitur quod nec huic nec illi aliquid additum est, alioquin abstractum omnino non esset; sicut et *animali,* secundum quod consideratur per abstractionem ab omnibus differentiis, non est adiuncta differentia *rationalis.* Sed differunt in hoc quod esse divinum, secundum rem ab omni receptivo separatum, non solum determinari non potest per differentiam essentialem, sed nec etiam per aliquod susceptivum, eo quod in nullo recipi possit: sicut albedo quae esset realiter separata ab omni subiecto, non posset in subiecto recipi, quoniam ab hac et ab illa particulari albedine distingueretur quia esset subsistens ab omni subiecto separata, aliae autem in hoc aut illo subiecto sint; unde, si removeretur ab ea esse subsistens et separatum, iam non esset eadem quae prius. Esse autem secundum rationem commune, licet formalibus et essentialibus differentiis limitari non possit, potest tamen per diversa recipientia determinari: fit enim esse hominis quia in humana natura recipitur, et esse equi quia in natura equi recipitur; sicut albedo secundum rationem communis limitatur ad hanc et illam quia in hoc et illo subiecto recipitur. Esse ergo divinum, licet sit ab omni principio determinante absolutum, non est tamen esse commune secundum rationem: quia esse commune secundum rationem, licet ut sic non sit per aliquid determinatum in actu, potest tamen per susceptivum determinari; esse autem divinum nec actu nec potentia est determinatum, immo de ratione sua est ut determinari non possit.

* Ad 3.
* Cap. VI.

CAPITULUM VIGESIMUM QUINTUM

QUOD DEUS NON EST IN ALIQUO GENERE

Ex hoc autem de necessitate concluditur quod Deus non sit in aliquo genere.

Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est *. Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

* Cap. praec.

Amplius. Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis *. Deus autem est ipsum esse **. Igitur non est in aliquo genere.

* Cap. XIII.
** Cap. XXII.

Item. Quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt: alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire: quia de omnibus genus *in quod quid est* praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est *. Deus igitur in genere non est.

* Cap. praec.

Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur *in quid est.* Sed quidditas Dei est ipsum suum esse *. Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic *ens* esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur igitur quod Deus non sit in genere.

* Cap. XXII.

Quod autem *ens* non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum *. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in

* II *Metaph.,* III, 8; s. Th. III, l. 8.

5 designatur] designetur GWYP*c*. 14 alias omnis... 16 ab alio *Ita* GNWZ*b* (*pro* esse suum, suum esse Z); alias omnis substantia esset esse suum, cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur, et sic nulla substantia esset causata ab alio αDEYc *et correctores* GWZ; P*d conflando:* alias... esse suum et sic non esset causatum ab alio, cum ratio generis... ab alio. *Cf.* II, cap. 52 Item si sit.
3 in quod] in eo quod ENZsGY. 8 enim] autem αNZpG*b*P*c*. 13 sit] est EGNWYZ.

ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere.

Ex quo etiam patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen *substantiae* Deo proprie convenire non possit, quia Deus non *substat* accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est *ens per se:* quod Deo constat convenire, ex quo probatum est * ipsum non esse accidens. (* Cap. xxiii.)

Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est *ens per se.* Ex hoc enim quod dicitur *ens,* non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis. – Similiter nec ex hoc quod dicitur *per se.* Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. – Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit *res cui conveniat esse non in subiecto;* nomen autem *rei* a quidditate imponitur, sicut nomen *entis* ab esse; et sic in ratione substantiae intelligatur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse *. (* Cap. xxii.) Unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae. Et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit * ipsum non esse in genere accidentis. (* Cap. xxiii.)

---

8 Ex quo] Ex hoc P*d*. 13 eius de quo] eiusdem quo EG, eiusdem de quo P*c*.
6 hoc *om* αE*c*. 9 rationem] naturam YpGW, naturam vel rationem P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Secundo, ostenditur in Deo non esse compositionem actualem generis et differentiae *. (* Cf. Comment. cap. praec., init.) Et ponitur haec conclusio: *Deus in nullo est genere.*

Circa quam conclusionem tria facit Sanctus Thomas: primo enim ipsam probat; secundo, quaedam ex ipsa corollaria deducit *; tertio, quandam solvit instantiam **. (* Num. xiii. ** Num. xiv.)

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic* *. (* Vid. n. ii, iii, v.) In Deo nihil est per quod designetur natura ad speciem. Ergo non est in genere. – Antecedens patet ex praecedenti capitulo. – Consequentia vero probatur. Quia nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Quod intelligendum est de iis quae sunt completa in natura, et directe: non autem quae solum per reductionem sub genere continentur.

Sed videtur antecedens huius rationis non haberi ex praecedenti capitulo. Ibi enim ostensum est quod esse divinum non potest designari essentialiter per aliquid superadditum. Ex hoc autem non habetur quod in Deo non sit aliquid determinabile et aliquid determinans: sicut ex hoc quod humanitas non est per aliam formalem differentiam essentialiter limitabilis et contrahibilis, non habetur quod in humanitate non sit natura secundum se contrahibilis et natura contrahens, si formaliter considerentur.

Respondetur quod ex eisdem rationibus quibus probatum est nihil posse addi ad divinum esse quod ipsum essentialiter designet, constat in Deo nihil esse quod habeat rationem differentiae designantis essentialiter. Id enim quod designaretur per ipsam, non esset per se necesse esse: quia ad hoc ut actu esset, indigeret illa differentia, ut in prima ratione procedebatur. – Et esset in potentia respectu illius: ut in secunda assumebatur ratione. – Ipsa etiam differentia esset pars essentiae formaliter sumptae: ut tertia concludebat ratio. – Similiter quidquid est actu in Deo, est idem formaliter cum omni natura quae in Deo est, si secundum se considerentur ea quae sunt in Deo: cum omnia sint ipsum purum esse. Ideo non potest alicui existenti in Deo addi aliquid quod sit extra eius rationem: ut quarta ratio procedebat. – Implicite ergo, ostenso quod esse divinum non recipit essentialiter limitationem, etiam ostensum est nihil esse in Deo quod rationem differentiae essentialiter limitantis habeat.

II. *Secundo.* Deus non est in genere accidentis: quia accidens non potest esse primum ens et prima causa. Nec in genere substantiae: quia substantia quae est genus, non est suum esse, alioquin omnis substantia esset suum esse, cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur *, (* Cf. text.) et sic substantia non esset causata ab alio; Deus autem est suum esse. Ergo Deus non est in genere.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod ex hoc aliquid habet rationem causati ab alio, quod ab ipso recipit esse: causare enim, ut dictum est supra *, (* Cap. xxiii, *Amplius. Omne.*) est facere aliquid esse in actu. Ubi ergo ponatur quod esse rei non conveniat sibi ab alio, sequitur ipsam rem causatam non esse. Ex hoc autem quod ponitur substantiam rei ab esse non distingui, oportet poni esse non convenire rei per aliam causam efficientem: quia ipsa essentia rei sibi convenit per se, et non per causam productivam. Nulla enim causa est quae faciat hominem esse hominem, aut animal, aut substantiam: cum similes propositiones primi modi sint sempiternae veritatis, sive producatur res in esse sive non producatur. Et si inveniatur Sanctum Thomam aliquando dicere, ut *de Ver.*, q. xxi, a. 5, ad 5, quod *creatura est a Deo secundum essentiam suam,* intelligendum est quod ipsam essentiam creaturae producit in esse, non quod faciat essentiam creaturae convenire sibi, quasi faciat hominem esse hominem. Sequitur ergo, si substantia sit suum esse, quod ipsa substantia causata non erit: eo quod ab alio non accipiet esse, sicut nec essentiam.

III. *Tertio.* Quod est in genere, differt secundum esse ab omnibus aliis quae sunt in illo genere. Convenit autem cum illis in generis quidditate. Ergo in omni existente in genere esse est praeter generis quidditatem. Ergo Deus non est in genere. – Antecedens quoad primam partem probatur, eo quod genus de pluribus praedicetur; aliqua autem in una communi quidditate convenientia ideo plura sunt quia habent distincta esse. Quoad secundam vero probatur, quia genus praedicatur *in quid* de omnibus speciebus. – Prima consequentia patet. Quia idem non est principium convenientiae et distinctionis respectu eiusdem. – Secunda etiam patet. Quia in Deo esse non est praeter eius quidditatem.

Circa istam rationem est advertendum quod ex eo quod species conveniunt in quidditate generis, differunt autem in esse et quidditativo et actualis existentiae, non sequitur formaliter illa quae sunt in genere habere esse realiter distinctum a quidditate, sed tantum formaliter: sicut ex hoc quod conveniunt species animalis in quidditate animalis,

distinguuntur autem differentiis animalis, non sequitur quidditatem generis realiter a differentia distingui, sed tantum formaliter. Et hoc sufficit ad rationem Sancti Thomae: quia esse in Deo non solum non distinguitur realiter ab essentia, sed nec formaliter. Si enim conciperetur divina essentia, et omnia quae sunt in ipsa, secundum quod in se sunt, omnium una et indivisibilis ratio esset, propter summam simplicitatem divinae naturae et puritatem. Ad insinuandam autem istam formalem distinctionem essentiae et esse in re existente in genere, dixit Sanctus Thomas, *Esse cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem,* non autem dixit, *est realiter distinctum a quidditate:* – licet etiam sit verum quod realiter distinguatur, ut aliis rationibus in Secundo probabitur * [* Cap. LII.].

IV. Sed circa dicta occurrit dubium. Diceret enim aliquis quod, sicut genus dicit unam naturam communem secundum rationem secundum quod a differentiis per intellectum abstrahitur, ita et esse illius quidditatis genericae est unum commune secundum rationem per abstractionem ab omnibus principiis limitantibus consideratum, et est idem illi quidditati. Et sicut generis quidditas in speciebus pluribus multiplicatur realiter per differentias, cum natura generis in una specie sit diversa a natura generis in alia, ut dicitur X *Metaph.*, text. 24 * [* S.Th. l.10; Did. IX, VIII, 1, 2.], ita et esse illius quidditatis diversificatur in diversis speciebus. Et sic non remanet maior unitas quidditatis quam esse: sed, sicut quidditas generis remanet una secundum rationem, multiplicatur autem realiter, ita et esse plurium specierum remanet unum secundum rationem, multiplex autem secundum rem.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod esse non convenit generi nisi secundum quod est in inferioribus limitatum. Ideo comparatio inter quidditatem generis et eius esse attenditur secundum quod quidditas generis in speciebus consideratur. Non enim est aliquod esse quo in natura existat *animal* ab omnibus speciebus separatum: sed bene quo existit hoc animal quod est homo, et quo existit hoc animal quod est equus, et sic de aliis.

Notandum secundo, quod esse, licet habeat quandam communitatem rationis, inquantum omne esse dicitur *actualitas existendi,* non est tamen commune, ut superius * [* Cap. XXIV, n. VI.] diximus, ad modum generis. Non enim *esse animalis* dicit unam naturam inventam in omnibus esse animalium, per intellectum abstrahibilem ab illis et per aliquam differentiam contrahibilem, sicut *animal:* nam, cum dicat omnium actualitatum actualitatem, non potest per aliquid formalius et actualius limitari. Sed sua communitas est communitas ad modum formae, quae limitatur per receptivum: esse enim hominis distinguitur ab esse equi quia hoc est actualitas huius, illud vero illius. Propter hoc, sicut aliud receptivum eius per unam generis differentiam constituitur et aliud per aliam, ita alia est formalis ratio actualis existentiae in una specie generis et alia in alia specie. Et ideo, sicut cum unitate formali generis in omnibus suis speciebus stat pluralitas differentiarum et esse specifici, ita etiam cum unitate illa genericae quidditatis stat pluralitas formalis ipsius esse existentiae.

3. Dicitur ergo ad dubium, primo, quod genus multiplicatur in speciebus realiter et quantum ad esse quidditativum specierum, non autem multiplicatur formaliter et quantum ad esse quidditativum proprium. Licet enim natura generis in uno sit diversa realiter a natura generis in alio, non tamen est formaliter diversa: natura enim animalis in omnibus animalibus est *substantia animata sensibilis.*

Dicitur secundo, quod esse actualis existentiae generis non manet idem formaliter in omnibus: cum non dicat unam naturam ab omnibus per intellectum abstrahibilem, sed secundum quod per diversas differentias constituitur diversum susceptivum ipsius esse. Ita ratio actualis existentiae diversificatur simul cum eius reali diversitate.

Dicitur tertio quod, licet ista esse sint unum in aliqua communi ratione quam format intellectus, eo quod unum sint proportionalitate quadam, inquantum sicut se habet esse leonis ad leonem, ita esse equi ad equum, per hoc tamen non tollitur vis rationis. Semper enim ista propositio est vera, *Illud quod est unum formaliter in multis, distinguitur formaliter ab eo quod in illis multiplicatur:* alioquin idem esset unum et multa. Ergo, si quidditas generis in speciebus est una, esse autem in eisdem speciebus multa sunt (licet fortassis sint unum secundum aliquam rationem intellectus), ipsa generis quidditas ab esse formaliter distinguitur. – Nec valet dicere quod ipsum esse remanet unum in multis secundum rationem: quia, ut ostensum est, ex parte rei nihil est unum commune omnibus illis esse sicut omnibus animalibus est una natura communis per intellectum ab illis abstrahibilis.

Ex hoc autem ulterius sequitur quod etiam realiter distinguantur, ut ingeniose deducit Reverendissimus Cardinalis Sancti Sixti, in libro *de Ente et Essentia* * [* Card. Caiet. *Comment.*, c. VI.]: quia videlicet distinctio realis esse ab essentia est causa distinctionis formalis inter illa, sicut et identitas realis illorum est causa identitatis formalis. Nam valet, *Essentia est idem realiter cum esse, Ergo non est ad aliquod genus determinata:* quia essentia non mendicat esse in actu ab alio formaliter, natura autem generis limitatur per differentiam. Ergo est purum esse: quia esse non determinatum ad genus est purum esse. Ergo esse est de ratione eius: quia esse est de formali ratione puri esse. Ergo, a primo ad ultimum, essentia est idem realiter quod esse. Ergo essentia et esse sunt formaliter idem.

V. *Quarto.* Deus est suum esse. Ergo non collocatur in genere. – Probatur consequentia. Quia nihil posset esse genus ipsius nisi *ens:* eo quod unumquodque collocetur in genere per rationem suae quidditatis; ipsum autem esse non importatur nisi per *ens.* Sed ens non potest esse genus, ut dicitur III *Metaph.*, text. 10 * [* Did. II, III, 8.]. Ergo etc. – Quod autem ens non possit esse genus, probat ibidem Philosophus hac ratione. Omne genus per aliquam differentiam ad speciem contrahitur. De cuius ratione non est ipsum genus, sed est praeter illud quod intelligitur in ratione generis: quia, si genus esset de ratione differentiae, bis poneretur in definitione speciei. Sed nihil potest esse praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Ergo ens non potest esse genus.

Ad evidentiam huius propositionis, *Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis,* sciendum quod, cum in re existente sit quidditas et esse, non habet aliquid quod reponatur in genere ratione ipsius sui esse, sed ratione quidditatis tantum, ex eo scilicet quod sua quidditas in genere potentialiter continetur et genus de ipsa essentialiter praedicatur. Unde, cum omne quod in genere continetur directe, sit species eius, contineri in genere ratione quidditatis nihil aliud est quam esse speciem generis per suam quidditatem; non autem per suum esse, ubi esse a quidditate distinguitur.

Advertendum etiam circa illam propositionem, *Differentiam oportet esse praeter id quod intelligitur in ratione generis,* quod illud quod intelligitur in ratione generis est ipsa generis quidditas et natura per eius definitionem significata. Ideo esse praeter id quod intelligitur in ratione generis est esse praeter essentiam generis et quidditatem. Hoc autem dupliciter esse potest. Uno modo, quia illud non ingreditur essentiam et quidditatem generis: et hoc non solum convenit differentiae, sed etiam speciei. Alio modo, quia nec ipsum ingreditur quidditatem generis, nec quidditas generis eius quidditatem ingreditur. Et sic intelligitur differentiam esse praeter quidditatem generis: alioquin bis poneretur in definitione speciei, semel per se et semel in differentia inclusum.

VI. Sed occurrit dubium * [* Cf. n. IX.]. Quia *ens* hic accipi videtur secundum quod significat actualem existentiam: ut patet ex intentione Sancti Thomae volentis, si Deus sit in genere, oportere ut ens sit genus eius, quia quidditas Dei est esse, scilicet actualis existentiae, ens autem significat ipsum esse. Modo, falsum est quod ens taliter acceptum de omnibus essentialiter praedicetur, ut videtur supponere Sanctus Thomas, et nihil sit praeter entis rationem: nam, secundum ipsum, sic de solo Deo essentialiter praedicatur. Ens enim quod essentialiter praedicatur, est ens quod significat essentiam rei, quod etiam dividitur in decem praedicamenta,

* S. Th. l. 9; Did. IV, vii, 4. ut dicitur V *Metaph.* *: non autem ens quod significat esse. Ergo aut assumitur falsum: aut committitur fallacia *aequivocationis,* dum primo sumitur ens participialiter, posterius vero nominaliter.

VII. Pro solutione huius dubii, quia tota difficultas consistit circa significatum huius termini *ens,* considerandum est quod, licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum importet *esse,* utroque enim modo ens significat *quod habet esse;* tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim participialiter sumatur, ut idem est absolute quod *existens,* esse importatur tanquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum huius concreti *ens;* id autem quod habet esse importatur secundario, tanquam susceptivum esse; sicut *album* primo et formaliter importat albedinem, quod est eius abstractum, secundario autem importat subiectum, eo quod ipsam albedinem significet per modum alteri inhaerentis. – Si autem nominaliter sumatur, sic *esse* non est eius abstractum, sed *essentia.* Ideo principaliter eius significatum non est esse, sed essentia; esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur; sicut, si lapis dicatur esse *quod offendit pedem,* offensio pedis importatur secundario, tanquam id a quo imponitur nomen, essentia autem eius tanquam principale significatum. Patet autem hoc ex
* S. Th. l. 3; Did. IX, ii, 8. Sancto Thoma X *Metaph.,* in expositione text. 8 *, ubi ait quod *ens per decem praedicamenta divisum significat ipsas naturas decem generum, secundum quod sunt actu vel potentia.*

2. Dicitur ergo primo, quod ens divisum in decem praedicamenta est ens nominaliter sumptum, quod scilicet significat essentiam primo, tanquam rem significatam, et secundario esse, tanquam id a quo ipsum nomen imponitur.

Dicitur secundo, quod hoc est quod de omnibus essentialiter praedicatur, et quod Philosophus probat non esse genus: non autem ens participialiter sumptum, cuius principale significatum est esse, tanquam eius abstractum.

Primum horum patet ex Sancto Thoma *Ver.,* q. xxi, a. 4, ad 4, ubi loquitur, ut articulo primo illius quaestionis patet, de ente diviso in decem praedicamenta. Ibi enim, ponens regulam quod *in formis generalibus recipitur praedicatio concreti de abstracto,* inductive hoc ostendit, inquiens, *Dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas est una, et sic de aliis,* ubi constat quod essentiam tanquam abstractum et primum ac formale significatum entis ponit. Articulo quoque primo, ad 1, inquit quod, *cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur*
* Al. *Quol.* II, a. 3. *aliquid ens.* In secundo quoque *Quolibet,* q. ii, a. 1 *, ponit *ens, secundum quod significat rem cui convenit esse, significare essentiam rei et dividi in decem genera,* licet, secundum quod significat esse, sit praedicatum accidentale, ut dat intelligere.

Secundum vero probatur, quia Sanctus Thomas tenet esse in omni creatura realiter ab essentia distingui, et quod *in nullius creaturae ratione perfecte includitur,* ut patet *Ver.,* q. x, a. 12, et alibi. Sic enim patet quod id quod importat esse tanquam primarium significatum, non potest de creatura essentialiter praedicari; et consequenter non est illud ens de quo probat Philosophus quod non est genus hac ratione quia de omnibus praedicatur.

VIII. Sed huic determinationi videtur obstare, quia videtur Sanctus Thomas in Iª Part., q. v et vi, et *Ver.,* q. xxi, velle quod bonum, quod etiam dividitur in decem prae-
* Cap. vi, 2; s. Th. l. 6. dicamenta, ut dicitur I *Ethic.* *, convertatur cum ente participialiter, non autem nominaliter sumpto. Quod patet ex duobus.

Primo, ex eo quod dicit quod, cum bonum et ens convertantur, sicut res est ens, ita est bona; sed non est ens per essentiam; ergo nec bona. In hoc enim processu oportet sumi ens participialiter: quia hoc est quod negatur convenire rei per essentiam, eo quod esse ab omni essentia creata realiter distinguatur. Ergo ens quod convertitur cum bono et dividitur in decem praedicamenta, est ens participialiter sumptum.

Secundo, ex eo quod inquit id quo res formaliter est bona, non esse ens. Quod dictum de ente nominaliter sumpto falsum est: quia esse actualis existentiae, quo res est ens et bona, est ens nominaliter.

2. Ad haec dicitur primo, in communi, quod procedunt ex falso fundamento: scilicet quod *ens,* cum nominaliter sumitur, non dicat esse, sed tantum cum sumitur participialiter. Hoc enim falsissimum est: cum utroque modo, ut superius * diximus, significet *id quod habet esse.* Sed * Num. vii.
verum est quod, cum nominaliter sumitur, importat esse secundario et tanquam id a quo imponitur nomen; cum autem participialiter accipitur, dicit esse non tantum sicut id a quo nomen imponitur, sed etiam tanquam rem principaliter significatam; constat enim in doctrina Sancti Thomae id a quo nomen imponitur, et id cui imponitur, in aliquibus idem esse *. Ex quo sequitur quod, nominaliter * I Part., xiii, 8.
accipiendo ens, aliquid potest dici ens per participationem ratione significati secundarii et eius a quo nomen imponitur, licet ratione significati primarii non sit ens per participationem, sed per essentiam.

Attendendum autem quod non est idem dicere *ens in actu* secundum quod ens dividitur per ens in actu et ens in potentia, et *ens participialiter sumptum.* Quia ens actu quod dividit ens, primo et formaliter significat essentiam, sicut et ens quod dividitur: sed significat illam ut est sub esse actualis existentiae; per quod differt ab ente in potentia, quod significat essentiam absque esse actuali. Et ideo ens in actu secundario significat esse. Ens autem participialiter sumptum, quod idem est quod *existens,* ut dictum est *, significat primo et formaliter ipsum esse; * Num. vii.
secundario autem ipsam essentiam cui convenit esse suo modo. Unde, licet velit Sanctus Thomas quod bonum convertatur cum *ente in actu,* non tamen vult quod convertatur cum *ente participialiter sumpto,* quantum ad significatum primum et formale. Et propterea assumptum in obiectionibus est falsum.

3. Ad primam ipsius probationem dicitur quod illam rationem, ut adducitur, non ponit Sanctus Thomas: sed bene in *Quaestt. de Ver.,* q. xxi, a. 5, ad 6, ait: *Hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens. Unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem.* In hac autem ratione non dicitur essentia creata esse ens per participationem ratione primi et formalis significati, sed ratione connotati, sive ratione eius a quo nomen entis imponitur. Quia enim essentia creata habet esse distinctum a se et participatum, ens nominaliter sumptum ratione ipsius esse dicitur de illa per participationem. Et sic falsum est quod in illa ratione accipiatur ens participialiter, non nominaliter.

Ad secundam patet solutio ex ipsis Sancti Thomae verbis ibidem, ubi inquit * quod *esse non dicitur ens per* * Ad 8.
aliquod esse aliud, sed quia per ipsum res esse dicitur. Esse ergo non est ens sicut *id quod habet esse,* nominaliter etiam sumendo *ens:* sed sicut *id quo aliquid habet esse.* Ens enim nominaliter sumptum primo quidem dicitur id quod habet esse; secundario vero etiam et id quo aliquid est, ut patet *Ver.,* eadem quaest., a. 4, ad 4, et Prima, q. vi, a. 3, ad 3.

IX. Ad dubium ergo principale * dicitur primo, quod * Num. vi.
accipitur *ens* secundum quod significat *esse,* non quidem tanquam principale significatum, sed tanquam id a quo imponitur nomen. Et tale est ens nominaliter sumptum.

Dicitur secundo, quod ad intentionem Sancti Thomae non requiritur quod ens alio modo significet esse quam diximus. Cum enim ens significet id cui convenit esse, et praedicet essentiam cuiuslibet rei; in Deo autem ipsa essentia sit idem realiter quod esse: nihil poterit esse genus eius nisi importet ipsum esse absolute et illimitate, aut primo aut secundario. Tale autem est ens etiam nominaliter sumptum: importat enim esse absolute secundario, et quidditatem principaliter. Et sic in Deo significat quidditatem quae est ipsum esse.

Dicitur tertio, quod non est falsum, immo verum est quod ens quod significat esse tanquam id a quo nomen imponitur, essentialiter de rebus praedicetur, quantum ad

suum primum et formale significatum. Sed bene falsum est quod ens participialiter sumptum, quod principaliter esse significat, essentialiter praedicetur, et quod nihil sit praeter eius rationem.

X. Sed remanent duo dubia. Primum est quia, si bonum convertitur cum ente nominaliter sumpto; et dividitur bonum in decem praedicamenta ut est idem cum ente, ut dicitur Prima, q. v, a. ult., ad 1; oportet ut bonum convertatur cum ente diviso per actum et potentiam, quia illud est quod dividitur in decem praedicamenta; non autem cum ente in actu tantum. Huius autem oppositum est dictum *.

* Num. VIII, *Attendendum.*

Respondetur ad hoc quod, sicut ens commune actui et potentiae dividitur in decem praedicamenta, ita et ens in actu. Unde non solum ens dividitur in potentiam et actum, sed et quodlibet genus entis: quia in quolibet genere aliquid est ut potentia, et aliquid ut actus. Unde ens in potentia dividitur in decem praedicamenta, et similiter ens in actu. Aliqua enim est potentia de genere substantiae, et aliqua de genere qualitatis, et sic de aliis: et similiter aliquis actus est de genere substantiae, et aliquis de genere qualitatis, et sic de aliis. Patent haec ex iis quae habentur a Commentatore, III *Phys.*, comm. 9. Negatur ergo ista consequentia: *Bonum ut est idem cum ente dividitur in decem praedicamenta, Ergo convertitur cum ente diviso per actum et potentiam, non autem cum ente in actu.* Ratio est, quia non solum ens commune dividitur in decem praedicamenta, sed etiam ens in actu et ens in potentia.

XI. Secundum dubium est: Si bonum convertitur cum ente nominaliter sumpto conversione essentiali, – de hac enim intelligit Sanctus Thomas ista esse convertibilia, cum ponat ipsa esse idem realiter, et bonum addere supra ens tantum respectum rationis – sequitur quod bonitas et essentia rei sint idem realiter. Sed inquit Sanctus Thomas Prima, q. VI, a. 3, ad 3, quod *bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Si enim bonitas, quae est formale significatum boni, non est idem cum essentia, quae est formale significatum entis, sequitur quod bonum addit aliquid reale ad ens. Et sic non convertuntur essentialiter.

2. Ad huius evidentiam considerandum est primo, quod aliud est dicere *ens absolute,* et aliud dicere *ens in actu.* Ens enim absolute sumptum significat tantum essentiam tanquam id cui nomen imponitur; esse vero significat tanquam id a quo imponitur nomen. Ens vero in actu non significat tantum essentiam, sed etiam ipsum esse. Unde entitas in actu, quae est formale significatum entis in actu, dicit essentiam primo, et secundario connotat esse, non tantum ut a quo nomen imponitur, sed etiam ut actualitatem essentiae.

Considerandum secundo quod, cum bonum et ens actu sint essentialiter convertibilia, oportet ut, sicut ens actu significat formaliter essentiam et esse, ita etiam bonum illa significet. Et similiter oportet quod bonitas, quae est formale significatum boni, illa duo includat, sicut ab entitate in actu includuntur. Et sic bonitas non dicit tantum essentiam rei, neque tantum esse, sed *essentiam sub esse.*

Considerandum tertio quod, sicut ens actu significat essentiam tanquam fundamentum essendi, esse autem tanquam actualitatem essendi et tanquam complementum entitatis in actu, ita bonum significat essentiam tanquam bonitatem fundamentalem, esse vero tanquam bonitatem completivam et determinativam.

3. Ad dubium ergo dicitur primo, quod supponit duo falsa. Unum est quod idem sit dicere ens absolute, et ens in actu. – Alterum, quod entis in actu, cum quo convertitur bonum, formale significatum sit tantum essentia: cum tamen, ut dictum est, illud includat essentiam et esse.

Dicitur secundo, quod consequentia est falsa, de omnimoda identitate loquendo. – Ad probationem, negatur assumptum. – Ad cuius probationem dicitur quod essentia non est totale significatum entis in actu, sed *essentia cum esse.* Et ideo non sequitur quod bonum addat aliquid reale supra ens actu quantum ad eius totale significatum, sed tantum quantum ad significatum eius partiale. Hoc autem non est inconveniens: sic enim et ipsum ens actu addit supra essentiam; quia non solum dicit essentiam, sed etiam esse. – Non sequitur etiam quod non convertatur essentialiter cum ente in actu: sed quod non convertatur cum partiali eius significato.

Dicitur tertio, quod dictum Sancti Thomae habet veritatem dupliciter. Primo, de bonitate totali et completa. Talis enim, cum includat essentiam et esse, non est idem omnino cum essentia rei, licet sit aliquo modo idem: sicut plura includens est idem cum unoquoque illorum quae includit, addens tamen aliquid supra ipsum. – Secundo, de bonitate completiva, et terminativa. Talis enim non est idem quod essentia: quia talis bonitas est esse; in creaturis autem esse et essentia distinguuntur. Quod autem saepe dicit Sanctus Thomas * bonitatem rei esse actum essendi, intelligitur non de completa et totali bonitate, sed de bonitate completiva et terminativa.

* Cf. I^am^ P., VI 3, ad 3; *de Ver* XXI, a. 2, 5.

XII. Circa hoc dictum conditionale, *Si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur,* advertendum quod non ideo conditionaliter loquitur Sanctus Thomas quasi dubium apud ipsum sit quod ens sit de intellectu sive de essentia eorum de quibus praedicatur: tenet enim ipse in aliis locis, ut attulimus *, ens essentias rerum significare. Sed eo modo loquendi utitur ad tollendam calumniam qua aliquis negaret ens essentialiter praedicari. Quasi diceret: Cum ens sit universalissimum de omnibus praedicatum, nihil potest esse quod non accipiat in sua ratione ens, nisi aliquis vellet negare ens essentialiter de rebus praedicari: quod esset manifeste falsum.

* Num. VII.

2. Sed tunc occurrit dubium. Si ens est de intellectu eorum de quibus praedicatur, ergo ens in rerum definitionibus ponetur: cum in definitione cuiuslibet rei ponatur quidquid est de intellectu eius. Cuius tamen oppositum dicit Philosophus, VIII *Metaph.*, text. 16 *.

* S. Th. l. 5; Did VII, VI, 5.

Respondetur quod, cum definitio detur ad distinguendum unum de altero, illud solum ponitur in rei definitione per quod definitum aliquam ab aliis habet distinctionem. Hoc autem solum est genus et differentia, quae aliquid determinatum dicunt: non autem ens, in quo omnia conveniunt. Ideo propositionem Aristotelis glossat Sanctus Thomas * quod *ens non ponitur in definitione tanquam genus.* Sed de hoc plenius scripsi in annotationibus Secundi *Posteriorum.*

* Loc. prox. cit.

Quod autem assumitur, quoniam omne quod est de intellectu alicuius, ponitur in eius definitione: – dicitur quod est verum dumtaxat de eo quod ponit aliquem determinatum eius gradum, quo ab aliis distinguitur. Tale autem non est ens. Ideo non oportet ut in rerum definitione ponatur.

Tenet autem Scotus, I *Sent.*, d. III, q. III, quod ens non praedicatur de ultimis differentiis formaliter, sed tantum identice. Sed hoc est in metaphysica disputandum.

XIII. Quantum ad secundum *, duo deducit corollaria. Primum, quod *Deus definiri non potest:* cum omnis definitio ex genere et differentiis constet; Deus autem non sit in genere.

* Cf. init. Comment.

Secundum, quod *demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum:* quia principium sive medium demonstrationis est definitio rei de qua fit demonstratio. Cum ergo Dei nulla sit definitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse.

2. Circa secundum corollarium et eius rationem dubitatur. Si namque idcirco non potest demonstratio esse de Deo quia ipsius non est definitio, sequitur quod de ente non poterit esse demonstratio, neque de substantia, neque de quocumque alio genere generalissimo. Et consequenter metaphysica, quae tractat de ente et substantia, et mathematica, quae de quantitate tractat, non erunt scientiae. – Patet sequela. Quia nullum istorum habet definitionem ex genere et differentia compositam: cum nullum genus supra se habeant.

Ad huius evidentiam, considerandum est quod dupliciter loqui possumus de demonstratione *a priori.* Uno modo, de ea cuius medium est vere et realiter causa inhaerentiae

passionis ad subiectum de quo demonstratur. Alio modo, de ea cuius medium non est vere et realiter causa passionis, sed est tantum medium secundum rationem, inquantum dicit rationem quandam priorem ratione eius quod accipitur ut passio, et est ratio ut talis passio insit subiecto. Prima demonstratio requirit ut medium sit vera definitio constans ex genere et differentia: quia passionis determinatae vera causa est quidditas et essentia rei sub genere, quae per veram definitionem significatur; nam proprietates generis non substantis alii generi non sunt a natura illius generis realiter causatae, cum generi non conveniat esse nisi secundum quod per differentias limitatur ad speciem. – Secunda autem demonstratio non requirit pro medio veram definitionem, sed sufficit ut sit aliqua conceptio intellectus prior ordine quodam essentiali ratione passionis, et complete explicans naturam subiecti.

Dicitur ergo primo, quod de Deo nullo modo potest esse demonstratio primo modo accepta: cum in Deo nihil sit vere causatum. Et hoc convenienter probatum est per hoc quod Deus definitionem non habet.

Dicitur secundo, quod utique neque entis neque generum generalissimorum est demonstratio isto modo: propter eandem rationem.

Dicitur tertio, quod non sequitur metaphysicam et mathematicam non esse scientias. Quia, licet per primum genus demonstrationis non possit aliquid de ente et generalissimis generibus demonstrari, potest tamen de ipsis aliquid demonstrari per secundum demonstrationis genus. Nam, licet ista non habeant definitionem, habent tamen, ut inquit Sanctus Thomas V *Metaph.*, l. 4 *, *quandam simplicem conceptionem intellectus, quae ratio dici potest.*

* Ad c. III; Did. IV, III, 5.

Dicitur quarto, quod neque etiam secundo modo potest esse de Deo demonstratio perfecto modo, neque quoad nos neque secundum se. Quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus quae perfecte explicet quidditatem Dei. Et Dei secundum se est una ratio sola: eo quod omnia quae in ipso sunt, absolute dicta, sint de ipsius ratione; et sic non oportet ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad Dei quidditatem, et rationem pertinentem ad passionem, ut una ratio demonstretur et alia sit medium demonstrationis. Et ideo inquit Sanctus Thomas quod *de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum.*

XIV. Quantum ad tertium *, removet tale dubium. Posset enim aliquis dicere quod, quamvis substantia quae est genus non conveniat Deo quantum ad id a quo imponitur nomen, quod est accidentibus *substare,* quantum tamen ad rem significatam Deo convenit: est enim Deus *ens per se,* quae est ratio substantiae.

* Cf. init. Comment.

Respondet autem quod *ens per se* non est in definitione substantiae quae est genus. Ex eo enim quod dicitur *ens,* non potest esse genus: cum ens genus esse non possit. Nec ex eo quod dicitur *per se:* quia illud negationem dicit, scilicet non esse in alio; negatio autem non potest rationem generis habere, quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Sed ratio substantiae est quod sit *res cui convenit esse non in subiecto.* Et cum nomen *rei* a quidditate imponatur, sicut nomen *entis* ab esse, in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio, tanquam videlicet aliquid distinctum a quidditate. Non ergo substantia quae est genus convenit Deo: cum eius ratio sibi non conveniat; non enim Deus habet quidditatem quae sit alia ab esse. Negaturque quod esse *ens per se* sit ratio substantiae, ut assumebatur.

Circa hoc quod inquit Sanctus Thomas, quoniam in definitione substantiae non est *ens per se,* sciendum quod quidam Thomistarum sic intelligunt haec verba quasi velit dicere quod *ens* non cadat in conceptu substantiae quae est genus. Sed ista interpretatio non vadit ad mentem Sancti Thomae. Non enim inquit absolute quod ens non ponatur in definitione substantiae, sed quod hoc totum, *ens per se,* non ponitur in definitione substantiae, idest, non est substantiae definitio, quia a nulla parte illius rationis posset substantia rationem generis habere. Sed eius definitio sive ratio, secundum Avicennam *, est hoc quod dico, *Res cui debetur esse non in alio.* Secundum quam potest sibi ratio generis convenire: cum exprimat aliquem specialem modum entis positivum.

* I *Metaph.*, tr. II, c. I.

CAPITULUM VIGESIMUM SEXTUM

QUOD DEUS NON EST ESSE FORMALE OMNIUM

Ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei *.

* Cf. I P., III, 8.

Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est *. Impossibile est igitur Deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est.

* Cap. XXV.

Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est *. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est *. Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

* Ibid.

* Cap. XXII.

Amplius. Principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit necesse esse per se. Cuius contrarium supra * ostensum est.

* Cap. XV.

Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut *animal* non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est

1 autem *om* P*d*. 6 neque *pr. loco*] non GPc. 10 habent *post* esse αPc.
3 natura] seu essentia divina *addunt* αsGWZPc. 13 sit] erit BPc.

animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra* Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

* Cap. xiii.

Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. Quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra* ostensum est.

* Cap. xv.

Praeterea. Sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio. Si enim sit, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti. Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit. Et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem Sacra Doctrina repellit, dum confitetur Deum *excelsum et elevatum*, ut dicitur Isaiae vi[1]; et eum *super omnia esse*, ut *Rom.* ix[5] habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui *incommunicabile Nomen*, scilicet Dei, *lignis et lapidibus imposuerunt*, ut habetur *Sap.* xiv[21]. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere *lapis est ens*, quam *lapis est Deus*.

Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum. Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum, iv c. *Cael. Hier.*: *Esse omnium est super-essentialis divinitas**. Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum ergo divinitatem *super* omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod divinitas est *esse omnium*, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. – Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in ii cap. *de Div. Nom.**, quod ipsius Dei *neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figurae sigilli ad ceram*.

* Cf. I *Sent.*, d. viii, q. i, a. 2, obi. 1 cum resp.

* S. Th. l. 3.

Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim *animal* potest esse absque *rationali* vel *irrationali* differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si *animali* nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. – Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest. Unde commentator in libro *de Causis** dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

* Prop. ix; s. Th. l. 9. – De *commentatore* vid. s. Th. ib. l. 1; et Alb. M., *De Causis* etc., lib. II, init.

Tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum *in omnibus rebus esse*: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

---

6 esse *post* commune αPc. 7 res] res existens P*d*. 17 quod] idest quod *d*, id quod P. 24 sit] sit generatio Pc. 25 alicui] alicuius αXYZ. 26 nullo modo prius] non EGWY. 27 unum *om* Z. esse *om* α (*non* B), *post* existentium G. 37 Doctrina] Scriptura Z*b*. 42 procelluntur] propelluntur GWXZ*b*P*d*. 52 est super-essentialis] superessentialis αZ*cd*, est supersubstantialis P.

1 inter] intra DP*d*. 2 ergo *om* FZ, enim BP*c*, vero C, autem H. 3 suam *om* α, *post* naturam Pc. 8 apertius] perfectius α, *om* Y. dixit] dixit enim α*cd*. 9 tactus] totius α. 16 aliquod esse] aliquid esse α, aliquid Pc. 23 absque *om* CF, sine BH. 24 additionis] est *addunt* Pc. 27 in cogitatione] cogitatione P*d*. 28 nec] et non αYZPc. 34 quod] quia α*b*Pc. 38 induxit] inducit αPc. 40 in fine] infinitae *b*Pc. 42 fiunt] sunt Pc. 44 sunt] fiunt YZ. 45 defecit] deficit EGNZ*b*Pc. attenderunt *Ita* EWY*b*Pc; attendunt NZ, attenderent X, intenderent αD, intenderunt G. 55 dicimus *post* esse P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas in Deo non esse compositionem *ex aliquibus,* nunc ostendit non esse in ipso compositionem *cum aliquo* *. [* Cf. Comment. c. xx, init.] Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit ipsum non esse omnium formale esse; secundo, quod non est aliquorum forma, capite sequenti.

Quantum ad primum, ostendit errasse illos qui posuerunt Deum formale esse omnium. Circa hoc autem duo facit: primo enim hunc errorem impugnat; secundo, eorum fundamenta ponit et ad ea respondet *. [* Cf. n. viii.]

I. Quantum ad primum, *arguitur primo sic.* Esse formale dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiae (scilicet quae est genus) neque accidentis, ut ex praedictis patet. Ergo etc.

Advertendum hic quod, sicut ens dividitur per substantiam et accidens, ita et esse dividitur per esse substantiale, quo scilicet res absolute dicitur existere in natura; et esse accidentale, quo scilicet res dicitur esse talis, puta alba aut nigra. Sed sicut divisio entis in substantiam et accidens potest dupliciter accipi, – scilicet ut est divisio in genera tantum; et ut est divisio in substantiam quae dicitur et de genere substantiae et de ea substantia quae non est in genere, et in praedicamenta accidentium – ita et dupliciter esse dividi potest per substantiale et accidentale. Sed, cum esse substantiale contineat et esse substantiae quae est extra genus et esse substantiae quae est in genere, si fiat divisio in esse substantiale in communi et esse accidentale, implicite fit etiam divisio in esse substantiae quae est in genere et esse accidentale. Quod ergo inquit Sanctus Thomas *esse formale dividi per esse substantiae* (scilicet, quae est genus: sic enim oportet intelligere, quia sic tantum probatum est superius Deum non esse esse substantiae, dum probatum est Deum in genere non esse) *et esse accidentis,* intelligendum est non de prima et immediata divisione esse, sed de secundaria et implicita, inquantum esse substantiale comprehendit et esse quod est in genere et esse quod est extra genus. Si enim Deus esset formale omnium esse, oporteret quod esset et esse substantiae quae est in genere et esse accidentis, et non tantum esse substantiae quae non est in genere.

II. *Secundo.* Sequeretur quod omnia essent unum simpliciter. Hoc est impossibile. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnia haberent unum esse. Cum enim res non distinguantur inquantum habent esse, cum in hoc omnia conveniant, oportet, si debeant secundum esse differre, quod vel ipsum esse per differentias specificetur; vel quod in diversis naturis recipiatur. Non primum: quia enti differentia addi non potest, ut superius est ostensum. Nec secundum, si esse divinum sit esse formale omnium: quia non est esse receptum in natura, sed est ipsa natura divina. Ergo omnia habebunt unum esse simpliciter.

Circa illam propositionem, *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse,* considerandum quod duplicem sensum habere potest. Primus est, ut ratio formalis entis specificetur: et est sensus, *Entia non distinguuntur in hoc quod est habere esse, quia omnia in hoc quod est habere esse conveniunt.* Alius est ut proprius modus distinctionis eius quod habet esse excludatur: et est sensus, *Non distinguuntur secundum aliquem modum essendi,* idest, *Non habent aliud et aliud esse.* Sicut, si dicamus quod *animalia non distinguuntur secundum quod sunt animalia,* potest esse sensus aut quod non distinguuntur in communi ratione animalis; aut quod non distinguuntur differentiis animalis, et sic non sunt diversa animalia. Primus sensus in utraque verus est: et hunc intendit Sanctus Thomas. Secundus vero est falsus.

III. *Tertio.* Deus non habet aliquam causam. Ergo non est esse formale omnium. – Patet antecedens: quia esse Dei est ipse Deus, qui nullam habet causam, cum nihil eo sit prius. – Consequentia vero probatur. Quia esse in quibusdam rebus habet causam, sive aliquid quasi principium, ipsam scilicet formam, quae est principium essendi, et ipsum agens.

Advertendum quod, cum esse in rebus ab alio productis dicitur habere aliquid quasi principium, non accipitur ly *quasi* similitudinarie, sed ut est veritatis expressivum. – Quomodo autem agens et forma sint diversimode causa essendi, dictum est superius *. [* Cap. xxiii, n. ix.]

IV. *Quarto.* Tunc Deus non esset aliqua res existens nisi in intellectu. Sed huius oppositum superius est ostensum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia commune multis non est praeter multa nisi secundum rationem: ut patet de *animali.* Si enim animal commune esset aliquid, essent in Platone plura animalia: homo enim essentialiter est animal et Plato; et sic in Platone esset animal commune, et animal quod est homo, et animal quod est Plato. Si ergo Deus sit esse commune formale omnium, Deus in solo intellectu erit.

Considerandum hoc loco quod aliud est dicere, *Quod est commune multis, sive universale, non est ens nisi in intellectu;* et aliud dicere, *Universale non est aliquid praeter multa nisi in intellectu.* Primum enim est falsum, et secundum est verum. Ipsum enim universale non est ens rationis, si materialiter et quantum ad rem denominatam sumatur, sed est ens reale in rebus existens: *animal* enim ens reale est in particularibus animalibus existens. Sed verum est quod ipsa abstractio et universalitas sibi non convenit nisi in intellectu: non invenitur enim animal commune a particularibus animalibus separatum in rerum natura, sed bene per intellectum considerari potest per abstractionem ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur consequens a Sancto Thoma inductum, *Deus non erit aliqua res existens nisi quae sit in intellectu tantum,* idest: Deus non erit aliquid per se existens extra intellectum ab omnibus aliis rebus distinctum et separatum, sed erit tantum cogitatione et intellectu separatus a rebus.

V. *Quinto.* Deus esset terminus generationis. Hoc autem est falsum: cum sit aeternus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia generatio per se est via in esse, et corruptio via in non esse: forma enim non est terminus generationis, nec privatio corruptionis, nisi quia privatio facit non esse et forma esse. Unde, si forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet.

Pro notitia eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod et compositum et forma et esse sunt termini generationis, sed diversimode: compositum enim est terminus tanquam id quod generatur primo et per se; forma tanquam complementum essentiae eius quod generatur; esse vero tanquam ultima actualitas eius. Quia ergo esse est formalis terminus generationis, non tanquam complementum essentiae alio actu actuatum, sed tanquam ultima actualitas eius quod fit ulterius non actuabilis, ideo generatio dicitur via ad esse: via enim respicit ultimum terminum per se, et ab eo determinationem capit.

2. Sed circa hanc rationem duo occurrunt dubia. Primum est, quia non videtur inconveniens quod esse divinum sit terminus generationis. Christus enim vere genitus est et vere filius, et sua generatio ad nullum aliud esse terminatur quam ad esse divinum: cum in ipso sit tantum unum esse substantiale, secundum doctrinam Sancti Thomae *. [* III P., xvii, 2.] Ergo esse divinum est terminus generationis.

Secundum est, quia non videtur valere ista consequentia, *Deus est aeternus, Ergo non est terminus generationis.* Filius enim in divinis genitus est, et per consequens illius generationis esse divinum est terminus. Et tamen Filius est aeternus.

3. Ad horum evidentiam considerandum est quod hic loquitur Sanctus Thomas de generatione quae est mutatio de non esse ad esse, non autem de ea quae est simplex productio. Sequitur enim, si esse divinum sit omnium esse formale, quod sit terminus talis generationis: cum multa creata ea generatione producantur. – Similiter loquitur de termino generationis per eam noviter producto, quo modo philosophi de generatione subsistentium sunt locuti, dicentes ea generari quae de non esse producuntur in esse

et quorum esse prius non erat. Multaque esse huiusmodi genita in natura apud ipsos constat.

Ad primum ergo conceditur quidem quod esse divinum est terminus temporalis generationis Christi, per talem generationem humanae naturae communicatus: non tamen est terminus eius tanquam per ipsam de novo productus, secundum quem sensum de termino generationis loquitur Sanctus Thomas.

Per hoc etiam patet responsio ad secundum. Valet enim, *Est genitus tanquam de novo et de non esse ad esse productus, Ergo non est aeternus;* et e contra, *Est aeternus, Ergo non est noviter generatus.* Filius autem in divinis non est secundum divinitatem noviter genitus et per mutationem de non esse ad esse: sed aeternaliter per generationem quae est simplex productio, est a Patre productus. Ideo simul est et genitus et aeternus. Non est ergo instantia ad propositum: quia loquitur hic Sanctus Thomas de generatione quae est mutatio de non esse ad esse et per quam aliquid de novo producitur, de qua philosophi loquuntur; Filius autem Dei non est secundum divinitatem illo modo genitus.

VI. *Sexto.* Tunc esse cuiuslibet rei erit ab aeterno: cum esse divinum sit aeternum. Ergo non erit generatio vel corruptio. – Probatur ultima consequentia. Quia, si sit generatio, oportet quod illud esse aeternum praeexistens de novo acquiratur aut prius existenti, aut nullo modo prius existenti. Si primum, ergo res quae generatur non accipit novum esse, sed novum modum essendi: cum prius esset, et sit unum esse omnium, secundum illam positionem. Ergo non generatur, sed alteratur. Si secundum, ergo fiet ex nihilo. Quod generationi repugnat.

2. Circa illud quod inquit Sanctus Thomas, quod *accipere novum modum essendi, non autem novum esse, non facit generationem,* dubitatur. Sequitur enim quod Christus non sit temporaliter genitus, et per consequens non sit filius Beatae Virginis: cuius oppositum Catholici tenent. Per incarnationem enim suppositum divinum non accipit novum esse, sed novum modum essendi, sive novam habitudinem ad humanam naturam: cum sit in Christo tantum unum esse substantiale. Si ergo accipere novum modum essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse genitum.

Si dicatur quod, licet non accipiat novum esse sed novum modum essendi, accipit tamen novam naturam, quia incipit esse suppositum humanae naturae: et propter hoc dicitur genitus: – hoc non valet. Quia, ut inquit Sanctus Thomas in praecedenti ratione, dato quod aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari.

3. Dicitur quod, cum nondum sit facta mentio de trinitate divinarum Personarum, loquitur hic Sanctus Thomas de generatione secundum quod a philosophis accipitur. Apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari cum incipit in aliqua natura subsistere. Hoc autem in naturalibus est cum res simpliciter incipit esse novumque esse accipit. Ideo illud tantum dicunt simpliciter generari quod novum esse accipit, non autem quod capit novum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera: quia generationem solam rerum naturalium considerabant. Et si ponatur quod divinum esse omnium est esse formale, sequetur nullam esse naturalem generationem. Apud theologos vero aliquid incipit esse suppositum alicuius naturae et tamen non incipit simpliciter esse: sicut suppositum divinum incipit esse suppositum humanae naturae in eaque subsistere, et tamen non incipit simpliciter esse, cum aeternum habeat esse. Quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur a theologis vere genitus esse, licet non acceperit novum esse, sed tantum novam quandam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse divinum existere suo modo. Unde illa propositio a Sancti Thomae, de mente philosophorum assumpta, non est vera nisi aliquid accipiat novum modum essendi, sive novam habitudinem, per hoc quod incipit esse suppositum alicuius naturae cuius prius non erat suppositum. Quod sane apud philosophos, inferiora haec considerantes, impossibile esset: apud theologos vero in Christo verum est. Tunc enim et illud vere dicitur genitum, quamvis novum esse non capiat, sed tantum novum modum essendi.

Quod autem dixit Sanctus Thomas, quoniam, si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari: similiter intelligendum est, secundum theologos, *nisi accipiens talem formam incipiat esse suppositum in illa forma subsistens;* quia, si incipiat esse suppositum illius naturae, dicetur generari, licet per talem naturam simpliciter esse non habeat. Apud philosophos vero simpliciter est vera: quia nihil incipit in rebus naturalibus in aliqua natura subsistere nisi novum esse per illam naturam habeat.

VII. Confirmatur conclusio auctoritate Scripturae, dum ponit Deum *super omnia elevatum,* ut *Isai.* vi; et *super omnia esse,* ut *Rom.* ix. Nam, si esset esse omnium, tunc non esset super omnia, sed aliquid omnium.

Confirmatur secundo, quia rediret idolatrarum error *nomen Dei lignis et lapidibus imponentium,* qui repelluntur *Sap.* xiv. Posset enim, sicut vere dicitur, *Lapis est ens,* ita vere dici, *Lapis est Deus.* Considerandum est quod, sicut ens vere dicitur quod habet esse tanquam formalem sui actualitatem, ita vere dicitur Deus, quantum ad modum significandi, quod habet deitatem ut formam. Cum ergo esse divinum idem sit quod deitas, si illud sit formalis actualitas lapidis, vere dicetur lapis habere deitatem ut formam, et sic esse Deus.

VIII. Quantum ad secundum *, quatuor adducit fundamenta positionis huiusmodi. *Primum est,* quia Dionysius, iv cap. *Cael. Hier.*, ait quod *esse omnium est supersubstantialis divinitas.* Sed dicit duo Sanctus Thomas. Primo, quod ex istis haberi non potest quod deitas sit formale esse omnium: immo potius habetur oppositum, cum dicat divinitatem esse super omnia. Quod etiam ostenditur ex his quae habentur ii cap. *Div. Nom.* – Dicit secundo, quod intelligitur sic quod divinitas est esse omnium: quia a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. * Cf. init. Comment.

Pro notitia huius solutionis, considerandum quod, cum esse uniuscuiusque rei, ut inquit Sanctus Thomas I[a] P., q. cv, a. 5, sit maxime intimum rei, eo quod sit omnium quae in re sunt actualitas, oportet ut ad rei naturam pertineat tanquam totius naturae et omnium eius partium actualitas. Et sic non potest esse aliquid omnino naturam eius cuius est excedens: esse enim humanum ad naturam hominis, et esse equi ad naturam equi est limitatum. Unde, si esse divinum uniuscuiusque rei naturam omnino excedat, eiusque natura super omnium naturas sit collocata, ut Dionysius voluit, sequitur ut esse formale rerum non sit.

IX. *Secundum est,* quia praedicti existimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium: eo quod id quod est commune per additionem specificetur vel individuetur. Sed inquit Sanctus Thomas quod esse divinum est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura. Et non solum additione caret, sed etiam receptibilitate additionis. Id autem quod est commune, sive universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non tamen sine receptibilitate additionis, ut patet etiam de *animali;* nam si sibi nulla differentia addi posset, genus non esset. Unde ratio magis deducere videtur ad oppositum: ut etiam apparet ex libri *de Causis* commentatore.

Adverte quod esse divinum non potest habere rationem esse communis communitate universalis praedicabilis: sed bene est esse commune communitate formae exemplaris, quia omne esse est quaedam ipsius similitudo.

Adverte etiam duplicem differentiam poni hoc loco inter esse commune et esse divinum. Licet enim conveniant in hoc quod est nihil habere additum, – divino enim esse nihil additum est, cum omnia in Deo sint ipsum esse; similiter esse commune nihil, ut sic, habet per quod limitetur, – differunt tamen, primo, quia esse divinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum absque additione aliqua. Esse autem universale, sicut nec alia universalia, existere non potest absque additione illud limitante et contrahente. – Secundo, quia esse divinum non

solum additionem non habet, sed etiam additionem recipere non potest: eo quod in alio recipi non possit. Esse autem commune additionem recipere potest, non quidem essentialis differentiae, ut superius * est ostensum, sed materialis: limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

* Cap. xxiv, n. vi.

Advertendum etiam quod non solum divinum esse additionem non recipit alicuius contrahentis et particularizantis, sed nec etiam alicuius ab ipso distincti supervenientis. Esse autem substantiale omnium aliarum rerum recipit additionem supervenientis accidentis: quia nulla creata substantia est quae sit omnino accidentibus et esse accidentalibus exspoliata. Propter hoc bene dicitur hic quod esse divinum ab omnibus aliis distinguitur *quia nihil ei addi potest.*

X. *Tertium est,* quia Deus est infinitae simplicitatis. Ex hoc enim existimaverunt id quod in ultimo resolutionis invenitur Deum esse, quasi simplicissimum. Sed inquit Sanctus Thomas quod non attenderunt simplicissimum in nobis non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

Adverte quod responsio stat in hoc, quod simplicissimum in nobis, ad quod fit resolutio, non oportet esse Deum, quia illud simplicissimum quod in nobis est, non est tam res completa quam aliquid rei. Deus autem res simplicissima est, et non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari haec verba: *Simplicissimum in nobis non tam est res completa quam aliquid rei.* Primo, ut unum excludatur et aliud ponatur, ut sit sensus, *Non est res completa, sed aliquid rei:* sicut si diceremus, *Sortes non est tam albus quam pallidus,* id est, *Non est albus, sed potius pallidus.* – Secundo, ut utrumque ponatur: scilicet et quod est res completa, et est aliquid rei. Sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere. Esse enim actuale rei est completum in genere actuum, quia est ultima actualitas per alium actum non actuabilis: non est tamen res perfecte subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit. – Utraque ergo interpretatio vera esse potest. Sed prima magis videtur intendi: quia videlicet esse non est res simpliciter perfecta, iuxta primam interpretationem; est autem perfecta in genere actuum, iuxta secundam.

XI. *Quartum* est modus loquendi: dicimus enim *Deum in omnibus rebus esse.* Sed inquit Sanctus Thomas quod Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo effectui deest: et quod non similiter dicimus esse formam in corpore et nautam in navi.

Notandum quod non dicit Sanctus Thomas non similiter esse formam in corpore et nautam in navi quasi velit Deum esse in rebus tantummodo sicut nauta est in navi: hoc enim repugnat ei quod dixit, Deum esse in rebus *sicut causam quae nullo modo suo effectui deest,* quia scilicet semper, quandiu res est, eam conservat; nauta enim non est causa navis, et etiam aliquando illi deest, – sed ut ostenderet multos esse modos essendi in aliquo, et ideo non valere, *Deus est in omnibus rebus, Ergo est formale esse omnium rerum,* sicut non valet, *Nauta est in navi, Ergo est forma navis.*

CAPITULUM VIGESIMUM SEPTIMUM

QUOD DEUS NON SIT FORMA ALICUIUS CORPORIS

OSTENSO igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicuius rei forma.

Nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum est *. Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam.

* Cap. xxii.

Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis.

Item. Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius. In Deo autem nulla est potentialitas *. Impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

* Cap. xvi.

Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa *, non potest esse alicuius forma.

* Cap. xiii.

Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic *. Si Deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri. Utrumque igitur in ipso est. Quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. Oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

* Cf. cap. xiii, xx.

Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. Quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

† Huic autem veritati Scripturae concordat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo *: *Elevata est magnificentia tua super caelos, Deus.* Et *Iob* XI [8,9]: *Excelsior caelo est, et quid facies? Longior terra mensura eius est et profundior mari.*

† Autog. Vat. 6r a1.
* Ps. viii, 2.

Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errorem idola-

5 quidditatis] rei quidditas P*d*.
6 ei *om* αPc. 16 quod *post* non P*d*. 18 Huic *Incipit* A, *durans usque ad cap. 79* apprehensum. Scripturae concordat auctoritas A *solus*; concordat Scriptura αP*c*, Scriptura concordat *ceteri*. 20 Et *om* α. 22 est et profundior A *solus*; et latior. *Cf. III. cap. 59*.
25 errorem idolatriae] errore idolatriam GZ, errore idolatrae *b*.

triae defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur. Commentator etiam dicit, in XI *Metaphys.* *, quod *hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum,* idest idolatrarum: quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

* Al. lib. XII, text. com. 41.

4 sed animae A *solus*; sed ratione animae WXsGN; *ceteri om hom* sicut... sed animae.
1 exhibeatur Z; exhibetur exhibeatur E, exhibebatur *ceteri.* 3 Zabiorum] saprobiorum α, sapbiorum X, tabiorum D, et aliorum (idest *om*) Z, saphiorum *c*, zabiorum vel *d.* 4 quia scilicet] qui scilicet B, *idem* H *post expunctum* quia scilicet, ars F, *idem a correctore supra* quia scilicet G, quasi scilicet W.

Commentaria Ferrariensis

Sicut ostensum est quod Deus non est esse formale omnium, ita ostenditur in hoc capitulo quod *nullius rei sit forma* *.

* Cf. Comment. c. XXVI, init.

I. *Probatur primo.* Esse divinum non potest esse alicuius alterius quidditatis a se distinctae actus. Deus autem est ipsum esse divinum. Ergo etc.

Circa hanc propositionem, *Esse divinum non potest esse alicuius alterius quidditatis actus,* dubitatur. In Christo enim humana natura per esse divinum existit *. Ergo esse divinum est actus eius: quia nihil est aliud actualitatem essendi esse alicuius actum, quam illud per talem actualitatem existere. Ergo esse divinum est actus alicuius naturae et quidditatis a se distinctae.

* Cf. ibid. n. V.

Dicitur, admittendo assumptum, quod esse divinum non est actus humanae naturae: non enim unitur sibi formaliter ut actus potentiae. Neque dicitur existere per esse divinum quasi sibi primo conveniat existere, existere enim non convenit per se primo naturae, sed supposito: sed quia realiter unitur supposito existenti formaliter per esse divinum.

Unde negatur consequentia. – Ad probationem dicitur quod assumptum est verum si per talem actualitatem illud primo et per se existat: non autem si existat tanquam ad unitatem suppositi tractum.

Dicitur ulterius, pro intellectu propositionis Sancti Thomae, quod *quidditatem* non accipit pro natura ut a supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est quod divinum esse non potest esse formalis actus alicuius entitatis a se realiter distinctae.

Dicitur tertio, quod secundum Hervaeum et alios tenentes esse de mente Sancti Thomae quod non sit in Christo tantum unum esse nisi loquendo de esse suppositali et personali, assumptum est falsum: non enim in Christo humana natura existit per esse divinum, sed per esse proprium.

II. *Secundo.* Forma corporis non est esse, sed essendi principium, Deus autem est esse. Ergo etc.

Tertio. Quaelibet pars comparatur ad totum compositum sicut potentia ad actum. In Deo autem nulla est potentialitas. Ergo etc.

Adverte quod, licet forma in ordine ad materiam sit actus, quia tamen totum habet rationem formae in comparatione ad partes, ut enim dicitur II *Phys.* * et V *Metaphys.* *, partes sunt materia totius; ideo et ipsa etiam forma in comparatione ad totum habet modum potentiae. Propterea bene hic dicitur quod pars comparatur ad totum sicut potentia ad actum.

* III, 5; S. Th. l. 5.
* S. Th. l. 3; Did. IV, II, 6.

Quarto. Deus est ens nobilissimum, quasi prima essendi causa. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod per se habet esse, est nobilius eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma corporis habet esse in alio. Ergo etc.

Quinto. Tunc compositum ex Deo et corpore esset movens seipsum: cum Deus sit primum movens. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri. Tale autem indeficientiam motus a seipso non habet. Ergo oportet supra ipsum esse aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus. Et sic esset aliquod movens prius Deo.

Addit autem Sanctus Thomas quod processus huius rationis utilis est ponentibus aeternitatem motus: sed etiam hoc non posito, eadem conclusio haberi potest etiam ex regularitate motus caeli. Motus enim uniformitas requirit ut sit aliquod movens omnino immobile, quod non sit pars moventis seipsum: cum movens seipsum, sicut in seipso habet moveri et non moveri, ita habeat moveri velocius et tardius.

III. Confirmatur quoque auctoritate Psalmi, *Elevata est* etc.; et *Iob* XI, *Excelsior caelo* etc.

Item gentilium error idolatrarum excluditur ponentium Deum animam esse caeli, aut etiam totius mundi; et propter hoc partibus mundi deberi divinus cultus, tanquam in seipsis Deum ut formam habentibus. De quo errore mentionem facit Averroes XI *Metaph.* *, comm. 41, inquiens quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum; et Augustinus, lib. IV *de Civ. Dei,* c. XXXI, et lib. VII, c. VI.

* Al. XII.

CAPITULUM VIGESIMUM OCTAVUM

A 6r a18.

DE PERFECTIONE DIVINA

Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum

b7 nulla nobilitatum EGNW; nulla virtus nobilitatis αXYsWZP*c*, nulla virtus nobilitatum DZsG*b*.

totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra * probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

* Cap. xxii.

Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus.

Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

Item. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens oportet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens *. Est igitur perfectissimus.

* Cap. xiii.

Amplius. Unumquodque perfectum est inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est *. Est igitur perfectissimus.

* Cap. xvi.

Amplius. Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam quae Deus dicitur, ut ex dictis * patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus * ostendetur. Oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

* Cap. xiii.
* Lib. II, xv.

Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines *. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniant: alias non esset omnium communis mensura.

* III *Ethic.*, iv, 5, s. Th. l. 10; X, v, 10, s. Th. l. 8.

Hinc est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino, *Ego ostendam tibi omne bonum,* ut habetur *Exod.* XXXIII[18 19], per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. – Dionysius etiam, in V cap. *de Div. Nom.* *, dicit: *Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit.*

* S. Th. l. 1.

Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim *factum* non est, nec *perfectum* posse dici videtur. Sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi *totaliter factum,* quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam igitur nominis extensionem *perfectum* dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud *Matth.* V[48]: *Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

---

4 deest] deesse potest αEPc. *Ante* recipientis *in* A *deletur* capacitatis. 5 quae] qui DEGsFPc. 7 suum] totum suum P*d.* 17 perfectus] perfectum α. 18 Illa A *solus*; Ista. 20 suum *hic* NYZ; *post* totum. 23 ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur DEGNW; ab... procedatur Y, ab... procedat Z*b*, necesse est ut (ut ab BHX) aliquo perfecto procedatur (procedat X) α, necesse est ab aliquo perfecto procedere Pc. 24 enim *om* α. 25 oportet] debet αPc. 27 est *post* igitur αPc. 29 actu] in actu NZ. 30 potentia] in potentia NZP. 33 Deus est A *solus*; est Deus. Est igitur] igitur est αPc, igitur G, Deus igitur est W. perfectissimus GWsY; perfectissimum. 34 Amplius A *solus*; Adhuc. *Et bene quidem. Inter hoc enim argumentum et praecedens in* A *deletur argumentum incipiens per formulam* Adhuc; *sic casu factum est ut hic duo argumenta contigua ab eadem formula,* Amplius, *incipiant, unico exemplo in toto opere.*

3 quicquid] quod quicquid GZPc. 9 vel A *solus*; et. perfectum *post* esse αD. 10 vel] et αNZPc. 16 conveniant] conveniat DNYPc. 18 quaereret] quereretur α. 24 et *om* αc. 30 posse *post* dici BFYPc. 31 in actum *post* deductum est αPc. 36 igitur A *solus*; autem.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de simplicitate divina, ex qua haberi potest *quid sit* Deus, secundum quod a nobis cognosci potest, nunc incipit de perfectione divina determinare, per quod ostenditur *qualis sit* *. Circa hoc autem duo facit: primo, de perfectione absolute determinat; secundo de perfectionibus particularibus, cap. XXXVII.

* Cf. Comment. c. x, *Circa primum tria facit.*

Circa primum tria facit: primo, de divina perfectione determinat; secundo, de similitudine creaturae ad Deum, quae ex tali perfectione resultat, cap. sequenti; tertio, de vocibus quibus diversae perfectiones divinae significantur, cap. XXX.

Circa primum duo facit: primo, probat Deum esse universaliter perfectum; secundo, excludit dubium quoddam *.

* Cf. n. VI.

I. Proponit ergo primo conclusionem, dicens quod, licet ea quae sunt et vivunt sint perfectiora quam ea quae sunt tantum, *Deus tamen, qui est ipsum esse, est universaliter ens perfectum: idest, sibi non deest alicuius generis nobilitas.*

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, antequam probetur conclusio, considerandum est primo, quod esse, secundum communem rationem suam, diversos gradus et perfectiones essendi continet sub se: sicut albedo diversos

gradus albedinis. Qui gradus sese ordine quodam concomitantur: ita quod secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo et primo, et sic de aliis. Ista tamen continentia est continentia formae et actus, non autem potentiae: cum esse omnium actuum sit actualitas. Talia autem quae ut communes quaedam formae et actus considerantur, si per se essent, omnem suum gradum omnemque perfectionem haberent; si autem in aliquo alio recipiantur, secundum conditionem recipientis accipiunt limitationem, et omnem suam perfectionem gradualem non habent in uno: sicut albedo, si ab omni subiecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, ut in prima ratione tradit Sanctus Thomas, ut ibi declarabitur immediate *; in subiecto autem recepta perfectior est et imperfectior secundum subiecti dispositionem. Quod tamen habet posteriorem albedinis gradum, habet et priorem.

* Num. III.

2. Considerandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. IV, a. 2, ad 3, et *Ver.* q. XX, a. 2, ad 3, quod *esse* et *vivere* dupliciter considerari possunt: uno modo, ut vivere includit esse et aliquid ad ipsum addit; alio modo, ut secundum rationem distinguuntur per praecisionem unius ab alio, accipiendo scilicet esse per se, et vivere per se praecise, scilicet quantum ad illud quod addit ad esse. Sicut *sensitivum* et *intellectivum* possunt considerari inquantum intellectivum includit sensitivum et addit super illud intellectualitatem: potest etiam considerari sensitivum per se, et intellectivum praecise quantum ad intellectualitatem, quam addit super sensitivum.

Si primo modo accipiantur, vivere est perfectius quam esse. Sed hoc non convenit sibi ut utrumque in abstracto significatur, sed tantum ut significantur in concreto. Quia, ut in abstracto significatur esse, non potest accipi ut contentum et limitatum et excessum a gradu vitae: cum significetur ut forma et actualitas omnem perfectionem essendi continens; sicut albedo in abstracto significata accipitur ut illimitata et continens omnem perfectionem albedinis, et sic ut perfectior seipsa ut est in aliquo subiecto limitata. In concreto autem, ut significatur esse hoc nomine *ens,* et vivere hoc nomine *vivens,* esse continetur in ipso vivere: quia tunc esse non accipitur ut quoddam illimitatum et continens omnem perfectionem essendi, sed ut dicens infimum essendi gradum, qui continetur in vita sicut imperfectum continetur in perfecto.

Si autem secundo modo accipiantur, sic esse est perfectius quam vivere: quia esse includit omnem perfectionem essendi, et per consequens gradum vitae, vivere autem dicit praecise ipsum gradum essendi qui est vivere. Et hoc modo significantur in abstracto.

Sic ergo *vivens* perfectius est quam *ens* tantum, quia vivens continet in se gradum essendi qui est vivere et gradum simpliciter essendi, ens autem continet ipsum tantum infimum essendi gradum, qui est esse. Sed *ipsum esse,* ab omni recipiente separatum et subsistens, non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet. Propter hoc bene inquit Sanctus Thomas, de mente Dionysii, V cap. *de Div. Nom.* *, quod ea quae sunt et vivunt, sunt perfectiora iis quae sunt tantum, idest, quae habent tantum hunc essendi gradum qui est existere: ipsum tamen esse, qui est Deus, est ens universaliter perfectum, idest, omnem essendi perfectionem habet.

* Lect. I.

II. *Hanc conclusionem probat primo* * *Sanctus Thomas sic.* Deus est ipsum esse subsistens. Ergo nobilitatem et perfectionem uniuscuiusque rei in se habet. – Antecedens probatum est supra. – Consequentia vero probatur, supponendo quod nobilitas uniuscuiusque rei est sibi secundum esse: non enim nobilitas esset ulla homini per suam sapientiam nisi per ipsam sapiens esset, et sic de aliis. Ex quo sequitur quod secundum modum quo res habet esse, accipitur suae nobilitatis modus: ex eo enim quod esse rei ad maiorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, dicitur res magis aut minus nobilis. Tunc sic arguitur. Secundum modum quo res habet esse, habet et nobilitatem. Ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem. Sed esse subsistens habet totam essendi virtutem et potestatem. Ergo habet omnem nobilitatem. – Probatur minor exemplo albedinis: licet enim habenti albedinem aliquis gradus albedinis deesse possit propter defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis, si tamen albedo esset ab omni subiecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Similiter ergo erit de esse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione et virtute essendi potest deesse.

* Cf. n. V, init.

Ex hac ratione quandam accipit conclusionis confirmationem. Secundum modum quo aliquid habet esse, deficit a non esse. Ergo quod omne esse habet, ab eo omne non esse absistit. Ergo ab eo omnis defectus est remotus. Ergo est universaliter perfectus. Ergo Deus, qui omne esse habet, est universaliter perfectus.

Postremo, removet dubium. Nam illa quae tantum sunt, sunt imperfecta. Ergo esse est imperfectum. Si ergo Deus est ipsum esse, sequitur quod sit quid imperfectum. – Respondetur quod talia sunt imperfecta non propter imperfectionem esse absolute, idest, quia habeant ipsum esse absolutum et illimitatum, ut supponit dubium: sed quia participant esse secundum gradum imperfectissimum, qui est existere tantum.

III. Circa istam propositionem, *Nobilitas uniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse,* considerandum est quod non est mens Sancti Thomae ipsum imperfectum essendi gradum qui est existere tantum, aut etiam esse uniuscuiusque formae veluti praecisum a forma, esse rei nobilitatem: sed mens eius est, cum perfectio uniuscuiusque rei et nobilitas sit a forma, quia formae est perficere, non est nobilitas et perfectio a forma ut separata intelligitur a re secundum esse, sed ut rei unitur secundum esse suum. Non enim aliquid proprie est alicuius forma et perfectio nisi inquantum sibi dat esse: nam sapientia non esset hominis forma nisi sibi sapientem esse daret eo modo quo formae convenit dare esse. Nobilitas ergo uniuscuiusque rei est sibi *secundum suum esse:* idest, secundum formam ut sibi unitam secundum esse et facientem rem esse talem.

2. Circa exemplum de albedine, notandum est quod duplicem perfectionem in albedine possumus considerare: unam scilicet essentialem et specificam, quae per definitionem significatur; alteram vero gradualem, secundum diversa esse quae nata sunt albedini convenire secundum quod a subiecto diversimode participatur, aut etiam a subiecto separata est. Si de prima perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine existente in subiecto, neque in uno subiecto perfectior est quam in alio: cum essentia rei in indivisibili consistat. Si autem de secunda sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior quam in subiecto, et in uno subiecto quam in alio: separata enim, nihil sibi de virtute albedinis, idest de perfectione et esse albedinis, deesse potest, quia ad nullum determinata est gradum; et in uno subiecto potest perfectiorem gradum habere quam in alio.

Quod autem inquit Sanctus Thomas, ex defectu recipientis accidere ut sibi aliquid de virtute albedinis desit, *quia fortasse non recipit eam secundum totum posse albedinis,* ideo dubitative posuit quia non refert ad propositum utrum aliquod subiectum recipere possit albedinem secundum totum posse albedinis, an non possit. Quomodocumque enim sit, albedini separatae nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur: alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispositionem.

Quid autem sit in veritate? Tenet Sanctus Thomas Tertio, d. XIII, q. I, a. 2 *, quod *forma existens in subiecto de necessitate est limitata quantum ad esse debitum illi formae, quia non habet totum esse quod naturae illius est possibile. Est tamen possibile ut habeat illam formam secundum omnem rationem illius formae, ut scilicet sibi nihil desit de pertinentibus ad perfectionem illius formae.* Primum sic intelligo quod, cum esse separatum ab omni subiecto sit perfectior modus essendi absolute omni esse in subiecto, nullum esse in subiecto potest virtualiter continere esse abstractum illique adaequatum esse: cum imperfectius non adaequet neque virtualiter contineat perfectius. Esse autem abstractum et omnino irreceptum, * Qa 2.

tanquam perfectissimum, omne esse in subiecto virtualiter continet, adaequatque omnia talia esse. Ideo forma existens in subiecto limitata est quantum ad esse, et non habet totum esse formae per adaequationem et virtualem continentiam, tanquam habens perfectissimum esse et illimitatum. – Secundum vero sic intelligo quod sunt aliquae formae accidentales habentes varias perfectiones et completiones, secundum quod in varios effectus possunt extendi, sicut est de gratia. Et tales formae possunt secundum omnem perfectionis gradum haberi ab aliquo subiecto, idest, secundum quod ad omnes earum effectus se possunt extendere, licet non secundum totum esse: sicut Christus omne complementum perfectionis gratiae in seipso habuit.

IV. Circa illam propositionem, *A Deo totaliter removetur non esse*, advertendum quod non hoc ideo dicitur quasi omne esse formaliter Deo conveniat et distincte, omneque non esse ab eo removeatur formaliter. Hoc enim falsum est. Non enim Deus formaliter habet esse hominis aut equi aut aliarum rerum materialium: alioquin esset homo et equus et omnia materialia formaliter. Sed habet esse omne *eminenter*, quantum ad omnem eorum perfectionem, et *virtualiter*. Et hoc modo nullum non esse sibi convenit. Non est enim verum dicere quod Deus non sit homo aut equus aut quodcumque aliud materiale *virtualiter et per quamdam eminentiam*, tanquam unite et in indivisibili continens quicquid in ipsis est divisum: licet verum sit ipsum non esse hominem formaliter aut equum.

* Cf. n. II, init.

V. *Secundo* *. Omne imperfectum ab aliquo perfecto procedit: sicut semen ab animali vel a planta. Ergo primum ens oportet perfectissimum esse.

Tertio. Deus nullo modo est potentia. Ergo non est imperfectus. – Probatur consequentia. Quia unumquodque est perfectum secundum quod est in actu; imperfectum vero secundum quod est in potentia cum privatione actus.

Adverte hic quod imperfectio non convenit potentiae nisi ratione privationis adiunctae: privatio enim imperfectio quaedam est, sicut forma est perfectio. Ideo inquit Sanctus Thomas quod aliquid est imperfectum secundum quod est in potentia *cum privatione actus*.

Quarto. Deus est prima causa efficiens. Ergo quicquid actu est in unaquaque re, est in Deo, et multo eminentius quam in re illa. Ergo est perfectissimus. – Probatur prima consequentia. Actio consequitur modum actus in agente: cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Ergo quod est in effectu, oportet in causa reperiri.

Notat autem Sanctus Thomas quod impossibile est quod per actionem agentis educitur esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: cum actio sequatur modum actus agentis. Sed bene est possibile ut actus effectus imperfectior sit quam actus agentis, propter materiae indispositionem, ex qua ipsa actio debilitatur. Ubi advertendum quod, cum ad actionem transeuntem concurrat et agens et patiens, ex defectu utriusque potest accidere ut effectus debilis sit et imperfectus: aut scilicet propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispositionem patientis. Sed si agens sit debile, quantumcumque patiens sit dispositum ad recipiendum, nunquam tamen producetur effectus nobiliorem actum habens quam agens principale: quia actio et effectus sequuntur modum formae agentis principalis. Sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispositum, non obstante fortitudine virtutis, impedietur perfectio effectus: eo quod agens non possit introducere actum in patiens nisi eo modo quo natum est recipere. – Quomodo autem effectus nobiliori modo sit in causa activa quam in seipso, superius est ostensum *.

* Cap. XXIII, n. VII, 2.

Quinto. Si non esset universaliter perfectus, non esset omnium communis mensura. Hoc autem falsum est: quia nihil potest omnium entium esse mensura nisi quod est ipsum esse. – Consequentia vero probatur, quia in unoquoque genere mensurantur omnia perfectissimo illius generis, dum ostenditur unumquodque magis et minus perfectum secundum quod magis et minus appropinquat ad illud: sic enim album est mensura colorum, et virtuosus omnium hominum, scilicet secundum quod in genere morali collocantur.

Advertendum hic, ut inquit Sanctus Thomas *Verit.*, q. II, 4, ad 4, quod albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quae est quasi formale in colore: quantum enim ad hanc omnes alios colores excedit. Sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore, scilicet terminationem diaphani, non est mensura aliorum colorum.

Confirmatur conclusio auctoritate *Exodi* XXXIII, *Ego ostendam tibi* etc.; et Dionysii, V cap. *de Div. Nom.*, ubi ait, *Deus non quodam modo est existens* etc.

* Cf. init. Comment.

VI. Quantum ad secundum *, quia posset aliquis existimare Deum perfectum non esse quia *perfectum* videtur dici quod per *factionem* pervenit ad complementum, Deus autem factus esse non potest: hunc cavillum removet Sanctus Thomas dicens quod, licet quantum ad primam nominis impositionem omne perfectum sit factum, quia impositum est primo hoc nomen ad significandum id quod eductum est de non esse ad esse et de potentia ad actum perfectum ut sibi nihil desit, tale autem oportet esse factum; tamen extensum est etiam nomen hoc ad significandum id quod est in actu completo, etiam si fiendo non perveniat ad actum. Secundum ergo primam huius nominis impositionem Deus perfectus dici non potest: sed bene quantum ad secundam, iuxta illud *Matth.* V, *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

CAPITULUM VIGESIMUM NONUM

A 6 v a 13.

DE SIMILITUDINE CREATURARUM

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius *causa aequivoca* dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur; ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol

4 enim] autem α. 7 actionis A *solus*; agentis. agens *om* NZ.
7 activam *hic* Z; *post* solis.

omnibus illis similis aliqualiter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

Et inde est quod Sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur *Gen.* 1[26]: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* aliquando similitudo negatur, secundum illud *Isaiae* XL [18]: *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* et in Psalmo*: *Deus, quis similis erit tibi?*

* Ps. LXXXII.

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX cap. *de Div. Nom.** dicit: *Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.*

* S. Th. l. 3.

Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae *simile tur*. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis: non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

---

5 et huiusmodi A *solus*; *om* Z, huiusmodi *ceteri*. 6 etiam et] etiam α. 10 eum] Deum NPc. 12 aliquando A *solus*; vero *addunt*. 15 erit tibi NZ; erit tibi etc. E, erit (est *b*, *om* GW) tibi ne taceas etc. (etc. *om* D) DGW*b*P*d*, (tui Y) fu. t[i]. ne. ta. etc. αYc. 16 Huic autem] cui etiam pA, huic etiam Z. 17 in IX cap. (in IX pA, IX cap[o] *margo deletus*, in IX c[o] *interlin.*) N; IX cap. 20 contingit esse (9[t] ēē pA; *supra* 9[t] *scribitur* 9tĩgt) A *solus*; esse contingit.

13 esse A *solus*; fore. 14 enuntiatur] dicitur NZ. 15 etiam] etiam igitur E, igitur etiam Pc. 16 similetur] assimiletur Pc. 18 simile] ei *addunt* Pc.

Commentaria Ferrariensis

Quia ostensum est in Deo omnium rerum nobilitates et perfectiones esse, ostendit consequenter Sanctus Thomas quomodo possit ex hoc inter Deum et creaturam similitudo esse aut dissimilitudo *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum quantum ad rem; secundo, quantum ad denominationem *.

* Cf. Comment. c. XXVIII, init.

* Cf. n. III.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus cum omnibus rebus et similitudinem habet et dissimilitudinem.* Prima pars probatur. Quia est omnium agens et omnes perfectiones tribuens. Omne autem agens sibi simile agit: cum unumquodque agat secundum quod est in actu, idest, secundum quod actu habet id quod causat in effectu.

Secunda autem pars probatur. Quia perfectiones quae sunt in Deo, non secundum eundem modum et secundum eandem rationem sunt in creaturis qua sunt in Deo: effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Hoc autem dissimilitudinem quandam importat.

Confirmatur auctoritate Sacrae Scripturae. Aliquando enim inter Deum et creaturam similitudinem esse inquit, ut *Gen.* I, *Faciamus hominem* etc.; aliquando vero dissimilitudinem ponit, ut *Isaiae* XL, *Cui ergo similem* etc., et in Psalmo, *Deus, quis similis erit tibi?* – Utramque etiam partem ponit Dionysius, IX cap. *de Div. Nom.*

II. Pro declaratione autem secundae partis conclusionis, notat quod forma effectus licet in causa excedente aliqualiter inveniatur, hoc tamen est secundum alium modum et secundum aliam rationem: propter quod dicitur *causa aequivoca.* Calor enim a sole in istis inferioribus generatus aliquam similitudinem obtinet ad virtutem solis activam per quam causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione: unde sol rebus a se productis est aliqualiter similis, aliqualiter vero dissimilis. Similiter et Deus cum rebus a se productis et similitudinem et dissimilitudinem habet.

Notandum hic est quod, sicut in praedicationibus dicuntur aequivoca *quorum nomen idem est, ratio vero substantiae diversa* *, ita causa dicitur aequivoca quando nomen formae productae et causae et effectui convenit, sed secundum aliam et aliam rationem. Sic enim dicimus solem esse causam aequivocam calidi: quia *caloris* nomen et soli et eius effectui convenit, dicitur enim sol calidus et aer calidus, sed hoc est diversis rationibus; dicitur enim sol calidus, non quia habeat in se eandem formam secundum eandem rationem specificam qua aer est calidus, sed quia habet in se virtutem activam in qua virtualiter calor continetur, quae longe dignioris naturae est quam forma a qua aer dicitur calidus. Et similiter est in aliis: et maxime in Deo, in quo forma neque specie neque genere convenit cum effectibus a se productis, sed tantum secundum quandam analogiam, ut dicitur Prima Parte, q. IV, a. 3 *. Unde *non est causa omnino aequivoca, sed magis analoga,* ut dicitur I *Sent.*, d. II, a. 2.

* Categ. I, n. I.

* Ad 3.

III. Quantum ad secundum *, ponitur haec conclusio: *Secundum hanc similitudinem convenientius dicitur creatura similis Deo quam e converso.* Probatur. Simile alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Creatura autem possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturae: cum forma in Deo perfecte inveniatur, in creatura autem secundum quandam deficientem participationem. Ergo creatura dicitur similis Deo, non autem Deus dicitur similis creaturae.

* Cf. init. Comment.

Notandum, ut dicitur I *Sent.*, d. XIX, q. I, a. 2, quod forma proprie dicitur esse illius quod ipsam perfecte et complete habet: non dicitur autem illius esse quod ipsam habet imperfecte et secundum quandam imitationem. Propter hoc quando unumquodque eorum inter quae est similitudo, formam habet secundum eandem specificam rationem, unum dicitur simile alteri et e converso: quia illa forma proprie est amborum forma, cum ambo eam perfecte habeant; et sic unumquodque alterius dicitur habere formam, in quo ratio mutuae similitudinis consistit. Quando autem forma in uno est perfecte et complete, in altero vero imperfecte et secundum quandam imitationem, quod imperfecte habet dicitur alterius habere formam et ei simile esse, non autem e converso. Et quia omnis perfectio a Deo creaturis communicata perfecto modo in Deo est, propter quod eius forma proprie dicitur, in creatura autem est imperfecte et secundum quandam participationem deficientem, sicut sapientia Dei in Deo est simpliciter

et perfecte, in creaturis autem est aliqua eius participatio deficiens; ideo creatura formam Dei habet et est illi similis, non autem Deus creaturae.

Sed advertendum est quod aliud est dicere rem creatam habere perfecte et complete aliquam formam quae sit similitudo participata perfectionis divinae: et aliud dicere rem creatam habere perfecte et complete formam per quam Deus in creaturas agit. Primum enim verum est in multis: nam ignis perfecte habet essentiam ignis, et homo humanitatem, quae sunt quaedam similitudines participatae divinae bonitatis, et illae sunt proprie ignis et hominis formae. Secundum autem est falsum et impossibile. Nam forma per quam agit Deus, et quam aliquo modo communicat creaturis, est divina essentia et divina bonitas, quam constat in solo Deo perfecte et complete esse, licet aliqua eius participatio in creaturis inveniatur. Propterea bene inquit Sanctus Thomas quod creatura possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturae: quia videlicet perfectio quaelibet creaturae est aliqua participatio divinae bonitatis, quae est proprie Dei forma; perfectio autem et forma Dei non est in creatura ut eius forma, cum non habeatur a creatura perfecte, sed per quandam eius participationem.

Ex praedicta conclusione infert corollarie Sanctus Thomas quod multo minus proprie dicitur quod Deus creaturae *assimiletur*. – Probatur. Quia assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic convenit ei quod ab alio accipit unde ei simile sit. Creatura autem accipit a Deo, non autem Deus a creatura. Ideo ipsa Deo assimilatur, non autem e converso.

IV. Sed circa ea quae dicta sunt occurrit dubium: Aequalitas enim et similitudo sunt relationes aequiparantiae: nam dicitur aequale aequali aequale, et simile simili simile. Si ergo dicitur creatura similis Deo, dicetur et Deus similis creaturae. Et si creatura assimiletur Deo, Deus assimilabitur creaturae.

Ad evidentiam huius dubii, considerandum est quod ad intentionem Sancti Thomae non sufficeret dicere ideo creaturam dici similem Deo, non autem Deum similem creaturae, quia in creatura est relatio realis, quae dicitur similitudo, non autem in Deo est talis relatio realis, sed tantum rationis: nam eodem modo nullum nomen importans habitudinem Dei ad creaturam convenienter diceretur de Deo, quia nulla habitudo Dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis. Propter quod ipse in
* Ad 4. Prima Parte, q. IV, a. 3 *, et I *Sent.*, loco praeallegato, rationem Dionysii, IX cap. *de Div. Nom.*, assignat, quia videlicet *in iis quae unius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato*. Esse autem unius ordinis interpretatur Sanctus Thomas in I *Sent.*, et in Quaestt. *de Ver.*, q. XXIII, a. 7, ad 11, quando, sicut unum habet formam unius, sic alterum formam alterius habet; hoc autem est *quando forma secundum quam attenditur similitudo, secundum eandem rationem in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus;* in his enim dicuntur extrema mutuo similia. In causa autem et causato non recipi mutuam similitudinem in locis praeallegatis interpretatur, quando causatum non recipit formam causae secundum eandem rationem, sed fit ad imitationem formae causae: sicut statua Herculis fit ad imitationem Herculis; propter quod dicimus statuam Herculis similem esse Herculi, quia facta est ad imitationem eius et eius formam habet, non autem dicimus Herculem similem esse suae statuae. Propter hoc ergo creatura est similis Deo sed non e converso, quia se habent sicut causa et causatum quod non recipit formam causae secundum eandem rationem, sed secundum quandam imitationem; ex quo sequitur creaturam formam quae est Dei habere, non autem Deum formam quae est creaturae. Unde videtur illo in loco Dionysius non de causa et causato universaliter loqui, sed de hac causa quae est Deus, et de causatis quae sunt eius creaturae, quae ad Deum aequalitatem habere non possunt. Quod constat ex verbis ipsius Dionysii. Nam postquam dixit, *In causa autem atque causatis conversionem nequaquam admittemus,* immediate subiungit: *Non enim his solis aut illis ut sint similia donatum est, sed omnibus quae similitudinem admittunt, ut similia sint Deus auctor est.*

Ad dubium ergo, conceditur quod similitudo est relatio aequiparantiae, sed negatur consequentia, *Ergo, si creatura dicitur similis Deo, etiam Deus dicitur similis creaturae.* Non enim dicitur similitudo relatio aequiparantiae quia utrumque extremum relative eodem nomine denominetur: sed quia, ut sic, simile non dicitur ad aliquid quod aut superstet aut subiiciatur, sed ad aequale. Et si id cui aliquid simile dicitur, mutua relatione ad ipsum referatur, eodem nomine referetur: simile enim est simili simile, quando scilicet utrumque extremum denominatur in respectu ad alterum. Sed tamen potest esse ut quandoque non denominetur utrumque extremum in respectu ad alterum: quod est quando forma in utroque extremo secundum eandem rationem non invenitur. – Hanc responsionem videtur intendere Sanctus Thomas *de Ver.*, loco praeallegato, ubi ait quod *similitudo et conformitas quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremo existit.*

2. Advertendum tamen quod, licet secundum proprium et consuetum usum vocabuli non dicamus Deum similem creaturae, aut Herculem similem suae imagini, quia talia non consueverunt denominari in respectu ad ea quae ad eorum imitationem fiunt; si quis tamen vellet nominis significatum extendere, ut fieret denominatio respectu relationis intellectae in Deo ut terminat relationem alterius extremi, ut diceretur Deus similis creaturae quia creaturae relationem et similitudinem ad se terminat, hoc inconveniens non reputarem. Propter quod non inquit hic Sanctus Thomas quod nullo modo possit Deus dici similis creaturae, sed quod *convenientius dicitur creatura Deo similis quam e converso,* quia videlicet est magis secundum usum vocabuli. – Quod autem inquit Prima Parte *, quod *nullo* * Loc. prox. cit.
modo concedendum est Deum esse similem creaturae, intelligendum est, *servato proprio vocabuli usu.* Consuevimus enim illud tantum dicere alteri simile quod habet formam quae est eius, idest, quam plene et perfecte habet: non autem quando ipsum formam habet complete et perfecte, alterum vero habet quandam eius participationem, in quo attenditur similitudo secundum imitationem, non autem secundum convenientiam in forma eiusdem rationis.

Similiter, si accipiatur *assimilari,* sive *assimilatio,* ut dicit motum ad unitatem formae secundum quam attenditur similitudo, non potest dici Deus creaturae assimilari, nec Hercules suae imagini. Sed si accipiatur pro eo quod est esse terminum similitudinis creaturae ad Deum, aut imaginis ad Herculem, idest, concipi cum respectu terminantis respectum similitudinis, non est inconveniens dicere Deum assimilari creaturae et Herculem suae imagini.

CAPITULUM TRIGESIMUM

A 6 v b 18.

QUAE NOMINA DE DEO POSSINT PRAEDICARI

Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est *bonitas, sapientia, esse,* et alia huiusmodi. – Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur *lapis* propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut *homo* et *lapis:* nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. – Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut *summum bonum, primum ens,* et alia huiusmodi.

Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut *quod est,* sed ut *quo est.* Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine *bonitatis* et *boni;* nam *bonitas* significat ut non subsistens, *bonum* autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet *, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

* *Cael. Hier.*, c. II, § 3. Cf. *de Div. Nom.*, cap. I, v.

Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum *aeternum* vel *infinitum;* vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur *prima causa,* vel *summum bonum.* Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra * dictis patet.

* Cap. XIV.

9 de aliis sZ; aliis. 10 alia *om* α. Quodcumque vero nomen] Quaecumque vero nomina Pc. 11 perfectiones exprimit A *solus*; perfectionem designat (designant Pc). 12 potest] possunt Pc. 13 et metaphoram] metaphorae pA; et *scribitur intra lineas sed* metaphorae *non mutatum est, casu profecto.* 21 principiis specierum] rerum principiis NZ. 24 supereminentiae] supereminentiori Pc. 30 enim A *solus*; *om* CF, vero *ceteri.* 32 concipimus] capimus NZ. 33 sensibus A *solus*; sensibilibus.
6 autem A *solus*; vero. 14 eminenti *post* modo αZPc. 27 potest] possunt Pc. 32 qualiter] quantum α.

Commentaria Ferrariensis

Quoniam in Deo omnem esse perfectionem probatum est, restat nunc considerandum de vocibus quibus rerum perfectiones significantur, quomodo Deo conveniant *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, agit de vocibus incomplexis; secundo, de vocibus complexis, cap. XXXVI. – Circa primum duo facit: primo, determinat de ipsis vocibus et nominibus absolute; secundo, comparative, cap. XXXII. – Circa primum duo facit: primo, agit de ipsis vocibus quantum ad praedicationem de Deo; secundo, in cap. sequenti, quantum ad eorum pluralitatem.

* Cf. Comment. c. XXVIII, init.

Circa primum tria facit: primo, ostendit quae nomina Deo conveniant; secundo, quaedam dicta declarat *; tertio, modum nominandi Deum quantum ad aliqua docet *.

* Cf. n. II.

* Cf. n. III.

I. Quantum ad primum, proponit quod considerandum est quid de Deo dici vel non dici possit; quidve de eo tantum dicatur; quid etiam de eo simul et aliis rebus. Et respondendo tria dicit, secundum tria proposita. Incipiendo enim ab ultimo, tanquam a communiori, dicit quod nomina importantia absolute perfectionem absque defectu de Deo et aliis rebus praedicantur, ut *bonitas, sapientia, esse,* et huiusmodi.

Ad primum autem dicit quod nomina importantia perfectionem cum modo proprio creaturis non dicuntur de Deo nisi similitudinarie et metaphorice, quo modo, secundum quod in uno invenitur aliquid simile proprietatibus alterius, unum dicitur alterum, sicut homo dicitur *lapis* propter duritiem intellectus. Talia sunt nomina specierum creaturae et proprietatum eius, ut *homo, lapis, risibile,* etc., et quae proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causantur.

Ad secundum vero respondet quod nomina quae important perfectionem cum modo supereminentiori quo Deo conveniunt, soli Deo attribuuntur, ut *summum bonum, primum ens,* et similia.

2. Advertendum quod, cum nomen non attribuatur rei nisi ratione sui significati, ad hoc ut de re aliqua vere

et proprie et non tantum metaphorice nomen aliquod praedicetur, requiritur ut totum eius significatum proprium sibi attribuatur, et omnis conditio quae significato, ut est illius significatum, convenit. Si enim pars tantum significati illi conveniret, non attribueretur sibi vere et proprie: sicut, quamvis lapis sit substantia, non tamen dicitur *animal,* quia animal non tantum importat substantiam, sed etiam sensibile, quod lapidi non convenit. Similiter, si hoc nomen *album* imponeretur ad significandum primo substantiam secundum quod est albedine informata, de Sorte in quo non esset albedo, non posset dici: quia, licet sit substantia, non tamen esset substantia sub albedine, quae esset conditio substantiae ut nomine *albi* significaretur. Si ergo nomen aliquod in suo significato et perfectionem quandam importet et proprium modum quo illa perfectio est in creatura, cum modus ille qui est proprius creaturae Deo non conveniat, licet in eo sit perfectio per nomen importata, non dicitur illud nomen vere et proprie de Deo. Sicut *homo* importat humanitatis perfectionem cum modo materiali quo est in ipso habente humanitatem: ideo hoc nomen *homo* de Deo, ut Deus est, non praedicatur, licet humanitatis perfectio in Deo sit. – Similiter est de nominibus quae in suo significato important modum proprium quo sunt perfectiones in Deo. Quia talia de creatura vere non praedicantur.

II. Quantum ad secundum *, quia dictum est aliqua nomina importare perfectionem absque defectu, ideo, ne aliquis occasionem erroris ex hoc accipiat, distinguit Sanctus Thomas quod nomen importare defectum potest dupliciter intelligi: aut scilicet quantum ad rem significatam, quia, inquam, ipse defectus est de significatione nominis; aut quantum ad modum significandi. Primo modo aliqua nomina significant cum defectu, aliqua vero non. Sed secundo modo omnia cum defectu significant. Cuius ratio est quia, cum nomine exprimatur res secundum modum quo intellectu concipimus; intellectus autem concipiat formam simplicem ut quo aliquid est, non autem ut quod est, rem autem subsistentem in concretione quadam et compositione, quia ex sensibilibus cognitionem accipit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem, et formae simplices non subsistunt sed ipsis alia existunt, subsistentia vero sunt composita; ideo simplicia significat nominibus abstractis per modum formae, cui convenit esse id quo aliquid est; subsistentia vero nominibus concretis, per modum concretionis et compositionis et habentis formam; in quorum utroque quaedam imperfectio importatur.

* Cf. init. Comment.

Ex quibus patet quod nullum nomen Deo convenienter aptatur quantum ad modum significandi, licet aliquod sibi conveniat quantum ad rem significatam: cum talis imperfectio in Deo non sit, quamvis res significata aliquo modo eminenti sibi conveniat.

Ex quo deducitur corollarie, de mente Dionysii, I et V cap. *de Div. Nom.* *, quod nomina a nobis imposita quae Deo attribuuntur, et affirmari et negari de Deo possunt. Patet ex dictis. Nam quantum ad nominis rationem sive significatum, sibi conveniunt; quantum vero ad modum significandi, minime.

* Cf. etiam *Cael. Hier.,* loc. cit. in textu.

III. Quantum ad tertium *, notat quod modus supereminentiae quo in Deo perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi aut per negationem, ut cum dicimus Deum *aeternum* aut *infinitum;* aut per relationem ipsius ad alia, ut cum dicimus *prima causa* vel *summum bonum;* eo quod de Deo capere non possimus quid sit, sed quid non sit, et qualiter alia ad ipsum se habeant.

* Cf. init. Comment.

Advertendum autem quod *aeternum,* licet secundum vocem affirmative dici videatur, tamen secundum rem dicitur negative: dicitur enim aeternum quod est omnino immutabile, et quod caret principio et fine durationis; sicut, licet hoc nomen *caecus* sit vox affirmativa, tamen negationem visus importat. Propter hoc *aeternum* connumeravit Sanctus Thomas inter nomina negativa dicta de Deo.

IV. Circa praedicta duo occurrunt dubia. Primum est circa illam propositionem: *Nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus.* Scotus enim, I *Sent.,* d. XXII, dicit ipsam *falsam esse, si intelligatur praecise.* Immo *potest,* inquit, *distinctius aliquid significari quam intelligi.* Hoc autem probat quia, si esset vera, *nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem de genere substantiae, sed, sicut praecise concipitur aliqua proprietas a qua nomen imponitur, ita praecise talis proprietas significaretur per nomen. « Lapis » enim non significaret aliquid de genere substantiae, sed aliquid de genere actionis, scilicet laesionem pedis.* Hoc autem falsum est: quia impositor nominis non accidenti illi, sed substratae substantiae intendit nomen imponere.

Secundum * est circa illam propositionem: *Intellectus noster quod est simplex significat non ut quod est, sed quo aliquid est.* Ex hoc enim sequitur quod nullum nomen abstractum erit nomen substantivum. Nam nomen substantivum significat aliquid per modum per se stantis: abstractum autem, per illud dictum, non significat formam per modum per se stantis, sed per modum alteri inhaerentis; cum significet ut quo aliquid est, non autem ut quod est.

* Cf. n. VI.

V. Ad primum istorum dicitur quod significari rem distinctius quam intelligatur, dupliciter accipi potest: uno modo, ut modus distinctionis se teneat ex parte rei significatae et intellectae; alio modo, ut se teneat ex parte significantis et intelligentis. Primo modo sensus est quod res significatur magis distincta quam intelligatur esse distincta. Et ad hunc sensum propositio Scoti potest habere veritatem, nec contrariatur positioni Sancti Thomae. Non enim inconveniens est ut nomen imponatur ad significandum rem quae maxime distincta ab aliis sit, et tamen non omnis ratio distinctionis intelligatur. – Secundo modo sensus est quod distinctior est modus significandi nominis quam sit modus quo intellectus ipsam rem significatam cognoscit. Et in hoc sensu falsa est propositio Scoti, et vera est propositio Sancti Thomae. Cum enim nomen non significet rem nisi mediante conceptu intellectus, dicitur nomen confuse et indistincte rem significare, quantum est ex parte nominis, quando eam sub confuso et indistincto conceptu significat; distincte autem, quando sub conceptu distincto. Unde modus distinctae significationis nominis est secundum modum distincti conceptus: distinctius enim repraesentat quando sub distinctiori conceptu. Ex quo patet esse impossibile ut nomen distinctius significet rem quam intelligatur. Nam, cum distincte significare sit sub conceptu distincto significare, intellectus autem concipiendo rem ipsam intelligat, sequitur quod non potest nomen distinctius significare quam intellectus intelligat, sed se proportionaliter concomitantur. Nam, si intellectus confuse tantum rem apprehendat illique imponat nomen, et ipsum nomen confuse significabit, idest, sub confuso conceptu: si autem distincte intellectus intelligat, nomenque rei secundum illum conceptum imponatur, et ipsum nomen distincte significabit.

Ad rationem itaque Scoti respondetur negando consequentiam. Dicitur enim quod, si nullo modo cognosceretur substantia rei, sed tantum proprietas, nomen non significaret substantiam rei, sed tantum proprietatem. Sed quia ex cognitione proprietatum devenitur in cognitionem aliqualem substantiae, vel confusam vel distinctam, ut etiam Scotus concedit, narrans ibidem quendam processum Augustini VI *de Trin.,* c. VI, ad probandum creaturam omnem esse compositam; ideo et nomen ipsam substantiam aliquando significat. *Lapis* namque non tantum *laesionem pedis* significat, sed substantiam quandam cui haec proprietas convenit. Quam si nominis impositor ex proprietate huiusmodi inquirendo distincte cognovit, hoc nomine distincte significavit; si autem cognovit confuse, et ipso nomine significavit confuse, idest, sub conceptu confuso. Universaliter ergo verum est quod res nominantur a nobis secundum quod intelliguntur: ut enim inquit Sanctus Thomas, Prima Parte, q. XIII, a. 9, ad 2, *nomina non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra.*

VI. Ad evidentiam secundi dubii *, considerandum primo, quod accidens, sive in abstracto sive in concreto

* Num IV.

definiatur, semper in sua definitione, quae per nomen importatur, includit subiectum. Cum enim definitur in abstracto, includit illud in obliquo, sicut cum dicitur, *Simitas est curvitas nasi:* cum autem definitur in concreto, illud includit in recto, ut cum dicitur, *Simum est nasus curvus.* Differunt autem isti duo modi includendi subiectum. Quia cum nomen abstractum includit subiectum in sua significatione, subiectum non est pars significati nominis, sed magis exprimitur tanquam extraneum ad quod habet habitudinem: cum enim *albedo* significet id tantum quo aliquid est album, subiectum autem nullo modo sit id quo aliquid est album, nullo modo subiectum est aliquid per tale nomen significatum. Cum vero nomen concretum accidentis includit subiectum, illud includit tanquam partem significati, secundariam tamen, et tanquam cum principali significato consignificatam: *album* enim significat principaliter albedinem, secundario autem consignificat subiectum habens albedinem. – Hoc habetur ex Averroe, V *Metaph.*, comment. 14, et a Sancto Thoma ibidem *, ubi dicunt, contra Avicennam, quod *album primo significat accidens, secundo subiectum:* et idem habetur I *Phys.*, comment. 25. Et addit Sanctus Thomas * quod *albedo nullo modo consignificat subiectum.* Signum huius diversitatis est quod per abstractum importatur subiectum in obliquo, per concretum vero importatur in recto, tanquam denominatum a forma.

* Lect. 9.

* V *Metaph.*, l. c.

Considerandum secundo, quod *significari per modum substantiae*, et *significari per modum accidentis*, refertur ad ipsam formam principaliter significatam. Dicitur enim a nomine significari per modum substantiae, quando eo modo significatur per nomen quo modo substantia extra intellectum habet esse. Et quia substantia extra intellectum existens est ens non existens in alio subiecto inhaerenter, ideo dicitur significari forma accidentalis per modum substantiae, quando non significatur cum alio significato cui inhaereat. Sic autem significatur nomine abstracto: nam ipsam solitarie significat, nihil aliud cum ipsa consignificando. – Dicitur autem significari per modum accidentis, quando illo modo significatur per nomen quo accidens habet esse in rerum natura. Unde, cum accidentis esse sit inesse, tunc per modum accidentis significatur quando cum alio per modum illi inhaerentis significatur. Et sic significatur nomine concreto. Tale enim nomen significat formam per modum inhaerentis subiecto, et ipsum subiectum cum illa modo dicto significat.

Considerandum tertio, quod non est idem nomen significare *per modum substantiae*, et nomen significare *per modum completi subsistentis.* Similiter non est idem significare aliquid *ut quo aliquid est* ex parte nominis, et significare *per modum accidentis.* Nomen enim significare per modum substantiae accipitur per comparationem ad formam principaliter significatam, quae significatur solitarie absque alio consignificato cui inhaereat, ut patet ex dictis. Sed nomen significare per modum completi subsistentis est significare per modum substantiae completae in specie, et non per modum partis. – Significare etiam aliquid ut quo aliquid est tale aptitudinaliter, ut hic intelligitur, est significare aliquid ut formam et ut naturam simplicem solitarie absque cuiuscumque alterius consignificatione, quia sola forma est id quo aliquid formaliter est tale. Significare autem per modum accidentis est non solam formam significare, sed cum ipsa etiam subiectum, tanquam id cui forma inhaeret, consignificare, ut superius dictum est.

2. Ex iis patet primo, quod nomen concretum et nomen abstractum accidentis ex parte rei significatae distinguuntur, quia nomen abstractum significat solam formam, nomen vero concretum significat non solam formam, sed etiam subiectum formae. Et ideo illud dicitur significare per modum substantiae, istud vero per modum accidentis. – Distinguuntur etiam quia nomen abstractum, cum significet solam formam, non significat ipsam tanquam completum aliquod quod habeat esse, sed tanquam id quo aliquid habet esse aptitudinaliter, quia formae, apud nos, non subsistunt tanquam completae in specie: nomen vero concretum, cum secundario significet subiectum quod habet esse per formam, significat aliquid tanquam id quod habet esse, et per consequens per modum completi subsistentis; nam solum id quod substantialiter subsistit, est id quod proprie habet esse accidentale per formam accidentalem.

Patet secundo, quod obiectio nulla est. Procedit enim ac si idem sit significare rem ut qua aliquid formaliter est, et significare rem per modum accidentis. Hoc autem, ut patuit, est falsum. Nam idem nomen et significat per modum substantiae, sive per se stantis, et ut quo aliquid est. Nam *per se stare* dupliciter accipi potest: uno modo, ut opponitur ei quod est accidentaliter inhaerere; alio modo, ut idem est quod nullo modo in alio esse, quod idem est quod subsistere tanquam completum in specie. Primo modo nomen abstractum significat per modum per se stantis, non autem secundo modo.

VII. Sed circa praedicta triplex occurrit dubium. Primum est, quia Sanctus Thomas, I *Sent.*, d. XXII, q. I, a. 1, ad 3, inquit quod *illud quod significatur per nomen, significatur ut subsistens;* et dat exemplum de albedine. Ergo falsum est quod diximus, nomen abstractum significare quidem per modum substantiae, non autem per modum subsistentis.

Secundum est, quia in *Praedicamentis* * dicitur quod *album* puram qualitatem significat. Et Sanctus Thomas, III *Sent.*, d. VII, q. I, a. 1, ad 5, tenet quod album non significat suum subiectum, sed ipsum *copulat quasi extrinsecum.* Ergo male dictum est quod concretum significat non tantum formam, sed etiam subiectum.

* Cap. III, 17.

Tertium est, quia Commentator, II *de Anima*, comment. 8, inquit quod *in rebus artificialibus nomen primo dicitur de materia, et secundo de congregato.* Ergo falsum est quod nomen concretum primo significet formam et secundario subiectum, ut superius est dictum.

VIII. Ad primum dicitur quod aliter accipit Sanctus Thomas in loco allegato significare per modum subsistentis, quam accipiat hoc loco et in Prima Parte *. Nam ibi accipitur significare per modum subsistentis ut idem est quod significare *non per modum egredientis ab altero*, quo modo nomen a verbo distinguitur. Hic autem accipimus significare per modum subsistentis ut idem est quod significare *per modum substantiae completae in specie*, quae proprie est id quod habet esse. Unde nulla est contradictio.

* Qu. XIII, I, ad I.

Ad secundum dicitur quod Sanctus Thomas et Aristoteles de primo et formali significato nominis loquuntur: hoc enim unum esse oportet. Huic autem non repugnat quod secundario aliquid aliud per modum subiecti consignificet.

Ad tertium dicitur, secundum Commentatorem ibidem, quod, cum nomen in rebus artificialibus dicatur et de individuo substantiae per se, et de artificiato inquantum huiusmodi, dupliciter potest considerari tale nomen. Uno modo, ut est nomen artificiati inquantum huiusmodi. Et sic primo significat formam artificialem, et secundario materiam: sicut et alia nomina accidentium concreta. – Alio modo, ut est nomen individui substantiae per se et ut est etiam nomen artificiati. Et sic prius dicitur de materia, et secundo de congregato ex materia et forma artificiali: idest, istud nomen est prius secundum quod significat individuum substantiae, quam secundum quod significat artificiatum, sicut dat exemplum Commentator de securi; nam, etiam remota acutie, quae est forma artificiati, remanet securis, quae est individuum substantiae. Et sic intelligitur dictum Commentatoris.

CAPITULUM TRIGESIMUM PRIMUM

A 7 a 21.

QUOD DIVINA PERFECTIO ET PLURALITAS NOMINUM DIVINORUM DIVINAE SIMPLICITATI NON REPUGNANT

Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo ipsius simplicitati non repugnant.

Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur*. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem huiusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. Quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est*. Sic igitur *sapiens* Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. – Non autem dicitur *lapis*, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur*. Imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

* Cap. xxix. — * Cap. xxiii. — * Cf. cap. praec.

Huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum*, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. – Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, *Zach.* ult.*: *In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum.*

* Cf. cap. xi. — * Vers. 9.

---

9 sol per eam agens DZpNsY, *om* WpGY, sol per eum agens *ceteri*. 10 sibi *post* simile P*c*. hac igitur virtute A *solus*; hac (hoc DENZsF*b*P*c*) igitur. 11 non A *solus*; et non. 21 item BWsF*b*; idem CXpFG, quidem DEZsGP*c*, *om* NY. 25 quod GW*b*; hoc quod. 28 determinatus *post* essendi αEP*c*.

10 uno] modo EGYZ. 12 etiam] autem αEP*c*. 14 ipso (*nempe* rege; *cf. cap.* XLII, primum ordinans qui, *parag.* Amplius omnium)] illas G, ipsa *b*P*c*. 16 immo multo minorem] multo minorem *b*, immo multo maiorem *post* consequuntur P. 18 necessitas plura nomina Deo dandi A *solus*; necessitas plurium nominum de Deo dictorum (necessitas *post* nominum NZ). 27 Zach.] Iac. α.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod nomina aliqua attribui Deo possunt, ostendit Sanctus Thomas quod et talia nomina plura sint*. Circa hoc autem duo facit: primo enim ostendit quod *plura nomina et pluralitas divinarum perfectionum simplicitati divinae non repugnant;* secundo, deducit propositum*.

* Cf. Comment. c. xxx, init. — * Cf. n. v.

I. Primum tali ratione demonstrat. Omnes perfectiones creaturarum sunt in Deo secundum unam eius virtutem. Ergo nec ipsae perfectiones, nec nomina plura illas perfectiones importantia, divinae simplicitati repugnant. – Patet consequentia. Quia virtus Dei est ipsa eius essentia: cum nihil Deo accidere possit.

Antecedens vero a simili ostenditur tripliciter*. *Primo,* in rebus naturalibus. Supponitur enim omnes rerum perfectiones in ipso esse sicut effectus sunt in causa aequivoca. Tunc sic. Sicut se habet sol ad calorem et siccitatem ac alios effectus in corporibus inferioribus inventos, ita et Deus ad omnes perfectiones: utrobique enim est comparatio causae aequivocae aliquo modo ad suos effectus. Sed in sole est calor et siccitas virtute; et per eandem virtutem soli attribuuntur, quamvis in igne sint qualitates diversae. Ergo et omnes rerum perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam virtutem attribuuntur.

* Cf. n. iv.

Sed quia ex hoc quod virtute continentur effectus solis in sole et res omnes in Deo, posset aliquis credere quod sol diceretur talis, puta calidus, et Deus talis, puta sapiens, ea solum ratione quia res huiusmodi causant, et non propter aliquam similitudinem inter ea existentem, falsum hunc sensum removet, inquiens quod non solum quia sol causat calorem dicitur sol calidus, et Deus sapiens quia sapientiam causat, ut aliqui voluerunt*: sed quia virtus per quam sol calefacit, est aliquid conforme calori; nisi enim esset aliqualiter de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Similiter et Deus dicitur sapiens quia, secundum hoc quod nos sapientes sumus, virtutem eius, qua nos sapientes facit, aliquatenus imitamur: idest, secundum quod inter sapientiam nostram et virtutem Dei est aliqua similitudo et conformitas. – Hoc autem patet quia, si solum diceretur sapiens quia sapientiam efficit, eadem ratione diceretur *lapis* quia lapidem causat. Quod tamen non dicimus, quia nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis non imitatur Deum, sed ab ipso distinguitur; quamvis et in lapide sint alia, quae talem modum non important, quibus Deum imitatur, ut sunt bonitas, esse et huiusmodi.

* Cf. s. Th. I *Sent.*, d. II, a. 3.

Circa illam propositionem, *Virtus solis nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi*

generaret, quam etiam videtur velle Sanctus Thomas in Deo veram esse, advertendum quod non dixit simpliciter, *nisi esset de genere caloris,* sed addidit *aliqualiter.* Quia non oportet inter virtutem causae aequivocae et eius effectum esse convenientiam in genere proprie loquendo, sed oportet esse convenientiam in aliqua ratione una saltem analoga et proportionali, – ut sic *genus* accipiatur pro omni communi secundum rationem, quomodocumque sit commune, – ut inter causam et effectum sit aliqua similitudo.

II. Circa illud quod inquit Sanctus Thomas, et superius etiam est tactum *, scilicet quod *Deus non dicitur lapis, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur,* duplex occurrit dubium. *Primum est,* quia omne nomen perfectionis, exceptis fortasse nominibus transcendentibus, includit aliquid imperfectionis, quo distinguitur a Deo. Ergo nullum nomen de Deo dicetur. – Patet antecedens: *sapiens, iustus, sciens,* et similia, significant *qualitatem;* quae Deo non convenit.

* Cap. xxx.

Secundum est, quia nihil est in re quod non sit a Deo productum, et per consequens quod divinam virtutem non imitetur. Ergo, quantumcumque nomine lapidis importetur modus quo distinguitur a Deo, poterit Deus dici lapis, sicut dicitur sapiens, propter talem similitudinem et imitationem illius modi lapidis ad Deum.

Confirmatur. Quia sol dicitur calidus, ut vult hoc loco Sanctus Thomas, non obstante quod *calidum* significet proprium modum essendi in igne aut aere, quo a sole distinguitur: est enim calor qualitas corruptibilis, in quo a solis virtute distinguitur.

III. Ad horum evidentiam, sciendum quod, cum loquimur de nominibus, quomodo formaliter aut non formaliter conveniant Deo, et quomodo imperfectionem importent, intelligimus de formali eius et proprio significato, quo unum nomen in significando distinguitur ab alio. Verbi gratia: nomen *sapientiae* in creaturis, quantum ad id quod proprie et particulariter et distincte importat, dicit *altissimarum causarum cognitionem* *, licet etiam *qualitatem,* tanquam commune sibi et aliis significatum, importet. Cum quaerimus autem an sapientiae nomen Deo formaliter conveniat, non quaerimus de communi sibi et aliis significato, sed de propria ratione quam addit ad communia significata. Similiter dicimus de nomine *lapidis* et aliis nominibus. Unde dicitur *Potentia,* q. vii, a. 4, ad 2, quod talia nomina conveniunt Deo *secundum rationem differentiae, et non secundum rationem generis.*

* *Metaph.,* c. 1, 12.

Ad primum ergo, negatur antecedens, loquendo de proprio et formali significato ac differentiali: de isto enim sermo est. Nam sunt multa nomina quae in tali suo significato nullam imperfectionem important. – Ad probationem dicitur quod *qualitas* est significatum commune, non differentiale alicuius eorum.

Potest etiam dici quod ista nomina dupliciter accipi possunt. Uno modo, absolute et transcendenter: ut scilicet analogice dicuntur de perfectione quae est in genere, et de perfectione quae est extra genus. Et tunc negatur quod significent qualitatem formaliter tanquam commune quid omni perfectioni significatae: *sapientiae* enim nomen, absolute sumptum, dicitur et de sapientia quae est qualitas, et de sapientia quae est substantia. – Alio modo, cum determinatione, ut cum dicimus *sapientia humana.* Et tunc verum quidem est quod significant qualitatem: sed non dicuntur ut sic formaliter de Deo, propter modum creaturae qui in tali significatione includitur. Licet enim Deus absolute sit sapiens, non est tamen humana sapientia sapiens.

Ad secundum dicitur quod effectus, quantum ad imperfectionem quam dicit, non habet similitudinem in Deo, sed tantum quantum ad perfectionem. Ideo non imitatur Deum ut imperfectus, sed est aliquid a Deo distinctum. Propter hoc nomen importans proprium modum essendi rei materialis, sicut hoc nomen *lapis,* quia importat quandam imperfectionem, cum esse materiale imperfectionem quandam includat, non dicitur formaliter de Deo, cum totum eius proprium significatum ei non conveniat *, sed tantum virtualiter, quia quicquid perfectionis invenitur in lapide, totum in Dei virtute continetur. Negatur ergo nihil esse in re quod non sit a Deo productum: imperfectio enim quae est in re, eo modo scilicet quo convenit negationi in re esse, non est a Deo producta, *sed accidit ex parte creaturarum inquantum sunt ex nihilo,* ut dicitur I *Sent.,* d. ii, a. 2, et *Pot.,* q. vii, a. 5, ad 8. Unde omnis modus creaturarum quantum ad omnem perfectionem quam dicit, est a Deo; non autem quantum ad imperfectionem quam includit.

* Cf. cap. xxx, *Comment.* parag. 1, 2.

Ad confirmationem dicitur quod sol non dicitur calidus formaliter, sed virtualiter tantum, ut dicitur *Ver.,* q. iv, a. 6. Unde similitudo quam ponit Sanctus Thomas inter solem respectu caloris et siccitatis, et Deum respectu perfectionum quae sunt in creaturis, attenditur tantum quantum ad hoc quod est effectum esse in causa virtute, et plures effectus in una virtute contineri, non autem quoad formalem praedicationem nominum. Licet enim sol virtualiter contineat calorem et siccitatem, nomen tamen *caloris* et *siccitatis* soli formaliter non convenit: sed plura nomina perfectionum in creaturis inventarum formaliter Deo conveniunt, licet et aliqua formaliter non conveniant.

IV. *Secundo probatur dictum antecedens* * ex similitudine potentiarum cognoscitivarum. Nam intellectus unica virtute cognoscitiva omnia cognoscit quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et adhuc alia. Et quanto fuerit altior intellectus, tanto aliquo uno plura cognoscere potest. Ergo et causa quae est altissima, una virtute omnia continet.

* Cf. n. 1, *Antecedens.*

Tertio probatur ex similitudine virtutum operativarum humanarum. Sicut enim una virtus regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipsa potestates ordinem habent, ita et Deus per unum suum simplex esse omnem perfectionem habet quam res aliae per multa diversa consequuntur: immo multo maiorem *.

* Cf. text.

Considerandum hoc loco quod, cum perfectiones quae in creaturis sunt diversae, in Deo sint unitae, inquantum una eius virtus, quae est essentia divina, omnes eas continet continentia actuali, non autem potentiali, sicut materia dicitur formas materiales continere; omnes perfectiones in Deo nobiliori modo sunt quam sint in creaturis. Nam in creaturis habent esse limitatum et finitum, cum omne esse creaturae ad aliquem gradum sit limitatum: in Deo autem habent esse infinitum et illimitatum ac subsistens, quod est esse divinum. Propter hoc saepenumero inquit Sanctus Thomas quod sunt in Deo *secundum eminentiorem modum,* quia videlicet sunt ipsum divinum esse et ipsa divina essentia, quae est perfectissima, infinita et illimitata; et quod sunt in Deo *unitae,* quia scilicet omnes in Deo sunt una indivisibilis substantia, quae est divina essentia, omnibus creaturarum perfectionibus aequivalens, et ampliorem adhuc continens perfectionem.

V. Quantum ad secundum *, deducitur conclusio haec: *Necesse est plura esse nomina dicta de Deo.* Probatur. Perfectiones rerum sunt diversae. Ergo et nomina ipsarum necesse est diversa esse. Ergo et nomina divina necesse est esse plura. – Probatur consequentia. Quia Deum naturaliter non nisi ex effectibus cognoscere possumus.

* Cf. init. Comment.

Addit autem Sanctus Thomas quod, si divinam essentiam prout est possemus intelligere et ei proprium nomen adaptare, uno tantum nomine eam exprimeremus. Hoc autem beatis promittitur, qui divinam essentiam vident, secundum illud Zach. ult., *In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum.*

VI. Sed occurrit dubium duplex circa hanc partem. *Primum est* circa hoc ultimum dictum, scilicet quod *Beati de Deo unicum et proprium nomen habebunt quia divinam essentiam prout in se est intelligent.* Nam unicum et proprium nomen Dei non habetur nisi a comprehendente ipsum Deum. Sed, sicut nos non comprehendimus Deum, ita nec beati. Ergo, sicut nos unico nomine non nominamus Deum, ita nec beati.

Respondetur ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.,* d. ii, q. 1, a. 3 *, quod dupliciter possumus intelligere quod videns essentiam divinam prout est, unum nomen imponat. Uno modo, ut formet in suo intellectu unicum conceptum

* Quª 4.

perfecte et adaequate divinam essentiam repraesentantem, et illo mediante conceptu Deum uno nomine significet. Et sic non intelligitur hic. Sicut enim per nullam similitudinem creatam Deus perfecte repraesentari potest, ut in Tertio huius ostendetur *, ita nec per unicum conceptum intellectus creati. Unde, quantumcumque quis videat divinam essentiam ut in se est, hoc modo Deum uno nomine nominare non potest: quia hoc absque comprehensione fieri non posset. – Alio modo, ut videns Verbum divinum, quod, unum existens, perfecte Deum repraesentat, mediante illo Verbo uno nomine Deum significet. Et sic intelligitur quod hic dicitur: hoc enim absque comprehensione esse potest.

* Cap. xlix.

2. *Aliud dubium est* circa nominum multiplicitatem. Si enim quia perfectiones sunt diversae, oportet nomina esse plura, sequitur quod nullum nomen erit aequivocum. Nomen enim aequivocum, unum existens, multa significet.

Respondetur negando consequentiam. Cum enim dicimus ex pluralitate perfectionum in creaturis sequi ut sint plura nomina, loquimur de nominibus propriis, quibus una res tantum significatur. Sequitur enim, si sunt plures res quae debeant nominibus propriis nominari, quod oportet esse plura talia nomina. Huic autem non repugnat quod etiam praeter nomina propria sint et alia nomina communia aequivoca.

Si etiam instetur, quia inveniuntur multi homines idem nomen proprium habentes, et sic non oportet rerum distinctarum esse distincta nomina propria: – dicitur quod diversarum rerum oportet esse diversa nomina si debeat res distincte exprimi et alteri distincte manifestari. Ubi autem diversi homines habent idem nomen identitate tantum vocis, per illud, ut sic, non manifestatur unus ut distinctus ab altero. Ideo, si debeat alteri manifestari ut distinctus ab alio, oportet praeter illam vocem communem invenire aliam vocem particularem, puta *homo talis figurae,* aut *filius talis,* et huiusmodi. Pluralitas ergo perfectionum pluralitatem nominum requirit si debeat distincte significari et alteri manifestari, ad quem usum inventae sunt voces: licet etiam possint et aliae voces communes esse, sive univocae sive aequivocae.

CAPITULUM TRIGESIMUM SECUNDUM

A 7r b19.

QUOD NIHIL DE DEO ET REBUS ALIIS UNIVOCE PRAEDICATUR

Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari. Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur *calidus* ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur*. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

* Cap. xxviii, xxix.

Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur *domus* quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis * patet, quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis praedicari.

* Cap. xxiii.

Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra * ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra * demonstratum est: et ita nihil de Deo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

* Cap. xxiv, xxv.

* Cap. xxiii.

Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius. Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur; sicut *substantia* in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce *ens* de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis

1 Ex his autem] Ex his etiam αEP*c*, Ex praemissis autem Z. 6 univocam] unicam αEN. 17 specie formam] speciem formam CNZ, species formam E, speciem forma Y, speciem vel formam P*c*. 26 univoce *post* de Deo P*c*, *post* aliis DGNZ. 28 species] est species P*d*.

1 sic A *solus*; similiter. 10 rem *b*; rationem. 14 Omne] esse omne Y, *om* αGP*c*. 19 omne GNWZP*b*; esse. 20 partialiter] participaliter BY*b*, particulariter GNZ, partialiter vel particulariter P*c*. non *om* α. 29 oporteret EsDW*b*P*c*; oportet. quod substantia *post* etiam αEP*c*; etiam *om* D. 30 poneretur] imponeretur αpD, etiam poneretur sD.

secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Sortes dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

b 3 quia A *solus*; quod. 5 dici] praedicari DZ *et* N *ante* univoce.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de divinis nominibus absolute, nunc de ipsis comparative determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, ipsa nomina ad res significatas comparat; secundo, ipsa inter se nomina, capite xxxv. – Quantum ad primum, tres conclusiones ponit. Prima in hoc capite ponitur; secunda, capite sequenti; tertia, capite xxxiv.

* Cf. Comment. c. xxx, init.

I. Prima itaque conclusio est: *Nullum nomen de Deo et aliis rebus potest univoce praedicari*. Et accipitur *univoce praedicari* conformiter ad definitionem univocorum positam ab Aristotele in *Praedicamentis* *, ut scilicet idem sit univoce praedicari quod secundum unam et eandem omnino rationem pluribus convenire.

* *Categ.* I, n. 2.

Probatur primo *. Formae earum rerum quarum Deus est causa, ad speciem divinae virtutis non perveniunt. Ergo de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest. – Antecedens probatur. Quia creaturae eas divisim et particulariter recipiunt, in Deo autem simpliciter et universaliter inveniuntur. – Consequentia vero patet. Quia effectus qui non recipit formam similem secundum speciem ei per quam agens agit, non potest nomen secundum illam formam univoca praedicatione recipere: non enim univoce dicitur *calidus* ignis a sole generatus, et sol.

* Cf. n. IV, init.

II. Pro declaratione antecedentis, considerandum est quod Sanctus Thomas, distinguens secundum speciem formas creaturarum a virtute divina, inquit illas in creatura divisim esse et particulariter, in Deo autem simpliciter et universaliter, *simpliciter* opponendo ei quod dixit *divisim*, *universaliter* autem ei quod dixit *particulariter*. Ideo duo sunt declaranda: scilicet, quomodo ista diversitas sit intelligenda; et quomodo haec diversitas specificam arguat distinctionem *.

* Cf. n. 3 huius parag.

Quantum ad primum, notandum quod perfectiones diversis nominibus a nobis significatae, puta *iustitia, sapientia, bonitas*, et huiusmodi, in creaturis et realiter et formaliter distinguuntur: alia enim ratio sapientiae est et alia ratio iustitiae, et similiter alia et alia est ipsarum entitas, licet aliquando sint unum subiecto. Et hoc est illa esse *divisim* in creatura. – In Deo autem huiusmodi res sunt *simpliciter*, idest, unite et absque divisione reali: cum omnia sint una simpliciter et indivisibilis essentia quae est deitas. Et quia deitatis una est ratio, si secundum quod in se est consideretur, est enim una quidditas per se, et unico conceptu ab intellectu proportionato conceptibilis; ideo et sapientia et iustitia et bonitas et aliae perfectiones in Deo unum etiam formaliter sunt: cum earum una numero sit ratio, quantum est ex parte rei secundum quod in se est intellectae; unius enim rei et essentiae una sola ratio quidditativa adaequata et totalis est secundum se. Verum tamen est quod illa ratio eminenter continet sapientiae rationem, et iustitiae ac aliarum perfectionum rationes, nullique earum est adaequata aut propria.

Advertendum autem, cum dico sapientiam contineri eminenter in deitate, et rationem sapientiae in ratione deitatis, quod non sic intelligo quasi sapientia divina eminenter contineatur in deitate, ita quod deitas habeat eminentiorem modum quam ipsa sapientia divina, aut ratio deitatis sit ratione sapientiae perfectior, si secundum quod in seipsis sunt considerentur: hoc enim impossibile est, cum deitas et sapientia divina una indivisibilis entitas sint, et idem esse subsistens, et una quidditas ac essentia, et earum una numero ratio adaequata sit, – sed quod sapientia in creaturis inventa, cui primo nomen sapientiae est impositum, continetur in deitate secundum quandam similitudinem excellentiorem modum essendi habentem quam sit modus essendi quo est in creaturis; et similiter ratio proportionata sapientiae creatae continetur in ratione adaequata deitatis eminenter, inquantum ratio deitatis est ratio sapientiae et bonitatis ac aliarum perfectionum divinarum, continens perfectionaliter et unite perfectiones omnium aliarum rationum quae de ipsis ab intellectu nostro sunt formatae. Sicut animam vegetativam et sensitivam dicimus in anima intellectiva eminenter contineri, et earum rationes in ratione eius, non quia anima intellectiva excellentiorem modum habeat quam anima sensitiva et vegetativa in ipsa, et ratio adaequata animae intellectivae sit perfectior ratione animae vegetativae et sensitivae quae sunt idem cum ipsa: hoc enim impossibile est, cum in anima intellectiva sint una indivisibilis entitas, et earum sit unum esse indivisibile, et illius entitatis et quidditatis una numero sit perfecta et adaequata ratio, si secundum quod est concipiatur, – sed quia illa perfectio vegetativa quae est in plantis, et anima sensitiva quae est in brutis, habent in anima intellectiva similitudinem perfectiorem habentem modum quam ipsae in aliis habeant; et rationes earum continentur a ratione animae intellectivae eminenter, cum in ipsa eadem sit ratio vegetativae et sensitivae cum ratione intellectivae, ut diximus, si entitas animae intellectivae complete concipiatur; unius enim quidditatis una numero perfecta ratio est.

2. Similiter sunt perfectiones in creaturis *particulariter*, in Deo autem *universaliter*. Sed hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut particularitas et universalitas referatur ad esse proprium formae. In creatura enim perfectio habet esse receptum, et per consequens non habet totum esse formae, sed cum quadam limitatione, iuxta ea quae superius * dicta sunt. In Deo autem est subsistens: et per consequens habet totum esse formae et illimitatum. Est ergo in creatura particulariter, idest, limitate secundum esse formae: in Deo autem universaliter, idest, illimitate et secundum totam perfectionem essendi illi formae debitam.

* Cap. XXVIII, n. II, III.

Alio modo potest intelligi ut dicatur perfectio esse in creatura particulariter, idest, secundum entitatem propriam et particularem ab alia perfectione realiter et formaliter distinctam, ita quod est ipsa et non alia perfectio in eodem etiam supposito existens: in Deo autem universaliter, idest, secundum entitatem illimitatam, ita quod omnes sunt una essentia deitatis universaliter, non quidem universitate materiae sed universitate formae et perfectionis, eas continentis; et unaquaeque ita est ipsa quod etiam est omnis alia perfectio in Deo existens.

Utroque modo verum est quod hic dicitur: sed tamen secunda interpretatio magis videtur esse ad mentem Sancti Thomae, si cum iis quae dicit Prima Parte, q. IV * et in aliis locis * conferatur. Et sic idem importatur per *divisim* et *simpliciter* quod per *particulariter* et *universaliter*: quod ad maiorem explicationem additum est.

* Art. 2.
* Cf. *de Ver.*, II, a. 11; *de Div. Nom.*, XIII, l. 1.

3. Ex iis autem patet secundum *, scilicet quod iste modus essendi arguit distinctionem specificam. Manifestum est enim quod perfectio quae in causa est una essentia et una natura cum omni alia perfectione, non est eiusdem speciei cum perfectione quae est limitata et ab aliis perfectionibus est distincta. Una enim maiorem perfectionem essentialem habet quam alia: quod facit specificam distinctionem. Nam anima sensitiva in homine distinguitur secundum speciem ab anima sensitiva in bruto, eo quod in

* Cf. init. huius parag.

homine sit essentialiter perfectior, cum sit essentia etiam animae intellectivae, quod ei quae est in brutis non convenit.

III. Circa illam propositionem, *Effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest,* occurrit dubium duplex. Primum est, quia univocatio, saltem logica, non est solum in specie, sed etiam in genere. Ideo, licet effectus non accipiat formam eandem secundum speciem cum forma agentis, si recipiat eandem secundum genus, nomen illius formae genericae de ipsis univoce praedicabitur. Nam *corpus* univoce dicitur de corporibus caelestibus et de corruptibilibus, secundum Logicum: et tamen forma corporeitatis a caelo in istis inferioribus causata non est eadem secundum speciem, sed tantum secundum genus, cum forma corporeitatis caeli.

Secundum est, quia tunc nullus effectus erit univocus suae causae. Inquit enim Sanctus Thomas II[a] II[ae], q. CX, a. 1, ad 3, quod *nullus effectus habet speciem suae causae.*

2. Ad primum horum respondetur quod non loquitur Sanctus Thomas de quocumque nomine effectus et causae, sed *de nomine sumpto a forma effectus,* ut patet ex eius verbis. Nomen autem sumitur a forma effectus quando significat ipsam formam specificam sub propria ratione, non autem quando ipsam sub ratione generica significat; sicut nomen *calidi* sumptum a calore producto ab igne, non significat naturam genericam caloris absolute, sed naturam specificam: actio enim agentis non terminatur ad formam generis abstractam, sed ad formam determinatam ad speciem. Et ideo, si ipsa forma non est eiusdem speciei in causa et effectu, nomen illud non dicitur de causa et effectu univoce: quia ratio importata per nomen secundum quod dicitur de effectu, et ratio per ipsum importata secundum quod dicitur de causa, non sunt una et eadem ratio, quod requiritur ad univocationem. Ex hoc optime sequitur quod nullum nomen dictum de Deo et creatura univoce dicitur: quia omne tale nomen sumitur a forma quae recipitur in effectu; quae quia non est eiusdem speciei in Deo et in creatura, ideo nomen non secundum unam nominis rationem dicitur de Deo et creatura. Non ergo vult Sanctus Thomas per illam propositionem excludere omne univocum quomodocumque ad causam et effectum: sed univocationem nominis significantis formam agentis sub propria ratione et similiter formam effectus. – Quod autem adducitur de corpore, non est ad propositum: quia nomen *corporis* non est nomen sumptum a forma effectus illius ut sic, secundum propriam rationem et specificam.

3. Ad secundum dicitur quod Sanctus Thomas in Secunda Secundae non loquitur de effectu a causa separato, sed de effectu essentiam causae concomitante in ipsa causa, sicut esse deorsum est effectus gravis, et esse risibile est effectus hominis. Talis enim effectus constat quod non habet speciem suae causae. Hic autem sermo est de effectu ab ipsa causa separato, et per veram et realem actionem producto, non autem ex naturali concomitantia resultante.

* Cf. n. 1, init. IV. *Secundo arguitur* *. Res, supposito etiam (quod tamen est falsum) quod similem formam secundum speciem consequerentur a Deo, adhuc in Deo alium modum essendi habent quam in creaturis. Ergo non univoce nomen earum dicitur de Deo et creaturis. – Probatur antecedens. Quia in Deo sunt ipsum esse, non autem in creaturis. – Consequentia vero probatur. Quia, si effectus ad speciem causae pertingat, nisi eandem formam secundum eundem modum essendi recipiat, praedicationem nominis univoce non consequitur: non enim dicitur univoce domus quae est in mente, et domus quae est in materia, propter dissimilem modum essendi; nam in mente habet esse immateriale, in materia vero esse materiale.

Notandum quod, ex iis quae dicit hic Sanctus Thomas, * *Categ.* loc. cit. cum dicitur ab Aristotele * univoca esse *quorum ratio substantiae est eadem,* intelligitur quod ratio sit eadem et secundum formam et secundum essendi modum. Propter quod duo ponit Sanctus Thomas *Ver.*, q. XXVII, a. 7, convenire effectui univoco: scilicet quod *similitudo effectus sit in causa et secundum esse naturale, et secundum eandem rationem.*

Sed tunc occurrit dubium. Nam *corpus* dicitur univoce, saltem secundum Logicum, de corruptibili et incorruptibili. Et tamen illa habent diversum modum essendi.

Dicitur quod ista ratio concludit tantum de univocatione physica et naturali, in qua consideratur non tantum ratio, sed etiam esse rei: non autem de univocatione logica, in qua sola rei ratio consideratur, ut videtur dici *Pot.* q. VII, 7, ad 1 in oppositum.

V. *Tertio.* De Deo nihil praedicatur ut genus vel differentia, ut supra est ostensum; nec ut species, cum ipsa constet ex genere et differentia; nec ut proprium vel accidens, quia nihil de genere accidentium est in Deo. Ergo nihil simpliciter de ipso univoce praedicatur. – Probatur consequentia. Quia omne quod univoce praedicatur, est aliquid horum.

2. Ad hanc rationem, negaret Scotus consequentiam. Ad probationem vero, negaret assumptum. Apud ipsum enim, I *Sent.*, d. III, q. III *, et d. VIII, q. II, *ens* univoce de * Cf. etiam q. II.
Deo et creatura praedicatur: et tamen neque est genus, neque species, neque differentia, neque proprium, neque accidens. Non enim est genus, – id quod maxime videretur – quia propter sui maximam communitatem de aliquibus differentiis, licet non de ultimis, quidditative praedicatur: genus autem non praedicatur quidditative de differentiis. Et sic est univocum, et nullum est de illis quinque praedicabilibus.

3. Sed ista Scoti responsio rationem Sancti Thomae non evacuat. Quod ut clare pateat, sciendum quod, licet ex Aristotele, III *Metaph.*, text. comm. 10 *, habeatur ens * S. Th. I. 8; Did. II, III, 8.
non posse esse genus quia differentias habere non potest, cum nihil sit de cuius intellectu non sit ens, genus autem non sit de intellectu differentiarum; si tamen poneretur univocum esse, oporteret ipsum esse genus, et differentias habere de quarum intellectu non esset. Nam hoc quod est non esse de intellectu differentiarum, non est de ratione generis, sed concomitatur generis rationem, ipsumque consequitur ut proprietas: genus enim affirmative dicitur, sicut et species, et in suo conceptu quidditativo negationem non includit, ut ex generis et speciei definitionibus patet *; sicut * Cf. *Isagogen* Porphyrii.
et non praedicari quidditative de qualitate concomitatur substantiae rationem, non tamen ipsam rationem substantiae ingreditur. Ideo ad videndum an ens sit genus, oportet primo respicere ad ea quae generis rationem constituunt, non ad ea quae ipsam consequuntur: quia, si illa sibi conveniunt, oportet et quod consequitur convenire; implicat enim rationem alicuius uni convenire, et non id quod ipsam de necessitate consequitur. Sicut, quia risibilitas rationem hominis consequitur, non oportet, ad videndum an Sortes sit homo, respicere primo an sit risibilis, sed an sit animal rationale: quo constito, apparet quod sit risibilis, cum ex uno alterum sequatur. Fatuum enim esset dicere, constito quod Sortes sit animal rationale, ipsum non esse hominem quia non est risibilis. Immo non potest non risibilis esse si est animal rationale; et si verum ponatur ipsum non esse risibilem, arguitur a signo non esse animal rationale et ipsum non esse hominem. Eodem modo, si enti ratio generis conveniat, non oportet negare ipsum esse genus quia praedicatur quidditative de aliquibus differentiis, quod repugnat ei quod rationem generis concomitatur. Immo ex hoc quod sibi ratio generis convenire ostenditur, convincitur quod non praedicatur de differentiis; et si praedicatur, a posteriori arguitur quod non est genus, et quod non est illud ad quod sequitur ipsum esse genus.

4. Quod autem generis ratio conveniat enti si sit univocum, ostenditur et ex fundamento intentionis, et ex ipsa secundae intentionis definitione. Ex fundamento ostenditur. Nam genus, puta *animal,* dicit naturam quandam ab inferioribus suis per intellectum abstrahibilem et ab omni principio limitante, quae per differentiam eandem ipsi realiter ad speciem contrahitur, ita quod ipsa differentia est de intrinseca constitutione essentiae speciei. Patet quod dicitur in *animali.* Ex ipsa enim animalis ratione

constat quod concipitur absque aliquo ad speciem limitante: cum enim dico, *substantia animata sensibilis,* nulla dicitur species animalis. Constat etiam quod per hanc differentiam quae est *rationale,* quae est idem realiter cum animali, limitatur ad hominem, et est ipsa differentia intrinseca hominis essentiae. Si autem ens est univocum, duo haec sibi conveniant necesse est. Nam omne univocum, etiam univocatione metaphysica, quam Scotus ponit, dicit unam formam ab omnibus univocatis abstrahibilem. Item oportet ut per differentiam limitetur et ad diversa univocata dividatur. Nam aut per diversos modos essendi limitabitur, aut per aliquam essentialem differentiam: cum sit communissimum quiddam. Non per diversos modos essendi: quia diversae species substantiae, puta homo et equus, de quibus ens quidditative praedicatur, conveniunt in eodem modo essendi. Item quia modi essendi non sunt de essentia rei creatae, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia, ut inferius * ostendetur: si ergo ens dicit unam quidditatem communem ipsis, et non distinguuntur nisi per diversos modos essendi, sequitur quod non distinguentur intrinsece et essentialiter: sed hoc est falsum, quia essentialiter per differentias distinguuntur. Ergo oportet ut, si ens dicit unam naturam et quidditatem illis communem, quod illa quidditas per illas differentias sibi realiter identificatas dividatur et contrahatur. Alioquin in homine essent duae quidditates, et similiter in equo, scilicet quidditas entis et quidditas differentiae; et sic non esset unum simpliciter. Immo nec ens nec ipsa differentia de specie praedicaretur in recto: quia neutrum totam quidditatem diceret, sed partem; pars autem de toto non praedicatur in recto.

* Lib. II, c. LII.

Ex ratione etiam generis idem patet. Nam genus est *quod univoce de pluribus differentibus specie praedicatur in eo quod quid.* Constat autem, si ens est univocum, quod sibi dicta ratio convenit: quia de diversis speciebus univoce et quidditative praedicabitur. Ergo etc.

5. Ex iis patet in dictis Scoti esse contradictionem, dum ponit ens univocum esse, et praedicari quidditative de aliquibus differentiis. Sequitur enim, ut ostendimus, gratia materiae, licet forte non gratia formae, *Est univocum. Ergo est genus. Ergo non praedicatur quidditative de differentiis: quia genus est extra conceptum differentiae.* Et sic est contradictio dicere quod sit univocum, et quod de differentiis praedicetur.

Ex iis patet quod, cum Aristoteles probat ens non esse genus quia non habet differentias, ratio sua est a posteriori. Ex eo enim quod differentias non habet, sequitur quod non est genus neque univocum: quia, si esset univocum, haberet differentias, cum non posset esse aliud univocum quam genus.

Ratio ergo Sancti Thomae efficax est. Et assumptum illud est verum, *Omne univocum aut est genus aut species* etc.: quia huic divisioni nihil praeter *ens* obstabat, quod ponebatur univocum esse et tamen non esse aliquod horum. Ostensum est autem, si ens est univocum, oportere illud esse genus.

VI. *Quarto.* Nihil est Deo simplicius neque secundum rem neque secundum intellectum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod de pluribus univoce praedicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, simplicius est.

Ad evidentiam huius assumpti, considerandum est quod aliter loquendum est de univoco quantum ad simplicitatem, et aliter de analogo et aequivoco. Univocum enim ad sua inferiora per aliquod additum contrahitur: sicut *animal* per *rationale* contrahitur ad hominem, et *homo* ad *Sortem* per principia individuantia. Ideo necesse est ut ipsum univocum dicat aliquid simplicius univocatis: cum et ipsum univocum univocata includant, et aliquid ad eius rationem addant. Aequivocum autem, et analogum, quod plures rationes dicit ut sunt unum proportione, quod proprie a graecis *analogum* dicitur, non est simplicius quolibet analogato et aequivocato. Immo magis compositum: non enim unam naturam dicit suis inferioribus communem, cui inferiora aliquid addant; sed dicit immediate plures naturas, et ad unumquodque comparatur sicut multa ad unum. *Canis* enim dicit plura, scilicet animal terrestre, piscem marinum, et sidus caeleste; *piscis* autem *marinus* dicit unum tantum; idcirco « pisce marino » « canis » non est quid simplicius; immo quasi magis compositum.

Ex quo sequitur quod, licet ponamus *ens* esse commune Deo et creaturae, non tamen oportet ut sit simplicius Deo: quia non ponimus ipsum esse univocum, tanquam unam rationem dicens communem Deo et creaturae, sed esse analogum, et immediate plura significare.

2. Circa illam propositionem, *Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem neque secundum intellectum,* dubitatur. Quia *ens* est quid simplicius secundum intellectum: cum *omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens,* ut dicitur *Ver.,* q. 1, a. 1.

Dicitur quod dupliciter aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum: uno modo, ex conditione ipsius rei; alio modo, ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando una res habet in se unde simplici conceptu concipiatur, alia vero habet unde composito conceptu debeat concipi. Ex parte vero intellectus, quando intellectus rem simpliciter et unico conceptu simplici conceptibilem, uno conceptu propter sui debilitatem comprehendere non potest, et ideo diversos de ipsa conceptus format quorum unus ad alium ex additione se habet. *Ens* ergo, quantum ad conceptum unum imperfectum quem dicit, de quo inferius * sermo erit, non est simplicius Deo secundum intellectum ex conditione ipsius rei; sed ex imperfectione intellectus nostri formantis conceptum Dei ex additione ad conceptum entis, eo quod ipsum secundum quod in se est non videat. Si enim formaretur conceptus divinae essentiae secundum quod in se est adaequatus, ille simplicissimus esset, nullam pluralitatem continens: sicut et res ipsa simplicissima est, ab omni compositione et multiplicitate aliena. Unde propositio Sancti Thomae intelligenda est quod nihil est simplicius Deo secundum intellectum quantum est ex parte ipsius rei. Cum hoc autem stat quod ens sit simplicius Deo secundum intellectum ex defectu et debilitate intellectus nostri.

* Cap. XXXIV, Comment. n. XI sqq.

VII. *Quinto.* De Deo nihil per participationem dicitur. Ergo nihil de ipso dicitur univoce. – Antecedens patet. Quia omne quod participatur, particulariter habetur et non secundum omnem perfectionis modum: cuius oppositum Deo, ut superius * diximus, convenit. – Consequentia vero probatur. Quia quod de pluribus univoce praedicatur, cuilibet eorum secundum participationem convenit: species enim genus, et individuum speciem participat.

* Num. II.

Advertendum quod non dicitur ideo univocum ab inferioribus participari quasi partem essentiae eius capiant: sed quia non recipiunt illud *secundum omnem modum perfectionis.* In diversis enim diversa habet esse et perfectiora et imperfectiora, in uno autem non sunt huiusmodi omnes perfectionum modi: licet totam univoci essentiam unumquodque illorum habeat.

VIII. *Ultimo.* Omne quod de Deo et creatura dicitur, secundum prius et posterius praedicatur. Ergo nihil de Deo univoce dicitur et creatura. – Patet antecedens. Quia omnia dicuntur de Deo per essentiam, de creatura autem dicuntur omnia per participationem: dicitur enim Deus *ens* quasi ipsa essentia, et *bonus* quasi ipsa bonitas; Sortes autem dicitur *homo,* non quia sit ipsa humanitas, sed quia est humanitatem habens. – Consequentia vero probatur. Quia quod dicitur secundum prius et posterius, non univoce praedicatur. Nam in huiusmodi prius in definitione posterioris includitur, sicut *substantia* in definitione *accidentis* secundum quod est ens: ex quo sequeretur, si *ens* univoce, sive secundum unam rationem, diceretur de substantia et accidente, quod in definitione substantiae secundum quod est ens, poneretur *substantia;* quod est impossibile.

Adverte quod in hac ratione ponit Sanctus Thomas *essentiam* tanquam abstractum *entis.* Quod superius * dicebamus esse de mente ipsius.

* Cap. XXV, n. VI sqq.

Pro declaratione antecedentis, considerandum quod unumquodque prius dicitur de illo quod est tale per essentiam quam de eo quod est tale per participationem: sicut

ignis de illo quod est essentialiter ignis per prius dicitur quam de eo quod est ignitum. Sed esse per essentiam tale dupliciter potest intelligi: uno modo, quia est ipsa essentia secundum quod nomine abstracto importatur; alio modo quia, licet non sit ipsa essentia ut nomine abstracto significatur sed aliquid ad ipsam addat, eius tamen praedicationem in concreto essentialiter suscipit. Primo ergo modo accipitur hoc loco esse per essentiam tale, non secundo modo: ut patet ex exemplo Sancti Thomae. Advertendum autem quod non dedit exemplum de eodem nomine dicto de Deo et Sorte sed de diversis, ut magis rem explicaret. Nam si essentiale praedicatum, ut *homo,* non dicitur per essentiam primo modo de Sorte, sed per participationem, multo magis et nomen *bonitatis,* quod non dicitur essentialiter. – De hac autem materia, quomodo diversimode accipiatur per essentiam et per participationem, superius * satis dictum est.

* Cap. xxii, Comment. n. vi.

2. Circa illam propositionem, *Quod dicitur secundum prius et posterius non univoce praedicatur,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae *Ver.,* q. ii, a. 11, quod aliud est ipsa inferiora *inter se habere ordinem prioris et posterioris;* et aliud *participare commune ipsum secundum prius et posterius.* Inter ipsa enim talem ordinem esse est unum secundum esse et secundum proprii nominis rationem esse altero prius: et iste ordo univocationi non repugnat; sicut in ratione numeri omnes numeri univocantur et parificantur, et tamen inter species numerorum talis est ordo. Participare autem commune secundum prius et posterius est ipsum non secundum unam rationem participare, sed secundum diversas rationes, quarum una est altera prior et in alterius ratione includitur. Propter quod inquit Sanctus Thomas quod prius ponitur in definitione posterioris conveniente sibi secundum nomen commune: sicut substantia ponitur in definitione accidentis *secundum quod est ens.* Si enim quaeratur, *Quid est accidens esse ens?* respondebitur quod est ipsum esse aliquid substantiae inhaerens. Et talis ordo repugnat univocationi: cum univocum dicat unam rationem, hic autem plures rationes. – Quomodo autem prius inter analogata ponatur in definitione posterioris, ostendetur in capitulo de analogia *.

* Cap. xxxiv, Comment. n. iii sqq.

IX. Scotus, in I *Sent.,* in locis praeallegatis * oppositum huius conclusionis tenet, ponens *ens* univocum esse Deo et creaturae: exponens tamen se univocum appellare *conceptum eum qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se esse unum.* Probat autem propositionem suam tripliciter.

* Cf. n. v, 2 (ed. Ven. 1497, f. 33, 61 v.).

Primo. *Intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed intellectus potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubitando de finito vel infinito, creato vel increato. Ergo conceptus entis de aliquo est alius a conceptu isto vel illo. Ergo univocus.*

Secundo. *Omnis inquisitio metaphysicalis de Deo procedit considerando formalem rationem alicuius, et, ablata ab ea omni imperfectione, illam attribuendo Deo. Ergo omnis inquisitio metaphysica supponit intellectum habere conceptum eundem univocum, quem accipit ex creaturis.* – Si dicatur non esse eandem rationem investigatam de Deo, sed aliam, contra: – *sequitur quod ex nulla propria ratione eorum* [*quae conveniunt Deo*] *prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo: quia omnino alia et alia ratio est istorum et illorum. Immo non magis concluderetur quod Deus est sapiens ex ratione sapientiae quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis.*

Tertio. Sequeretur quod Deum naturaliter cognoscere non possemus aliquo simplici conceptu. Quia in phantasmate non includitur virtualiter nisi conceptus conveniens creaturae. Si ergo conceptus unus non est univocus Deo et creaturae, sed alius et alius est Dei et creaturae, sequitur quod nullum poterimus talem de Deo conceptum habere.

Quarto *est auctoritas Aristotelis, II Metaphysicae* *. *Ibi enim arguit quod principia sempiternorum necesse est esse verissima, quia unumquodque est maxime tale per quod aliis inest univocatio.* Ergo Deo et aliis est aliquid commune univocum.

* Did. Iα, 1, 5.

X. Pro responsione ad ista, considerandum quod, accipiendo univocum eo modo quo explicavit Scotus in illa sua declaratione, non esset inter ipsum et Sanctum Thomam differentia: illa enim omnia analogo etiam conveniunt. Sed quia illa arbitratur Scotus non posse convenire nisi ei quod dicit unum conceptum omnino ab aliis praecisum; et propter hoc arbitratur univocum *ens* esse, cui talia conveniunt: ideo ad argumenta eius respondetur.

Ad primum quidem dicitur primo, quod conceptus ille de quo intellectus est certus, est alius a conceptibus de quibus est dubius, non quidem per omnimodam praecisionem, sed tanquam eos omnes continens per modum analogiae, ut inferius * declarabitur.

* Cap. xxxiv, n. xi sqq.

Dicitur secundo, quod ex hoc non concluditur nisi quod ens dicit aliquem unum conceptum alium a conceptibus aliorum. Quod conceditur: dicit enim quendam conceptum imperfectum, ut ostendetur * inferius. Non tamen concluditur quod dicat conceptum unum univocum.

* Ibid.

Ad secundum, negatur consequentia. Quia ex illo processu non attribuitur Deo idem conceptus omnino, puta *sapientiae,* sed proportionalis, per quem Deus formaliter dicitur sapiens, non autem lapis.

Dicitur secundo, quod praesupponitur intellectum habere eundem conceptum communem imperfecte significantem utramque perfectionem significatam tali nomine: non autem perfectum et univocum.

Ad tertium dicitur primo quod, si loquamur de conceptu adaequato rei, nullum est inconveniens non posse a nobis concipi Deum aliquo conceptu simplici. Immo hoc necessarium est: cum nullam perfectionem divinam secundum quod in se est concipere possimus. Unde inquit Sanctus Thomas Prima, q. xiii, a. 5, quod, *cum hoc nomen sapiens dicitur de Deo, relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem.*

Dicitur secundo quod, si loquamur de conceptu imperfecto et inadaequato rei, ut nomine aliquo significatur, multi tales conceptus haberi de Deo possunt communes sibi et creaturis. Et non est inconveniens aliquem talem conceptum virtualiter contineri in phantasmate: potest enim prius in posteriori quantum ad aliquem imperfectum conceptum utrique communem contineri, inquantum res per phantasma repraesentata est quaedam similitudo participata prioris.

Dicitur tertio quod etiam haec unitas conceptus mentalis imperfecti non facit univocationem, ut magis cap. xxxiv * declarabitur.

* Loc. cit.

Dicitur quarto quod, si aliquis conceptus proprius Deo haberi possit, quo ipsa perfectio divina cognoscatur secundum modum eminentiae quo a perfectione creaturae differt, ille continetur virtualiter in phantasmate creaturae inquantum est instrumentum intellectus ex creaturis Dei conditiones investigantis: eo quod effectus causam participative continet. Unde ipsa divina perfectio continetur in perfectione creaturae, non sicut effectus in causa, sed sicut causa in effectu: quia videlicet similitudo causae et virtus eius salvatur in effectu, licet aliquando deficienter et imperfecte.

Ad quartum dicitur quod Aristoteles accipit univocationem pro *analogia,* quando aliqua conveniunt in una ratione proportionaliter. Secundum quam rationem in analogo potest etiam comparatio esse, ut unum dicatur magis tale esse quam aliud, quia sua ratio, per illud nomen importata, est perfectior ratione alterius.

CAPITULUM TRIGESIMUM TERTIUM

A 7 v a31.

QUOD NON OMNIA NOMINA DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS PURE AEQUIVOCE

Ex praemissis etiam patet quod non quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis * patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

* Cap. praec.

Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra * dictis patet. Relinquitur igitur quod non dicuntur de Deo secundum puram aequivocationem.

* Cap. xxix.

Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis * patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et aliis rebus.

* Passim.

Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur *vivens* quia non est de genere rerum inanimatarum, et sic de aliis; ad minus oportebit quod *vivum* de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sie non erit pure aequivocum.

---

11 aliud NZ; alterum P*c*, alium *ceteri*. 18 rebus A *solus*, rebus illis. 20 supra dictis A *solus*; dictis GNZ, praedictis *ceteri*. 27 nominum ratione] nominis ratione αDZ, ratione nominis P*c*.

3 huiusmodi] haec *b*, hmōi (*idest* huiusmodi) attributa *d*, homini attributa P. 13 nomina dicuntur] nomen dicatur αE, nomen praedicatur P*c*, nomina dicerentur *ante* omnino N. 15 de Deo *post* intelligimus αEYP*c*. 18 ens A *solus*; *om*. 24 vivum DNW*b*; unus CFX, vivens BHYP*c*, unum EpG, nomen ZsG.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. c. xxxii, init.

Secunda conclusio est *: *Non quicquid de Deo et aliis rebus praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut scilicet ea quae dicuntur a casu aequivoca.*

Advertendum autem quod *pura aequivoca* hic accipit Sanctus Thomas ut distinguuntur ab *analogis*. Quia et ipsa analoga aequivoca sunt: sed tamen, quia inter se habent quandam proportionis unitatem, ideo non dicuntur *pure aequivoca,* idest, habentia diversas omnino rationes, quae etiam dicuntur *aequivoca a casu,* eo quod nomen impositum sit a diversis ad diversa significandum non ex aliqua similitudine unius ad alterum, sed quia sic accidit; sed dicuntur *aequivoca a consilio,* quia important unum ex aliqua similitudine ad alterum. Impositor enim nominis, eo quod inter illa quandam proportionem consideravit, ideo illa eodem nominavit nomine: unum tamen in ordine ad alterum, et secundum quod unum in alterius includitur ratione.

I. *Probatur autem conclusio primo.* Quia in aequivocis a casu nullus ordo aut respectus ad alterum consideratur, sed omnino per accidens est quod idem nomen diversis attribuatur: cum nomen impositum uni non significet ipsum habere ordinem ad alterum. Sed in nominibus dictis de Deo et creaturis consideratur ordo causae et causati. Ergo etc.

Advertendum quod in nominibus dictis de Deo et creaturis consideratur ordo causae et causati, non quod talis ordo formaliter per ipsa nomina importetur, alioquin omnia essent nomina relativa: sed quia important fundamenta ordinis causae et causati; et ex consideratione ordinis huiusmodi, dum consideratum est hanc perfectionem a Deo sicut a causa dependere, et idcirco esse aliquid in Deo per quod inter ea sit similitudo, et maxime cum nullam importet imperfectionem ex differentiali conceptu, idem nomen et Deo et creaturae est impositum. Unde quod videtur velle Sanctus Thomas in hac ratione, nomen analogum significare unum habere ordinem ad alterum, intelligitur *aut formaliter aut fundamentaliter:* quia in aliquibus formaliter importatur, in aliquibus autem tantum fundamentaliter, ut in sequenti capitulo demonstrabitur *. Hoc tamen omnibus commune est, quod ex consideratione talis ordinis idem nomen utrique analogatorum est impositum: ut possit dici quod habitudo causae ad causatum sit id a quo nomen imponitur, non autem id cui imponitur tanquam rei per nomen significatae. – Hoc dixerim secundum unum modum exponendi dicta Sancti Thomae, et aliorum opinionibus adhaerendo. In sequenti autem capitulo ostendetur alius modus forte convenientior.

* Comment. n. xi sqq.

II. *Secundo.* Rerum est aliquis modus similitudinis ad Deum. Ergo non dicitur nomen de Deo et creaturis pure aequivoce. – Probatur consequentia. Quia ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur.

Adverte quod inter pura aequivocata nulla est similitudo, quae scilicet per nomen aequivocum importetur, tanquam id a quo est nomen impositum. Sed bene similitudo aliqua inter ipsa absolute esse potest.

III. *Tertio.* Ex iis quae in aliis rebus inveniuntur, in divinorum cognitionem devenimus. Ergo inter illa non est pura aequivocatio. – Probatur consequentia. Quia quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem dicitur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: cum rerum cognitio non ex vocibus, sed ex nominis ratione dependeat.

Advertendum hic quoque quod absolute quidem unum aequivocatorum potest in alterius ducere cognitionem, inquantum in aliquo alio similia esse possunt. Sed formaliter loquendo, accipiendo aequivoca ut aequivoca sunt, ut scilicet illis solum nomen est commune, unum non potest in alterius notitiam ducere. Si enim duo sint homines qui a casu dicantur *Sortes,* ex cognitione unius eorum inquantum est Sortes, non potest in alterius notitiam deveniri ex eo quod etiam ipse dicatur Sortes: cum in nullo excepto nomine ut sic, conveniant; ex solis autem vocibus rei non habeatur cognitio, neque aliquid realiter rei conveniat ex sola nominatione.

IV. *Quarto.* Sequeretur nullam argumentationem fieri posse procedendo ex creaturis ad Deum. – Probatur consequentia. Quia nominis aequivocatio processum argumentationis impedit.

Considerandum quod in omni argumentatione oportet extrema in uno medio convenire et unita esse. Hoc autem ex nominis aequivocatione tollitur. Si enim dixero, *Omnis canis latrat, Caeleste sidus est canis, Ergo latrat,* patet extrema non uniri in medio: cum nomen assumptum pro medio in alia significatione accipiatur in maiori, et in alia in minori. Similiter, si dicerem, *Omnis sapiens considerat altissimas causas, Deus est sapiens, Ergo considerat altissimas causas,* si *sapiens* pure aequivoce dicatur, in alia significatione accipietur in maiori et in alia in minori, et sic non erit unio extremorum in medio.

V. *Ultimo.* Sequeretur quod frustra diceretur aut probaretur aliquid de Deo. – Probatur consequentia. Quia nihil per illa nomina aequivoca intelligeremus de Deo: cum significationes nominum illorum sint nobis notae solum secundum quod de creaturis dicuntur; scilicet, aut simpliciter aut proportionaliter; idest, inquantum significant aut perfectionem creaturae, aut aliquid ad creaturae perfectionem proportionem habens. Frustra autem aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus.

Si dicatur quod per illa nomina cognoscimus de Deo solum quod non est; ut, verbi gratia, dicatur *vivens* quia non est de genere rerum inanimatarum: – oportebit saltem quod *vivens* de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.

Notandum quod aliqui dixerunt, ut recitat Sanctus Thomas Prima Parte, q. XIII, a. 2, et *Potentia,* q. VII, a. 5, nomina dicta de Deo per modum negationis de Deo dici: ut *vivens* quia non est inanimatus, et sic de aliis. Sed illud reprobatur ibidem. Tum quia sic omne nomen formaliter diceretur de Deo: eo quod nullum nomen sit per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. Tum quia, cum omnis negatio per affirmativam probetur, non posset intellectus aliquid de Deo negare nisi aliquid de ipso affirmative cognosceret. Hanc ergo positionem non acceptat hoc loco Sanctus Thomas: sed, ea etiam admissa, vult habere quod nomina non pure aequivoce de Deo et creaturis dicantur.

CAPITULUM TRIGESIMUM QUARTUM

A 7 v b38 sine titulo.

QUOD EA QUAE DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS DICUNTUR ANALOGICE

* Cap. XXXII, XXXIII.

Sic igitur ex dictis* relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.

Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur *sanum* ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut *ens* de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo *ens* dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. – Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem,

3 praedicantur neque] non praedicantur N *(spat.)* neque univoce *hic* D(N)WZ*b*; *post* neque aequivoce. 4 analogice] anal. A *ubique pro omni flexione.* 10 conservativum... signum] eius conservativum... eius signum P*d.*
5 idem] secundum idem αE. 12 sicut] sic P; est *post* prior αPc. 13 et natura A *solus*; causalitate Z, n *expunctum* N, natura *ceteri.* 17 rei A *solus*; *om.* 18 quod est] quidem est αZ. 19 est posterius] et posterius αWZ.

tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod *sanativum* est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius *sanum* secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis*.

* Dionys. *de Div. Nom.*, c. 1; s. Th. l. 3.

b 1 per prius] prius αENP*c*. 4 de Deo] de eo αD. 5 per prius ZsDW*bPc*; prius GNY, proprius *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. c. xxxii, init.

Ex praedictis relinquitur tertia conclusio affirmativa *, scilicet: *Ea quae de Deo et aliis rebus dicuntur, praedicantur analogice, hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.*

Hanc autem conclusionem non probat nisi a sufficienti divisione. Aut enim dicuntur univoce, aut aequivoce, aut analogice. Non univoce nec aequivoce, ut superius est ostensum. Ergo analogice.

I. Declarat autem duo. Primum est, quomodo dicantur huiusmodi nomina analogice. – Secundum est, quomodo prius nomen conveniat Deo.

Primum declarat ex quadam divisione. Dupliciter enim aliqua dicuntur analogice, sive secundum respectum ad aliquod unum. Uno modo, secundum quod plura habent respectum ad unum tertium: sicut animal, medicina, cibus et urina dicuntur *sana* in ordine ad unam sanitatem, quae est animalis. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo unius ad alterum: sicut *ens* de substantia et accidente secundum quod accidens, ad substantiam respectum habet. – Nomina ergo analogice dicta de Deo non dicuntur primo modo, quia oporteret ponere aliquid Deo prius: sed secundo modo.

Quantum ad secundum, notat quod ordo, scilicet prioris et posterioris, in nomine aliquando est idem secundum rem et secundum nomen, quia scilicet res est prior et secundum naturam et secundum nominis rationem: quandoque vero non est idem. Quando enim quod est prius secundum rem, est etiam prius in cognitione nostra, tunc idem prius est secundum rem et secundum nominis rationem, cum ordo nominis sequatur ordinem cognitionis, tanquam signum intellectualis conceptionis: sicut substantia accidente natura prior est tanquam eius causa, et cognitione inquantum in eius ponitur definitione; ideo *ens* prius dicitur de substantia et secundum rem et secundum nominis rationem. Quando autem prius secundum naturam est cognitione posterius, tunc non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut, licet virtus sanativa sit prior sanitate animalis secundum rem tanquam eius causa, quia tamen ex effectu cognoscitur, ideo *sanum* secundum nominis rationem prius dicitur de animali quam de sanativo. – Similiter ergo, quia Deum ex rebus aliis cognoscimus, res nomine significata prius convenit Deo secundum suum modum, idest, illa res est prius in Deo quam in creatura, quia est causa eius quod est in creatura: sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis: quia videlicet conceptus per nomen importatus, qui est conceptus creaturae, est prior conceptu Dei, sive conceptu divinae perfectionis, per idem nomen importato.

II. Circa illud quod dictum est, *res nominum de Deo et aliis rebus dictorum per prius esse in Deo,* advertendum quod, cum huiusmodi nomina non significent unam naturam communem Deo et creaturae (quia tunc essent univoca), sed immediate significent perfectionem Dei et perfectionem creaturae; perfectio quae est in Deo est secundum se prior perfectione quae est in creatura, sicut causa suo effectu est naturaliter prior. Et ideo dicitur *res nominum,* idest per nomina significata, prius esse in Deo: quia videlicet illa perfectio significata per nomen quae est in Deo, est ea quae in creaturis invenitur prior et perfectior.

Circa illam propositionem, *Substantia est prior cognitione accidente,* adverte quod intelligitur de cognitione intellectiva quidditativa. Quod patet ex adducta ratione, quia scilicet substantia ponitur in eius definitione, ut superius * dictum est. Intelligitur quoque de eius cognitione qua cognoscitur inquantum est ens. Res enim nomine *entis* importata secundum quod dicitur de substantia, est natura et perfectione prior quam res eodem nomine importata secundum quod dicitur de accidente. Similiter illa res prius intellectu cognoscitur quam ipsa res accidentis: cum, ut dictum est cap. xxxii, *substantia ponatur in definitione accidentis secundum quod est ens.*

* Cap. xxxii.

Circa illam analogiae diversitatem, considerandum est quod implicite tangitur inter illos modos differentia haec: quod in primo modo analogiae est aliquid prius utroque analogato, scilicet illud ad quod habent attributionem et respectum; in secundo autem non est aliquid prius omnibus analogatis, sed unum eorum est prius altero.

III. Circa praedicta triplex occurrit dubium. Primum est contra rationem qua probatur primum modum analogiae Deo non convenire: quia videlicet aliquid esset prius Deo. Aut enim intelligitur de prioritate secundum rem: aut de prioritate secundum nominis rationem. Si primo modo, non valet consequentia: quia, ut in exemplo dato apparet, sanitas, ad quam omnia dicuntur sana, non est prior secundum rem, sed virtus sanativa, quae est medicina, est prior ea, ut hic dicitur. – Si secundo modo, non est inconveniens aliquid esse prius Deo, ut hic etiam dicitur.

Secundum est contra modum analogiae nominibus divinis hic attributum *. Oppositum enim eius videtur tenere Sanctus Thomas *Ver.*, q. ii, a. 11. Ibi enim tenet quod analogia conveniens Deo et creaturis non est secundum convenientiam et proportionem unius ad alterum, sed *secundum quandam proportionalitatem.*

* Cf. n. vii.

Tertium est contra modum prioritatis et posterioritatis secundum nominis rationem *. Nam Prima Parte, q. iii, a. 5, in ratione ad oppositum, dicitur quod *Deo nihil est prius nec secundum rem nec secundum intellectum.* Ergo nomen non dicitur de Deo posterius secundum nominis rationem. Cuius oppositum hic dicitur.

* Cf. n. x.

IV. Ad primum horum dicitur quod intelligitur de prioritate secundum rem. Pro quo advertendum quod in primo modo analogiae aliquando, quantum ad formale et per se significatum nominis, fit denominatio intrinseca tantum in uno, in illo videlicet per comparationem ad quod alia dicuntur analogice talia: quia nominis significatum in illo uno dumtaxat formaliter est, in aliis vero non est formaliter, sed dicuntur talia extrinsece, per habitudinem scilicet ad illud. Aliquando autem et aliis convenit formale significatum, et consequenter omnia dicuntur intrinsece talia. Sicut sanitas nomine *sani* importata invenitur tantum in animali, et ideo animal intrinsece denominatur sanum: in medicina autem et cibo non invenitur, sed dicuntur extrinsece sana ex habitudine ad sanitatem animalis. *Ens* autem invenitur formaliter in substantia, in qualitate et in quantitate. In utroque ergo modo verum est quod aliquid est prius secundum rem utroque eorum quae analogice dicuntur in ordine ad tertium. Prius enim secundum rem dicitur *sanum* de animali quam de medicina et cibo: quia in animali est ipsa res sanitatis, in istis autem solus respectus ad ipsam; res autem est naturaliter prior

respectu qui ad ipsam est. Similiter *ens* prius dicitur de substantia secundum rem quam de quantitate et qualitate, quae dicuntur entia in ordine ad ipsam: natura enim entitatis est naturaliter prior et perfectior in substantia quam in qualitate et quantitate, quia ipsa entitas substantiae, primo et formaliter nomine entis significata, nihil aliud est quam ipsa substantia, quae est accidente naturaliter prior.

Negatur ergo quod sanum animali non prius conveniat secundum rem quam aliis. – Ad probationem dicitur quod, licet virtus sanativa sit prior naturaliter sanitate animalis, illa tamen formaliter et primo non importatur nomine *sani,* sed tantum sanitas animalis. Loquimur autem hic de re formaliter et primo importata nomine analogo.

V. Sed contra hoc videtur esse quod Sanctus Thomas, volens ostendere quomodo ordo rei non est idem ordini nominis, vult quod nomen *sani,* quantum ad nominis rationem, prius conveniat animali, quantum autem ad rem significatam, prius conveniat sanativo.

Dicitur quod non loquitur Sanctus Thomas de formali et primo significato *sani,* de quo locuti sumus, sed de materiali, et fundamento respectus ad sanitatem: virtus enim sanativa non significatur formaliter nomine sani, sed materialiter. Unde voluit dicere quod *sanum,* secundum quod dicitur de sanativo, dicitur de re naturaliter priori: virtus enim sanativa est prior sanitate. Sed tamen, quia illa res non significatur formaliter, sed tantum materialiter, tanquam fundamentum respectus ad sanitatem animalis; ideo sanum dictum de animali et sanativo, quantum ad fundamentum unde habet sanativum ut significetur nomine sani per habitudinem ad sanitatem animalis, prius dicitur secundum rem de sanativo quam de animali; quia videlicet virtus sanativa est naturaliter prior sanitate, sicut causa effectu. Et hoc sufficiebat proposito Sancti Thomae volentis ostendere quod ordo secundum rem, quantum ad omnem rem importatam, non est semper idem ordini nominis. Cum hoc autem stat quod, quantum ad formalia dumtaxat significata, etiam dictum de animali prius dicitur secundum rem. Nam dictum de animali significat ipsam formam sanitatis: dictum autem de aliis significat habitudinem ad ipsum. Constat autem ipsam rem naturaliter priorem esse habitudine ad ipsam.

2. Responderi secundo posset quod nomen *sani* dupliciter esse analogum potest, diversimode consideratum. Si enim accipiatur secundum proprium et formale ac primum significatum, quod ex parte rei est unum, sic pertinet ad primum analogiae modum. Et sic non tantum secundum nominis rationem et impositionem, sed etiam secundum rem significatam prius convenit animali quam aliis; et alia, inquantum sana, habent aliquid prius ipsis secundum rem, scilicet animalis sanitatem; animal enim ipsam habet sanitatem, alia autem habitudinem tantum ad illam. Si autem accipiatur tanquam plura primo significans ex parte rei, scilicet et ipsam humorum debitam proportionem, quod est eius proprium significatum, a qua medicina extrinsece dicitur sana; et sanativam virtutem, secundum quam intrinsece et formaliter, licet improprie, medicina dicitur sana; sic ad secundum analogiae modum pertinet, et prius secundum rem dicitur de medicina quam de animali; licet secundum nominis rationem sit e converso, inquantum prius formavimus conceptum sub quo humorum proportionem significat, quam conceptum sub quo virtutem significat sanativam. Nec est inconveniens quod Sanctus Thomas eodem nomine pro exemplo diversimode utatur: hoc enim facit ut ostendat posse idem nomen, diversimode acceptum, ad diversos analogiae modos pertinere. Unde et in Quaestionibus *de Potentia Dei,* q. VII, a. 7, ad ostendendum utrumque analogiae modum, exemplificat de nomine *entis* secundum quod diversimode consideratur.

* Num. IV. VI. Advertendum autem, quia diximus * formale et per se significatum nominis analogi aliquando inveniri in uno tantum, aliquando vero in omnibus, quod hoc non contrariatur ei quod dicitur Prima Parte, q. XVI, a. 6, ubi videtur velle Sanctus Thomas quod in omnibus analogis *nomen secundum propriam rationem invenitur in uno tantum, a quo alia denominantur.* Nam per propriam rationem duo possumus intelligere: scilicet rationem sive naturam primo et principaliter importatam, per comparationem ad quam alia dicuntur talia, – haec enim dicitur propria ratio nominis, quia primo et principaliter importatur; et nomen analogum, absolute prolatum, accipitur pro illo significato, ut dicitur I *Perihermenias* *, sicut nomen *entis,* absolute dictum, accipitur pro substantia – aut rationem omnem formaliter per nomen importatam. Primo modo loquitur Sanctus Thomas in Prima Parte: certum est enim quod primum significatum nominis analogi in uno tantum analogato invenitur, scilicet in primo. Secundo autem modo locuti sumus hic. Et est de mente Sancti Thomae Primo, d. XIX, q. V, a. 2, ad 1: nam constat quod nomen *entis* dicit, in sua significatione formali, aliquid existens in substantia et in accidente, quod est unum analogice, ut inferius * ostendetur. Et similiter est de nominibus quae analogice de Deo et creaturis dicuntur.

* Comm. s. Th. l. 5.

* Num. XI sqq.

Potest etiam dici quod non accipit ibi Sanctus Thomas analogum in tota sua communitate et universaliter, sed tantum pro analogo quod, iuxta dicenda immediate *, dicitur nomen *ab uno aut ad unum.* Hoc enim suo proposito deserviebat: quia veritas, de qua ibi loquebatur, isto modo analogice dicitur de intellectu et rebus. Nos autem locuti sumus universaliter de analogo. Si enim universaliter accipiatur, constat quod aliquod invenitur in uno tantum secundum suum formale significatum, aliquod vero in omnibus invenitur.

* Num. seq.

VII. Ad evidentiam secundi dubii *, sciendum est quod *analogiae* nomen graecum est vocabulum, et aliter accipitur a Graecis, aliter a nonnullis Latinis. Graeci enim, ut patet ex Ammonio et Simplicio in expositione definitionis aequivocorum traditae ab Aristotele in *Antepraedicamentis* *, *aequivoca a consilio* dividunt in ea quae dicuntur *ab uno,* ut ab arte medicinae dicitur liber aliquis *medicinalis* et instrumentum aliquod *medicinale;* et ea quae dicuntur *ad unum,* ut de medicina et cibo dicitur *sanum* in ordine ad sanitatem animalis; et ea quae sunt *analoga,* dicuntque illa analoga esse quae sunt *unum proportione,* inter quae scilicet est proportionalitas quaedam. Unde inquit Ammonius quod analogia in quatuor ad minus terminis consideratur: sicut *pes hominis* et *pes lecticae* analogice dicitur *pes;* quam enim proportionem habet *pes hominis* ad *hominem,* eandem habet *pes lecticae* ad *lecticam.*

* Num. III.

* *Categ.* c. 1, n. 1.

Secundum ergo proprium significatum, analoga dicuntur *proportionalia,* idest, habentia inter se similitudinem proportionis. Et *nomen analogum* dicitur quod significat plura ut proportionalia sunt: sicut *pes* dicitur de pede hominis et lecticae, et *visus* de visu corporeo et intellectu, et *principium* de corde et fundamento domus. In hac significatione utitur Aristoteles nomine *analogi:* ut patet V *Metaphys.,* cap. *de Uno* *, et I *Ethic.,* cap. VII **.

* S. Th. l. 8; Did. IV, VI, 15.
** S. Th. l. 7; Did. c. VI, 12.

A Latinis autem nonnullis accipitur *analogum* pro *omni nomine importante plura secundum quandam habitudinem vel ad unum vel inter se,* tam ea quae sunt ab uno et ad unum, quam proportionalia omnia, scilicet *aequivoca a consilio* absolute *analoga* vocantes. Unde multa confusio in analogorum cognitione provenit.

Sanctus Thomas ergo in Quaestionibus *de Veritate,* considerans veram analogiae rationem, et nomina de Deo et creaturis dicta analogice vere dici, dixit inter Deum et creaturam esse analogiam *proportionalitatis, non autem proportionis,* quae magis dicitur *aequivocatio a consilio ab uno aut ad unum,* quam analogica significatio.

2. Sciendum ulterius quod *analogia quae est unius ad alterum,* in communi et usitata apud Latinos significatione accipiendo analogiam, dupliciter accipi potest: uno modo, ut distinguitur contra *analogiam duorum ad unum tertium;* alio modo, ut distinguitur contra *analogiam proportionalitatis.* Nam analogia unius ad alterum condivisa contra analogiam duorum ad unum tertium, accipitur tanquam commune quoddam, et dividitur in analogiam *proportionis,* et analogiam *proportionalitatis.* Analogia *proportionis* dicit determinatam quandam distantiam et habitudinem unius ad alterum, secundum quod nomine aliquo significantur: analogia autem *proportionalitatis* non dicit certam et

determinatam habitudinem unius analogatorum ad aliud absolute, sed *similitudinem sive proportionem proportionis duorum ad alia duo,* ita quod inter res analogatas non est absolute similitudo, sed inter proportiones ipsarum ad aliqua. Talis enim analogia potest esse *et in multum et in parum distantibus,* ut dicitur *de Veritate,* loco allegato, ad 4: *non enim est maior similitudo proportionum inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum et centum et quinquaginta.* – Aliquando autem analogia proportionis, quia est tantum inter ipsas res analogatas inter se, absolute significatur nomine communi ad analogiam proportionis et proportionalitatis tanquam proprio nomine, ut dicatur *analogia unius ad alterum.* Et sic distinguitur analogia unius ad alterum contra analogiam proportionalitatis, sicut et analogia proportionis: cum tamen idem significetur hoc nomine *analogia unius ad alterum,* et hoc nomine *analogia proportionis.*

Si itaque accipiatur primo modo analogia unius ad alterum, sic est analogia inter Deum et creaturam *unius ad alterum:* quia est secundum comparationem Dei et creaturae inter se, non autem secundum comparationem Dei et creaturae ad aliquod tertium de quo nomen analogum per prius dicatur quam de ipsis. Et sic accipitur hoc loco, in Prima Parte *, et in *Potentia,* q. VII **, cum dicitur, quod ista est analogia unius ad alterum. – Si vero secundo modo accipiatur, sic non est analogia unius ad alterum: quia non est determinata distantia et habitudo inter Deum et creaturam, ita scilicet quod ex uno aliud comprehendi et terminari per intellectum possit. Et sic intendit in Quaestionibus *de Veritate,* cum inquit istam non esse analogiam unius ad alterum. Unde nulla est contradictio. Non enim negat istam esse analogiam unius ad alterum absolute, sed *quae dicit determinatam distantiam aut determinatam habitudinem ad alterum.*

* Qu. XIII, a. 5.
** Art. 7.

VIII. Sed videtur non esse haec solutio ad mentem Sancti Thomae. Quia, dum loquitur de analogia Dei ad creaturam, loquitur de illa *in qua prius ponitur in definitione posterioris, sicut substantia ponitur in definitione accidentis,* ut patet cap. XXXII, in ratione sexta. Talis autem est analogia secundum proportionem quae distinguitur contra analogiam proportionalitatis: ut patet *de Veritate,* eadem qu. et art., ad 6. Ergo *analogiam unius ad alterum* hoc loco accipit pro *analogia proportionis.* Si ergo eam negat in Quaestionibus *de Veritate* esse inter Deum et creaturam, est in eius dictis contradictio.

Respondetur primo, conformiter ad ea quae dicta sunt in praecedentibus, quod in analogia *proportionis,* in qua attenditur determinata distantia et habitudo unius ad alterum, prius ponitur in definitione posterioris: eo quod posteriora importent habitudinem quandam ad primum, sicut medicina dicitur *sana* in ordine ad sanitatem animalis, et accidens dicitur *ens* in ordine ad substantiam. Nomen enim in illis impositum est posterioribus ad significandum formaliter aut habitudinem ad aliud, sicut *sanum* de medicina; aut rem cum ordine ad alterum, sicut *ens* de accidente dictum significat accidens in ordine ad substantiam, non quidem sicut ad correlativum, sed tanquam ad subiectum. In analogia autem *proportionalitatis,* prius non necessario ponitur in definitione posterioris, loquendo de nominibus quae formaliter et proprie priori et posteriori conveniunt (quia de iis quae de uno proprie dicuntur et de altero metaphorice, alia ratio est, ut patet Prima Parte, q. XIII, a. 6). Nam in talibus quae formaliter dicuntur de utroque secundum proportionalitatem, non est necesse ut unum significet formaliter habitudinem ad alterum, licet fundamentaliter significet aliquid unde inter illa attenditur similitudo proportionum, et ex ista convenientia nomen idem sit utrisque impositum: sicut, cum *pes* dicitur de pede lecticae, non significat habitudinem ad pedem hominis, licet significet aliquid in quo cum pede hominis est convenientia, et ex uno alteri sit nomen impositum. Ideo quod inquit Sanctus Thomas cap. XXXII, quod *prius ponitur in definitione posterioris;* et Prima Parte, q. XIII, a. 6, quod *in omnibus nominibus quae analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium;* intelligendum est de omnibus analogis aut quae dicuntur ad unum tertium, aut quae inter se habent analogiam quae dicitur *proportionis;* non autem de analogis analogia *proportionalitatis,* ut dicitur *Verit.,* quaestione supra dicta.

Ad illam vero rationem adductam ex capitulo XXXII, dici potest quod ex ea non habetur quod nomina dicta de Deo et creaturis analogice sint de numero illorum analogorum in quibus prius ponitur in definitione posterioris: sed, cum vellet Sanctus Thomas ostendere illa univoce non dici, assumpsit quod dicuntur secundum prius et posterius, tale autem constat non esse univocum; quod declaravit in iis quae nobis manifesta sunt, quae sunt analoga secundum proportionem, in quibus unum ponitur in alterius definitione, ex quo apparet illud nomen non eandem omnino dicere rationem; relinquens ex hoc multo magis oportere in aliis quae secundum proportionalitatem tantum dicuntur, secundum prius et posterius diversas rationes importari, cum maiorem distantiam illa habeant significata quam significata secundum proportionem analoga, et ideo esse magis a ratione univoci aliena.

IX. Potest secundo responderi, et melius, meo iudicio, ad mentem Sancti Thomae, quod in omni modo analogiae verum est quod prius ponitur in definitione posterioris, inquantum analogice consideratur et significatur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliter loquendum est in analogis ubi ordo impositionis nominis proportionatur ordini rerum formaliter significatarum: et aliter ubi ordo impositionis nominis non sequitur ordinem rei significatae. Ubi enim servatur idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius: quia non intelligitur posterius nisi in ordine ad ipsum. Quia autem, ubi unum concipitur in ordine ad alterum et cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit poni in definitione ipsius secundum quod tali nomine significatur, quandocumque de ipso tale nomen dicitur, cum respectu dicitur ad primum analogatum, quod in eius ponitur definitione. Sicut patet in iis quae significantur formaliter nomine *sani:* quia enim intellectus non concipit medicinam ut sanam nisi inquantum apprehendit ipsam esse causativam sanitatis animalis; neque significat ipsam nomine *sani* nisi formaliter importando respectum causae ad sanitatem animalis; ideo in definitione sani dicti de medicina ponitur sanum de animali dictum, et nunquam hoc nomen *sanum* dicitur de ipsa nisi cum respectu ad animalis sanitatem.

Ubi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomen prius impositum posteriori secundum rem de ipso dupliciter dicitur: scilicet absolute, et analogice sive proportionaliter. Prius enim intellectus consideravit ipsum posterius absolute, et illi nomen mediante conceptu absoluto imposuit. Deinde per inquisitionem devenit in cognitionem eius quod est primum analogatum secundum rem, et illi nomen attribuit quod erat impositum posteriori. Et cognoscens posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem eodem nomine tertia quadam impositione significat; et nomen quod prius imposuerat ad significandum rem absolute, postmodum imponit ad significandum ipsam in ordine et habitudine ad aliud. Et sic, cum illud nomen etiam priori imposuerit, accipit nomen tanquam analogice dictum de utroque. Ex quo fit quod aliquando tale nomen accipiatur tanquam unum simpliciter significans, propter primam impositionem: aliquando vero tanquam plura analogice et secundum habitudinem unius ad alterum dicens, propter ultimam impositionem. Et in definitione ipsius ut absolute dicitur secundum primam impositionem, non ponitur primum analogatum: sed bene in ratione ipsius ponitur ut analogice de illis pluribus praedicatur; sic enim nomen quod rei prius absolute impositum est, illi posterius ut analogice dicitur imponitur. Sicut, si nomen *entis* primo fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substantiam, puta inquantum habet esse absolute; deinde, cognito quod habere esse nobiliori modo convenit substantiae quam

accidenti, fuisset impositum ipsi substantiae; tertio, cognito quod esse non convenit accidenti nisi in substantia, impositum esset ad significandum accidens cum ordine ad substantiam, et analogice ad utrumque significatum esset acceptum: hoc nomen *ens,* secundum quod dicitur de substantia, non poneretur in definitione ipsius ut dicitur de accidente absolute, secundum primam impositionem; sed bene ut analogice, iuxta secundam impositionem, dicitur.

Sic est de omnibus divinis nominibus quae proprie et analogice de ipso et creaturis dicuntur. Nam hoc nomen *sapientia* primo attributum est ad significandum *sapientiam humanam absolute,* sicut et primo absolute cognita est; deinde, cognito ipsam esse a sapientia divina exemplatam, impositum est ad significandum *divinam sapientiam;* tum postremo impositum est ad significandum *sapientiam humanam in ordine ad sapientiam divinam tanquam ad causam et exemplar,* et acceptum est tanquam nomen analogum et proportionale. Et simile est de aliis divinis nominibus. Secundum itaque primam impositionem, primum analogatum non ponitur in definitione alterius: quia non accipitur tunc nomen ut analogum, sed ut univocum. Secundum autem quod analogice sumitur, quod convenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio divina ponitur in definitione perfectionis creaturae ut eodem nomine significatur.

Quod autem hoc sit de mente Sancti Thomae, patet I *Sent.,* in Prolog., a. 2, ad 2, ubi inquit quod *analogia creaturae ad Creatorem est eo quod unum esse et rationem ab altero recipit: quia creatura non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur.* Et subiungit quod *similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de Deo et creatura dicuntur.*

Secundum ergo hanc responsionem salvatur universaliter dictum Sancti Thomae, et hic, et Prima, q. XIII, a. 6 et 10, quod in omnibus analogis, inquantum scilicet analoga sunt, primum analogatorum ponitur in definitione aliorum. – Secundum hoc etiam verificatur dictum Sancti Thomae Prima, q. XIII, a. 5, ubi ait quod *quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam:* intelligitur enim secundum quod analogice dicitur.

Nec obstat quod inquit Sanctus Thomas in Quaestionibus *de Verit.,* illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantum. Sensus enim ipsius est quod in analogia tantum proportionis primum cui absolute nomen imponitur, in definitione aliorum ponitur, quia propter determinatam distantiam et habitudinem ipsius ad alia, potest ducere in perfectam notitiam aliorum inquantum illo nomine significantur. Non est autem verum universaliter in analogia proportionalitatis: quia primum cui imponitur nomen, cum, ut sic, non habeat determinatam habitudinem ad alia sed tantum proportionalitatem, non oportet ut ducat semper in perfectam et quidditativam cognitionem aliorum. Cum hoc tamen stat quod in analogis omnibus, inquantum analoga sunt, semper unum ponitur in definitione aliorum: aut scilicet illud cui primo imponitur nomen absolute; aut id cui secundario nomen imponitur. In nominibus enim divinis primum secundum rem, posterius autem secundum impositionem nominis, ponitur in definitione aliorum inquantum analoga sunt: nam homo analogice dicitur *sapiens,* quia habet perfectionem secundum quam divinam sapientiam imitatur; et sic de aliis.

X. Ad tertium dubium * [* Num. III.] dicitur quod hic sermo est de ordine concipiendi ex parte intellectus secundum quod prius tempore unum conceptum format quam alium. Ibi autem intelligitur de prioritate simplicitatis ipsius conceptus. Unde non est contradictio. – Quomodo autem possit aut non possit esse aliquid simplicius Deo secundum rationem, ostensum est supra * [* Comm. c. XXXII, n. VI.].

XI. Alias difficultates quae circa nominum analogiam occurrunt, si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum opus *de Nominum Analogia* Reverendissimi Thomae Gaietani, Cardinalis Sancti Sixti * [* *Opusc.,* Lugd. 1562, t. III, Tract. V (scriptum Papiae 1498).].

Unum dumtaxat hoc loco investigandum puto, quod huius materiae fundamentum est, scilicet: *Quomodo ens et alia nomina dicta de Deo et creatura analogice, dicant aut non dicant unum conceptum.* Faciunt enim in hac re difficultatem diversa Sancti Thomae dicta.

Nam aliquando videtur dicere huiusmodi nomina non dicere unam rationem, sed plures: ut Prima Parte, q. XIII, a. 5; et in QQ. *de Potentia,* VII, a. 7, *Verit.,* q. II, a. 11, et in aliis locis idem saepe replicat.

Aliquando autem videtur velle quod *ens* unam rationem dicat: ut *Verit.,* q. I, a. 1, ubi vult oportere omnem alium conceptum in conceptum entis resolvi. – Item I *Sent.,* d. XIX, q. V, a. 2, ad 1, tenet quod talia nomina *sic analogice dicuntur de Deo et creaturis quod intentio et natura communis habet esse in unoquoque eorum de quibus dicitur:* ex quo videtur non solum quod unam importent rationem intellectus, sed etiam unam naturam. – Confirmatur quoque: quia, cum dicimus Deum *sapientem* esse aut *iustum* aut *bonum,* ista nomina accipi videntur, secundum mentem Sancti Thomae, secundum quod ipsis in creaturis utimur, quasi eadem ratio quae attribuitur creaturae, etiam Deo conveniat, licet imperfecte divinam perfectionem repraesentet. Unde et superius * [* Cap. XXX.] dixit nomina quae absolute perfectionem dicunt *absque defectu de Deo praedicari:* quod videtur intelligendum quantum ad eam rationem creaturarum quae nullam dicit imperfectionem.

XII. Circa hanc difficultatem varia est Thomistarum sententia. Tenent enim quidam, propter ea quae superius * [* Num. praec.] sunt adducta, *ens,* et similiter alia analogice dicta de Deo et creaturis, dicere unum conceptum formalem sive mentalem praecisum a conceptibus aliarum rerum, licet non dicat conceptum obiectivalem unum et praecisum, sed unum tantum analogia.

Alii vero tenent *ens* non dicere unum conceptum mentalem adaequatum praecisum a conceptibus inferiorum, sicut nec unum obiectivalem: sed, sicut dicit ipsa analogata ut sunt unum proportione sive ut similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum ut sunt unus conceptus proportionaliter.

XIII. Harum opinionum secunda mihi videtur verior, et conformior doctrinae philosophorum et Sancti Thomae. Pro cuius intelligentia considerandum quod, cum *ens* quidditative et essentialiter praedicetur de rebus, dupliciter de conceptu eius loqui possumus: uno modo, de conceptu *quid rei,* secundum quem adaequate et quidditative praedicatur de omnibus analogatis; alio modo, de conceptu *quid nominis,* et imperfecto ac inadaequato. Dico autem conceptum *perfectum et adaequatum,* non adaequatione tantum praedicationis, sed adaequatione etiam repraesentationis, quia scilicet non solum de omnibus entibus praedicatur, sed etiam perfecte naturam rei repraesentat nomine *entis* primo et per se significatam.

Si ergo de primo conceptu loquamur * [* Cf. n. XV, init.], sic dico quod *ens* non habet unum conceptum mentalem, sicut nec obiectivalem, ab aliis praecisum. Moveor autem ad hoc, primo * [* Cf. n. XIV, init.], quia non posset evitari quin *ens* esset univocum. Ad rationem enim univoci sufficit, ut patet ex definitione Aristotelis in *Praedicamentis* * [* *Categ.* I, 2.] posita, quod sit unum nomen de multis dictum secundum eandem omnino rationem formalem naturae secundum illud nomen primo significatae. Nam quod *ratio* illa definitione accipiatur pro conceptu mentali, non autem pro natura aut conceptu obiectivali, patet primo, ex Simplicio et Ammonio in *Praedicamentis* dicentibus quod ratio ibi accipitur *pro definitione aut descriptione:* definitio autem sive descriptio est oratio, et per consequens primo est in mente. – Patet secundo quia, ubicumque Sanctus Thomas loquitur quomodo divina nomina non sunt synonyma, ut inferius * [* Cap. seq.], et Prima, q. XIII, a. 4, et I *Sent.,* d. II, q. II * [* Al. qu. unic., a. 2.], item *Potentia,* q. VII, a. 6, ostendit illa non esse synonyma quia, *licet significent unam et eandem rem, tamen illam sub diversis rationibus significant* * [* Iª P., XIII, 4.]. Et exponens quid nomine *rationis* intelligat, inquit * [* Ibid.] quod *ratio quam significat nomen, est conceptus quem format intellectus de re per nomen significata.* Et sic, sequendo tractatum *de Divinis Nominibus,*

nunquam exprimit aliud significatum istius nominis *ratio,* etiam ubi de univocatione loquitur. Ex quo apparet quod, etiam de univocatione loquendo, per rationem cuius unitas requiritur in univoco, intelligit conceptum mentalem, non autem rem obiectam conceptui. – Patet tertio, quia in tractatu *de Genere* * tenet substantiam quae est genus generalissimum differre ab inferioribus generibus praedicamenti *substantiae,* quia in aliis generibus invenitur una aliqua natura quae subest intentioni universalitatis, ratione cuius, cum uniformitate quae est a ratione, ipsum genus uniformiter se habet ad omnia quae sibi subsunt: in substantia autem non est una res subiecta intentioni, cum nulla sit realis convenientia inter materialia et separata, de quibus dicitur genus substantiae; sed intellectus ex diversis rebus colligit intentionem et conceptum utrique naturae ab intellectu applicatum. Et sic, secundum eum, convenientia materialium et immaterialium est tantum in conceptione intellectus. Et tamen nomen *substantiae* est univocum materialibus et immaterialibus: alioquin non esset genus. Ergo sola unitas conceptus mentalis ad univocationem sufficit: – et loquor de univocatione logica, de qua Philosophus in *Praedicamentis* loquitur.

* *De Natura Generis,* inter Opusc. S. Th. (ed. Piana XLII); cf. c. v, vi, x.

2. Rationes autem contra hanc determinationem ab aliquibus adductae non convincunt. Arguunt enim primo quia, cum Deus omnia unico conceptu intelligat, sequeretur quod omnia essent unius rationis univocae.

Secundo, quia ratio nominis univoci convenit rebus de quibus nomen univocum praedicatur. Conceptus autem mentis non praedicatur de rebus.

Sed ad primum dicitur quod ad rationem conceptus univoci non sufficit quod sit unus quomodocumque, sed requiritur quod sit adaequatus rei formaliter et primo significatae per nomen univocum, ita quod non sit alicuius alterius rei conceptus, et repraesentet univocata quantum ad illud in quo conveniunt, non autem quantum ad ea quibus inter se distinguuntur: sicut conceptus *animalis* solius animalis est conceptus et nullius alterius; similiter repraesentat hominem et equum, quibus univoce convenit, solum quantum ad animalitatem, in qua conveniunt, non autem quantum ad differentias quibus distinguuntur. Conceptus autem divinus, quo se et omnia Deus intelligit, est omnium conceptus et etiam ipsius Dei; non tamen creaturae proportionatus, sed excedens; et omnia entia repraesentat non solum quantum ad ea in quibus assimilantur, sed etiam quantum ad omnes conditiones quibus unaquaeque res ab alia distinguitur. Ideo non est univocus, ut omnia possint dici unius rationis tanquam univoca. Sed bene possunt omnia entia dici *unius rationis secundum quod a Deo intelliguntur,* inquantum omnia unico conceptu excedente comprehenduntur.

Ad secundum dicitur quod ratio nominis univoci, in qua univocantur res significatae, convenit rebus ipsis non per identitatem, sed fundamentaliter: quia in omnibus univocatis est fundamentum talis rationis. Unde, quando nomen univocum praedicatur de univocatis, non praedicatur ipse conceptus per se, sed res in qua fundatur conceptus, et quae, mediante conceptu, per nomen significatur.

Per hoc autem non intendo excludere omnem aliam unitatem praeter unitatem conceptus mentalis a nomine univoco. Sed intendo quod unitas conceptus mentalis sufficit ad univocationem logicam: licet hanc unitatem conceptus mentalis aliquando concomitetur aliqua alia unitas conceptus obiectivalis in univocatione metaphysica.

* Cap. xxxii.

XIV. Moveor secundo, quia superius * dixit Sanctus Thomas *substantiam poni in definitione accidentis inquantum est ens.* Quod etiam est de mente Aristotelis, VII *Metaph.,* text. 2 et 3 *. Ergo conceptus *entis* non est unus praecisus a conceptu substantiae et accidentis. – Patet consequentia. Quia, si esset unus secundum praecisionem, nihil in definitione accidentis poneretur inquantum est ens quod in definitione substantiae non ponatur inquantum est ens: commune enim, ab inferioribus praecisum, nullum inferiorum includit in actu ut sic. Multo ergo minus dicent conceptum praecisum nomina dicta de Deo et creatura analogice: cum inter Deum et creaturam maior sit distantia quam inter substantiam praedicamentalem et accidens.

* S. Th. l. 1; Did. VI, 1.

Accedit ad hoc quod superius * adduximus: quoniam, inquam, Sanctus Thomas, ubi ex proposito de hac loquitur materia, tenet nihil Deo et creaturis secundum eandem rationem convenire posse. Et Prima, q. xiii, a. 5, ait quod *in analogis non est una ratio sicut in univocis, neque totaliter diversa sicut in aequivocis, sed significat diversas proportiones ad aliquod unum.*

* Num. xi, *Nam aliquando.*

XV. Si autem loquamur de conceptu imperfecto et inadaequato ad *quid nominis* pertinente *, sic non est inconveniens *ens* dicere unum conceptum mentalem ab aliis praecisum. A similibus enim, inquantum similia sunt, non est inconveniens conceptum unum abstrahi imperfectum, utpote qui non perfecte naturam fundamenti similitudinis repraesentet, sed tantum illa significet ut similia sunt.

* Cf. n. xiii, init.

Ubi considerandum est quod *ens* et alia analoga in hoc ab univocis distinguuntur, quantum ad conceptum mentalem unum et praecisum, quia, licet uterque repraesentet similia et convenientia, tamen conceptus nominis univoci repraesentat fundamenta similitudinis perfecte ut illo nomine significantur: sicut conceptus *animalis* repraesentat perfecte naturam animalis in homine, per quam assimilatur equo; ita quod nihil aliud est in homine, ut animal est, quam in equo ut est animal; licet ut *hoc animal,* homo sit aliquid aliud, quod non est equus. Conceptus autem ille unus analogi non repraesentat perfecte fundamenta similitudinis nomine analogo significata primo et per se, sed aliquid convenit ipsis quod tali conceptu praeciso non repraesentatur, sicut patet de *ente:* considerans enim aliquis substantiam fundare *esse per se,* accidens autem fundare *esse in alio,* istaque similia esse in fundando *esse,* licet unumquodque suo modo fundet esse, format conceptum communem ipsorum ut similia in hoc sunt quod est fundare esse, dicens quoniam *ens est quod habet esse;* sed iste conceptus non repraesentat accidens secundum quod est ens perfecte et adaequate. Quod patet quia in definitione accidentis perfecta inquantum est ens, ponitur *substantia,* ut inquit Sanctus Thomas et Aristoteles *; et *ens* significat tam substantiam quam accidens secundum utriusque propriam rationem. Et similiter est de aliis analogis.

* Cf. n. xiv, init.

Dicendum ergo est quod *ens* non habet unum praecisum conceptum mentalem perfectum et adaequatum, sed immediate dicit conceptum substantiae, quantitatis, qualitatis et aliorum, ut sunt unum similitudine et proportione: sicut et ex parte rei omnes illas naturas immediate significat ut proportionales sunt et similes respectu ipsius esse. Et in hoc differt a conceptu univoci: quia conceptus univoci non est multi conceptus ut sunt unus conceptus secundum proportionem, sed est simpliciter unus; sicut et res primo per ipsum significata, si sit univocum metaphysice, est una. Hoc autem quod dicimus, *quod habet esse,* est conceptus entis imperfectus et inadaequatus entium, ipsa repraesentans ut sunt similia. Et de hoc loquitur Sanctus Thomas cum inquit * omnes alias conceptiones in conceptum entis resolvi et ad illum aliquid addere, et simplicissimum esse.

* Cf. n. xi, *Aliquando.*

Quod autem aliquando dicit *ens dicere intentionem et naturam communem* *, intelligitur de communitate analogice et proportionis. Quidditas enim substantiae est entitas quaedam et natura significata nomine *entis,* et similiter quantitatis natura et aliorum. Et conveniunt in intentione communi imperfecta, quae est *fundare esse.* Et sunt una natura proportione quadam et similitudine. Et quia ratio *entis* dicta de substantia perfectior est ratione *entis* dicta de accidente, et ratio substantiae includitur in ratione accidentis secundum quod est ens, ideo de ipsis dicitur secundum prius et posterius.

* Cf. ibid.

XVI. Quod dixi de *ente,* similiter intelligendum est de omnibus aliis nominibus convenientibus Deo et creaturae analogice, quantum ad istam unitatem aut multiplicitatem conceptuum. *Sapientiae* enim nomen dictum de Deo et creatura diversas naturas immediate significat, habentes tamen inter se similitudinem et proportionem, secundum quod una ab altera exemplatur: sicut enim sua sapientia

* Cf. I *Metaph.* I, 12; II, 7.

Deus *altissimas considerat causas* *, sed suo modo, ita et creatura suo modo per suam sapientiam easdem considerat. Similiter diversos conceptus mentales, quorum quilibet uni analogatorum adaequatus esset, importaret, si ipsam sapientiam divinam secundum quod in se est concipere possemus. Sed quia hoc non possumus, formamus quidem conceptum unum creaturae adaequatum, sed alium formamus de Deo proportionaliter ad conceptum creaturae, qui illi est inadaequatus. Et ulterius, propter similitudinem conceptus sapientiae nostrae ad conceptum sapientiae divinae, formamus communem unum conceptum sapientiae divinae et humanae convenientem, sed imperfectum et inadaequatum utrique, in quo utraque sapientia assimilatur. Et sic dicit tale nomen conceptum unum inadaequatum et imperfectum, non exprimentem divinam sapientiam perfecte inquantum est sapientia, sed utramque sapientiam ut similes sunt repraesentantem: conceptum autem unum praecisum perfectum et adaequatum analogatis non dicit. Unde, cum *sapiens* de Deo praedicatur, conceptus eius adaequatus ut de ipso praedicatur, non est alius a conceptu proprio sapientiae divinae: sicut, cum praedicatur de homine, eius conceptus non est alius a conceptu sapientiae humanae. Unde Prima, q. XIII, a. 5, inquit Sanctus Thomas quod, *cum hoc nomen sapiens dicitur de homine, significat aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis et a potentia et ab esse eius, et ab omnibus huiusmodi: sed cum hoc nomen dicimus de Deo, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius.* Sed verum est quod *sapientiae* nomen non dicit ipsam sapientiam divinam nisi ut unum proportionaliter cum sapientia creata: nomen autem hoc, *sapientia divina,* significat ipsam absolute et una ratione simpliciter. Ita quod eadem res, ut fundans similitudinem et convenientiam proportionalitatis, nomine analogo significatur: ut autem fundat distantiam et dissimilitudinem, significatur nomine proprio. Propter quod dicitur nomen analogum significare unum proportione: sunt enim omnia analogata, omnesque eorum conceptus, idem similitudine et proportione; et sic conceptus unius est conceptus alterius proportionaliter.

CAPITULUM TRIGESIMUM QUINTUM

A 8r a 29.

QUOD PLURA NOMINA DICTA DE DEO NON SUNT SYNONYMA

OSTENDITUR etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem. Nam sicut diversae res uni simplici rei quae Deus est similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra * ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit. Et ita, cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

* Cap. XXIX, XXXI.

8 perfectiones] conceptiones sive perfectiones Z, rationes sive perfectiones Pc.
2 similari DNZ; assimilari. 6 non *om* EFGX, *ante* cum H; cum non *om* C.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. c. XXXII, init.

POST comparationem nominum divinorum ad res significatas, agit Sanctus Thomas de comparatione nominum inter se *.

I. Et ponitur haec conclusio: *Quamvis nomina huiusmodi dicta de Deo eandem rem significent, non tamen sunt synonyma.*

* *Scholia in Arist.*, ed. Acad. Reg. Boruss., p. 43 a.

Pro cuius declaratione sciendum, ut refert Simplicius, in *Praedicamentis*, cap. *de Univocis* *, quod hoc vocabulum *synonyma* duplicem apud Graecos habet significationem. Aliquando enim significat pluralitatem nominum cum unitate rationis et rei significatae, quae Speusippus *polyonyma* vocabat, quae et nunc etiam a Latinis dicuntur *synonyma,* ut *Paris* et *Alexander,* quae fuerunt nomina filii Priami. – Aliquando vero significat unitatem nominis dicti de pluribus cum unitate etiam rationis: et haec nunc dicuntur *univoca.*

* Loc. cit.

Aristoteles in diversis locis diversimode usus est hac dictione. Nam ubi agit de generibus, sive de vocibus significantibus genera, usus est ipsa in secunda significatione, ut patet in *Praedicamentis* *, ubi quae nostri dicunt univoca, ipse *synonyma* appellavit. Et hoc convenienter: quia voces generum sunt synonyma in hac secunda significatione, non autem in prima. – Ubi autem de multiplicitate vocum et earum multiplici significatione ut sic voluit determinare, usus est hac dictione in prima significatione, ut patet in *Poetica* sua * et in III *Rhetoricorum* **.

* Ita Simplicius. Cf. Valentin. Rose, *de Arist. librorum Ordine* etc., p. 133.
** Cap. II, 7.

Ex quo patet quod, ex parte significati, *synonymis* in prima significatione opponuntur *homonyma,* quae nos *aequivoca* dicimus: ista enim sunt quae conveniunt in nomine et differunt ratione, illa vero sunt quae conveniunt in ratione et differunt nominibus. – In secunda autem significatione ipsis opponuntur *heteronyma,* quae nos dicere possumus *alteronyma:* haec enim differunt nomine et ratione, ut *homo* et *equus;* illa vero conveniunt in nomine et ratione, ut Sortes et Plato in nomine et ratione *hominis* conveniunt.

Hic ergo accipiuntur synonyma in prima significatione, secundum quod hac dictione utuntur latini grammatici.

II. Probatur autem, primo, conclusio; secundo, removentur quaedam dubia *.

* Num. seq.

Quantum ad primum, arguitur sic. Ista nomina non significant eandem rationem. Ergo non sunt synonyma. – Patet consequentia. Quia synonyma debent eandem rationem omnino importare. – Antecedens vero probatur. Diversae res Deo per diversas formas assimilantur. Ergo et intellectus noster per diversas conceptiones illi assimilatur: quia per diversas rationes sive perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Sed secundum diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit. Ergo talia nomina non dicunt eandem rationem.

III. Quantum ad secundum, removet duo dubia. *Primum est:* – Posset enim aliquis dicere: Multa de uno concipere habet in se falsitatem aut vanitatem. Ergo similiter de Deo, qui simplicissimus est.

Respondet autem quod intellectus noster de ipso multa concipiens non est falsus neque vanus: quia divinum esse simplex huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint.

Secundum dubium est. Ista nomina habent idem significatum: quia rem omnino unam significant. Ergo sunt synonyma.

Respondet quod non est eadem in omnibus istis significatio: cum nomen prius conceptionem intellectus significet quam rem intellectam.

IV. Pro declaratione conclusionis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia Dei,* q. vii, 5, et Prima Parte, q. xiii, a. 4, quod formae intellectuales intellectus nostri, a rebus creatis causatae, assimilantur aliqualiter Deo, sicut et perfectiones ipsae a quibus causantur: quod enim est simile uni, assimilatur et ei cui illud est simile, inquantum similia sunt; si enim Sortes similis est Platoni in albedine, et Plato in albedine similis est Socrati, consequens est ut Sortes etiam Socrati in albedine similis sit. Cum ergo species intellectus nostri sint similitudines creaturarum, et illae sint quaedam deficientes similitudines Dei, sequitur quod ipsae species sint etiam quaedam similitudines Dei. Quando autem intellectus per formam intelligibilem alicui rei assimilatur, conceptiones quae secundum illam speciem formantur, sunt etiam rei similitudines quaedam et rei vere attribuuntur, aut simpliciter aut proportionaliter. Sic ergo, cum intellectus ex similitudine in se existente format conceptum creaturae, ille conceptus est aliqualiter conceptus Dei, sed imperfectus, licet sit creaturae adaequatus. Ex illo autem conceptu creaturae format intellectus conceptum Dei eundem conceptui creaturae non simpliciter, sed proportionaliter: sicut eadem est perfectio Dei et creaturae proportionaliter.

Hoc est ergo quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *ex eo quod intellectus perducitur ad cognoscendum Deum ex perfectionibus creaturarum, per diversas conceptiones et aliqualiter assimilatur:* quia videlicet intellectus, informatus speciebus creaturarum, format conceptus de Deo proportionatos conceptibus creaturarum, ex quibus in Dei cognitionem manuducitur, dum considerat id quod est in creaturis oportere esse in Deo, tanquam in causa, eminentiori modo.

* Num. III. V. Quantum ad solutionem primi dubii *, sciendum quod intellectus in concipiendo dicitur *falsus,* quando rei convenire conceptus non potest: ut si de homine conciperem quod esset animal irrationale. Dicitur autem *vanus,* quando conceptioni suae nihil in re correspondet: sicut in concipiendo chimaeram, nihil enim in re chimaera est. Intellectus ergo noster in formando plures conceptus de Deo uno existente et simplici non est falsus: quia, sicut non repugnat eius simplicitati quod diversae et multiplices formae creaturarum ei assimilentur, ita eius unitati non repugnat ut ei diversae conceptiones formis creaturarum proportionatae attribuantur. Cum enim omnes formae intelligibiles, perfectiones creaturarum repraesentantes, sint etiam similitudines aliquales Dei, conceptiones quas ex illis speciebus de Deo intellectus format, inquantum illae species similitudines eius sunt, illi vere attribuuntur: quicquid enim intellectus de re concipit ex eius specie intelligibili, rei verissime attribuitur.

Similiter non est vanus. Nam talibus conceptionibus aliquid respondet in re. Sicut enim divinitas, una et simplicissima existens, habet ut illi omnes creaturarum perfectiones assimilentur, inquantum ab ipsa productae sunt et exemplatae; ita habet ut de ipsa diversae conceptiones, imperfecte tamen et inadaequate eius naturam repraesentantes, formari possint.

Unde, si quaeratur utrum perfectiones importatae diversis nominibus ullam in Deo rationis distinctionem habeant, dicetur quod actualem quidem distinctionem rationis in intellectu creaturae habent, quia conceptio non est formaliter et subiective in re intellecta, sed in intellectu: sed in ipsa re habent distinctionem fundamentaliter et virtualiter, inquantum ipsa res est talis ut de ipsa diversi conceptus, imperfecte eam repraesentantes, ab intellectu finito et limitato formari possint.

VI. Quantum ad remotionem secundi dubii *, sciendum quod nomen dicitur prius significare conceptionem intellectus quam rem intellectam, non quia ipse conceptus sit proprie res significata, constat enim, cum dicimus Sortem esse hominem, non esse sensum quod Sortes sit conceptio intellectus: sed quia est id quo intellectus rem significat, non enim ipsam significat nisi sic ab intellectu conceptam. Et ideo sequitur quod plura nomina dicta de Deo synonyma non sunt: quia videlicet non idem omnino significant. Licet enim res ultimo significata sit omnino una secundum se, quia una simplex divinitas per omnia illa nomina significatur; conceptus tamen quibus mediantibus res significatur, plures sunt et multiplices. Quod sane facit ipsa synonyma non esse. * Num. III.

Quomodo autem res omnibus istis nominibus significata omnino una sit; non oporteatque aliquam actualem distinctionem quae sit ex natura rei ponere, ut Scotus, I *Sent.,* d. II, q. IV, et d. VIII, q. III, posuit: satis est ab aliis, praesertim a Capreolo, I *Sent.,* d. VIII, q. IV, disputatum. Ideo praetermittatur haec quaestio pro nunc.

CAPITULUM TRIGESIMUM SEXTUM

A 8 r a 44.

QUALITER INTELLECTUS NOSTER DE DEO PROPOSITIONEM FORMET

Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simplex.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est *, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet, omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, *Deus est bonus* vel *bonitas:* ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, *Bonitas est in Deo:* quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

* Cap. praec.

9 unum *post* esse αPc. intellectus *om* Bb. 10 intellectia] intellectus αE, *om* DsG. 12 unitatem proponit per compositionem] veritatem componit per copulam Z.

3 est *casu deest in* A. 9 et hic] hic Zb, et hoc G, in hoc Pd.

Commentaria Ferrariensis

POSTREMO agit Sanctus Thomas de vocibus divinis complexis *.

* Cf. Comment. c. xxx, init.

I. Et ponit hanc conclusionem: ***Non sunt vanae enuntiationes quas intellectus noster de Deo format.***

Probatur. Ubi est unitas in re, licet sit pluralitas ex parte intellectus, ibi potest intellectus vere componere et dividere. Sed in Deo est unitas omnium quae de ipso dicuntur ex parte rei, pluralitas vero ex parte nostri intellectus. Ergo etc. – Maior patet. Quia per copulam verbalem importatur in propositionibus unitas quaedam praedicati cum subiecto. – Minor vero probatur. Quia, licet intellectus noster diversis conceptionibus in Dei cognitionem perveniat, omnibus tamen unam omnino rem respondere intelligit. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit, ut videlicet, sicut ipse est multiplex in intelligendo, ita rem esse multiplicem in seipsa dicat: sicut neque lapidi attribuit immaterialitatem, licet eum immaterialiter intelligat.

Additur quoque quod intellectus aliquando de Deo enuntiationes format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo: ut cum dicitur, *Bonitas est in Deo.*

II. Hic duo sunt advertenda. Primum est, quod duplex est modus quo intellectus rem intelligit: unus se tenens ex parte rei intellectae; alius se tenens ex parte intellectus. Modus se tenens ex parte rei intellectae est ille quem intellectus in re apprehendit. Modus autem se tenens ex parte intellectus est ille qui actum intelligendi concomitatur ut ab intellectu egreditur. Primus rei secundum quod est extra intellectum convenit: secundus autem secundum quod est in intellectu. Cum ergo dicitur quod ***intellectus modum quo intelligit rebus non attribuit,*** intelligitur de modo se tenente ex parte intellectus, non autem de modo se tenente ex parte rei intellectae.

Secundum est quod, cum duplicem de Deo propositionem formet intellectus, unam dicendo, ***Hoc est hoc,*** puta, ***Deus est bonus,*** aliam dicendo, ***Hoc est in hoc,*** puta, ***Bonitas est in Deo,*** in utraque importatur unitas et diversitas, sed diversimode. Nam in prima unitas explicite importatur, scilicet per copulam verbalem: diversitas autem importatur tantum implicite, inquantum est pluralitas vocum, quarum una ponitur in subiecto, altera vero in praedicato; nihil tamen est quod ipsam diversitatem significet, quia diversa nomina non inconvenit idem omnino significare. In secunda autem et unitas rei et diversitas ex parte intellectus importatur explicite, unitas per copulam verbalem, pluralitas per praepositionem. Nam, cum nihil sit in seipso, oportet ut haec praepositio ***in*** diversitatem aliquam unius ab altero importet, saltem secundum intellectum. Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod ***in istis propositionibus designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui,*** idest, quae ex parte intellectus est; ***et aliqua unitas, quam ad rem oportet referre.***

CAPITULUM TRIGESIMUM SEPTIMUM

A 4 r a 42.

QUOD DEUS EST BONUS

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus *, bonitas ipsius concludi potest.

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam *virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit* *. Virtus autem *est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem,* ut patet in VII *Physicorum* *. Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum *. Est igitur bonus.

Item. Ostensum est supra * esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omnino immobile. Quod movet sicut desideratum *. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum.

Adhuc. *Bonum est quod omnia appetunt:* ut Philosophus *optime dictum* introducit, I *Ethicorum* *. Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet, in IX *Metaphysicae* *. Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra * ostensum est. Est igitur vere bonus.

Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod *simile possit producere:* ut patet per Philosophum, in IV *Meteororum* *. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse *diffusivum sui et esse* *. Haec autem diffusio Deo competit: ostensum enim est supra * quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. Est igitur vere bonus.

Hinc est quod in Psalmo * dicitur: *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde.* Et *Thren.* III [25] dicitur: *Bonus est Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.*

* Cap. xxviii.
* *Ethic.* II, vi, 2; s. Th. l. 6.
* Cap. iii, 4; s. Th. l. 6.
* Loc. cit.
* Cap. xiii.
* Ibid., *Sed quia Deus.*
* Cap. i, 1; s. Th. l. 1.
* S. Th. l. 10; Did. VIII, ix.
* Cap. xv.
* Cap. iii, 1.
* Dion. *de Div. Nom.*, c. iv; s. Th. l. 3. Cf. I Part., v, 4, arg. 2.
* Cap. xiii.
* lxxii.

4 nam virtus] nam propria virtus WYZ*d*, nam virtus propria N, *om* G, propria namque virtus P. 5 est *hic* A *solus*; *post* uniuscuiusque. 9 vii DN*b*P*c*; viii αsZ*c*, vi GWYpZ, ii E. 22 seipsum] se αEP*c*. 27 dictum *om* DE. 1 A *solus*; in 1.

4 a potentia] potentia P*d*. 11 et ex ... et ex] ex ... et ex DW*b*P*c*, ex ... et *ceteri*. 13 actus] actio αP*c*. 17 possit A *solus*; sibi possit. 18 vero] autem P*c*. 19 Qui] quia E, quod FG, quae P*d*. 21 sui et esse A *solus*; sui esse αD*b*P*c*, sui EGNWYZ. 22 enim est A *solus*; est enim. 23 quod] quod Deus NP*d*. 24 necesse. Est igitur] Necesse est igitur EFZ, necesse esse est igitur *b*. 26 his ... corde] etc. Z.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de perfectione divina absolute, nunc de ipsa determinat ad particulares perfectiones descendendo *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de perfectionibus ad naturam et substantiam pertinentibus; secundo, de pertinentibus ad operationem, cap. xliv. Circa primum, tria facit: primo, agit de bonitate divina; secundo, de unitate, cap. xlii; tertio, de infinitate, cap. xliii.

* Cf. Comment. c. xxviii, init.

Circa primum duo facit: primo, agit de bonitate divina secundum se; secundo, in ordine ad alia, cap. xl. Circa primum duo facit: primo, agit de ipsa bonitate; secundo, unum corollarium infert, cap. xxxix. – Circa primum duo facit: primo, ostendit bonitatem convenire Deo; secundo, quod ipse sit sua bonitas *.

* Cap. seq.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus est bonus.*

Probatur primo. Deus est perfectus. Ergo est bonus. – Probatur consequentia. *Tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem,* ut dicitur VII *Phys.*, text. 18. Sed virtus rei est id quo unumquodque bonum dicitur: est enim virtus *quae bonum facit habentem et opus eius reddit bonum.* Ergo unumquodque, secundum quod est perfectum, est bonum. – Patet etiam ex hoc, quia unumquodque appetit suam perfectionem tanquam proprium bonum.

Circa illam propositionem, *Unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem,* intelligendum est quod virtus propria rei eius consequitur essentiam: sunt enim diversae virtutes secundum naturarum diversitatem. Ideo antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentiae complementum non habet: aut quantum ad intrinseca principia; aut quantum ad extrinseca, puta quantitatem et huiusmodi, quae requiruntur ad hoc ut virtus exire possit ad opus. Cum autem aliquid ad propriam virtutem pervenerit, ut scilicet secundum eam operari possit, dicimus et illud naturae habere complementum, et per consequens perfectum esse.

Secundo. Deus est primum desideratum. Ergo est bonus. – Probatur antecedens. Quia est movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum primum. – Probatur quoque consequentia. Si desideratur: aut, inquam, tanquam bonum; aut tanquam apparens bonum. Non tanquam apparens bonum: quia illud non appetitur per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni. Ergo tanquam bonum, quod per seipsum movet.

Tertio. Deus est ens actu. Ergo est bonus. – Probatur consequentia. Unumquodque naturaliter appetit esse actu secundum suum modum: quod patet quia corruptioni naturaliter repugnat. Sed *bonum est quod omnia appetunt.* Ergo ens actu est bonum. – Item, per privationem actus potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut dicitur IX *Metaphys.*, text. com. 19. Ergo actus est quoddam bonum.

Quarto. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Sed haec convenit Deo. Ergo est vere bonus. – Probatur minor. Quia Deus est aliis causa essendi, sicut ens per se necesse esse. – Maior vero probatur dupliciter. Primo, ex ipsa natura boni, idest, ex conditione naturalis boni. Unumquodque enim esse et bonitatem in alia diffundit agendo: cuius indicium est quod signum perfectionis alicuius est *sibi simile posse producere,* ut dicitur IV *Meteorum.* Sed naturaliter uniuscuiusque bonum est actio et perfectio eius. Unumquodque etiam agit ex eo quod est actu. Ergo etc. – Secundo probatur eadem maior ex boni ratione. Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis. Sed finis movet agentem ad agendum: quod patet ex eo quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Ergo et bonum movet agentem ad agendum. Ergo etc.

Confirmatur conclusio primo, auctoritate Psalmi: *Quam bonus* etc. Secundo, auctoritate *Thren.* iii: *Bonus est Deus* etc.

II. Circa istam propositionem, *Bonum est appetibile et finis,* dubium occurrit: utrum appetibile sit essentialis ratio boni; et similiter finis. Videtur enim quod sic. Quia ubicumque loquitur Sanctus Thomas de ratione boni, semper videtur bono pro ratione assignare rationem appetibilis et finis: ut patet hoc loco, et Prima Parte, q. v, a. 1, *Ver.*, q. i et xxi *, in I *Sent.*, d. xix **, et in infinitis pene aliis locis.

* Qu. i, a. i; xxi, a. 1. 2.
** Qu. v, a. 1, ad 2.

In oppositum autem est, quia sic se videtur habere appetibile ad bonum sicut visibile ad colorem: sicut enim color est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis; et sicut visibile denominat ipsum colorem in ordine ad visum, ita appetibile denominat bonum in ordine ad appetitum. Sed visibile non est essentialis ratio coloris, sed eius passio: unde ista non est in primo modo, *Color est visibilis,* ut patet II *de Anima* *. Ergo similiter erit de appetibili.

* Cap. vii, 1; s. Th. l. 14.

Circa rationem etiam ipsam occurrit dubium *. Quia in antecedente loqui videtur Sanctus Thomas de processu bonitatis ab aliquo tanquam a causa efficiente. Probatio autem assumpta ex ratione boni procedit de processu a bono tanquam a causa finali: nam hanc propositionem, *Bonum est diffusivum sui esse,* interpretatur Sanctus Thomas Prima Parte, q. v, a. 4, ad 2, et *Verit.*, q. xxi, a. 1, ad 4, de diffusione non per modum efficientis, sed per modum causae finalis.

* Cf. n. v.

III. Ad evidentiam primi dubii considerandum est quod in doctrina Sancti Thomae diversimode declaratur a diversis quomodo bonum sit appetibile. Hervaeus enim, *Quolibet* III, q. ii, declinat ad hoc quod ratio boni sit ratio omnino absoluta, nullum includens respectum. Et consequenter appetibile, quod importat habitudinem ad appetitum, non est de essentiali ratione boni.

Capreolus vero, I *Sent.*, d. iii, q. iii *, vult quod ratio boni sit respectiva: non quidem tanquam dicens pure respectum, sed tanquam dicens absolutum cum respectu. Unde dicit primo, quod bonum in sua ratione essentiali includit appetibile; et quod ista propositio, *Bonum est appetibile,* est per se in primo modo. – Dicit secundo, quod non est simile de colore et visibili, et de bono et appetibili. Quia color nominat ipsum quod est obiectum movens visum, ad quod sequitur visibile sicut eius passio: bonum autem non nominat praecise id quod est obiectum motivum appetitus, sed dicit et id quod est obiectum motivum voluntatis et habitudinem ad appetitum; unde magis assimilatur. bonum huic aggregato, *color visibilis,* quam soli colori. Et propter hoc ista est essentialis praedicatio, *Bonum est appetibile:* non autem ista, *Color est visibilis.*

* Art. 1, ad argg. Guidonis contra 3am concl. (Turon. 1900).

IV. Sed, licet auctores harum opinionum sint omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi quod ad mentem Sancti Thomae in hac re loquantur. Quod enim bonum non dicat pure absolutum, satis liquet in QQ. *de Verit.*, q. i et q. xxi, ubi Sanctus Thomas ponit verum et bonum differre ratione ab ente quia ad rationem entis addunt respectum rationis. Propterea bene solvit Capreolus, in xxxiv dist. Secundi *, et in loco praeallegato, rationes pro ista opinione.

* Qu. 1, a. 3.

Quod autem relatio importata nomine *appetibilis* non sit de essentiali ratione boni, sed rationem boni consequatur, patet ex iis quae inquit Sanctus Thomas I *Ethic.* *, ubi, exponens hanc propositionem, *Bonum est quod omnia appetunt,* ait quod *prima non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Et cum bonum proprie sit motivum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari virtus motiva per motum.* Ex quibus dat intelligere quod esse appetibile non est essentialis ratio boni, sed consequitur propriam boni rationem, sicut visibile consequitur colorem, qui est obiectum motivum visus. – Et hoc etiam ipsemet Capreolus, melius sentiens quam in I *Sent.*, tenuit in II, d. xxxiv.

* Lect. 1.

Propter quod videtur mihi dicendum quod *appetibile* dupliciter potest accipi: uno modo, formaliter, pro ea

scilicet relatione quae nomine *appetibilis* importatur; alio modo, fundamentaliter, scilicet pro eo quod est fundamentum talis relationis, inquantum huiusmodi. Si primo modo accipiatur, sic non est de essentiali ratione boni, sed rationem boni concomitatur. Si autem accipiatur secundo modo, est de ipsius formali et essentiali ratione: significat enim bonum *ipsum ens inquantum fundat relationem appetibilis.* Unde ista propositio, *Bonum est appetibile,* est in secundo modo *per se,* si *appetibile* primo modo accipiatur: est autem in primo modo *per se,* si accipiatur secundo modo. Propterea, cum inquit Sanctus Thomas rationem boni consistere in hoc quod est appetibile, intelligendum est de ratione concomitante, si *appetibile* formaliter sumatur; si autem sumatur fundamentaliter, intelligendum est de ratione essentiali. Et hoc secundum videtur magis ad intentionem sancti Doctoris accedere: bonum enim secundum suam rationem est fundamentaliter appetibile et finis.

2. Sed tunc remanet dubium. Quia secundum hanc responsionem videtur sequi quod bonum sit mere absolutum, ut prima opinio dicebat: sicut color, qui est visibilis fundamentaliter, ex se est mere absolutum.

Respondetur quod, licet bonum non includat formaliter relationem appetibilis et finis in sua ratione sed tantum concomitanter, sitque bonum appetibile et finis fundamentaliter ex sua formali ratione; non tamen est mere absolutum, sed importat *absolutum cum respectu.* Dicit enim respectum perfectivi alterius secundum rationem speciei et secundum esse quod habet in rerum natura: ut patet ex doctrina Sancti Thomae, *Verit.,* q. xxi, a. 1, ubi ponit quod *bonum et verum addunt supra ens respectum perfectivi,* sed verum est perfectivum *secundum rationem speciei tantum,* bonum autem *et secundum rationem speciei et secundum esse.* Unde bonum est fundamentaliter appetibile et finis non ex eo tantum quod dicit ens, sed ex eo quod dicit ens cum tali habitudine perfectivi. Propterea quod inquit aliquando Sanctus Thomas, *unumquodque esse appetibile secundum quod est perfectum* *, [* Cf. I P., v, 1.] exponendum est ut exponitur *Verit.,* quaest. praeallegata *, [* Qu. xxi.] a. 3, ad 2, de perfecto ut includit etiam rationem perfectivi. – Et sic patet responsio ad primum dubium.

V. Ad secundum * [* Cf. n. II, *Circa rationem.*] autem dicitur primo quod, quia rationem boni concomitatur ratio causae finalis, cum bonum dicitur seipsum diffundere, non intelligitur per modum causae efficientis, licet *diffundere* secundum vocabuli proprietatem videatur importare operationem causae efficientis, sed per modum causae finalis: quia scilicet gratia ipsius nata sunt moventia et efficientia agere.

Dicitur secundo quod, licet boni formalem rationem ratio causae finalis concomitetur, rei tamen quae bona est ratio etiam efficientis potest convenire. Est enim aliquid fundamentaliter bonum inquantum habet esse, et unumquodque agit inquantum est in actu. Unde antecedens illud absolute sumitur, non magis limitando ad causam efficientem quam ad finalem. Immo de utraque causalitate verum est quod *communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit.* Et Deus est causa esse et bonitatis in genere causae efficientis, quia est primum agens a nullo dependens; et in genere causae finalis, quia est ultimus finis, cuius gratia omnia sunt et fiunt. Ideo illam propositionem probat Sanctus Thomas primo in causa efficiente, secundo in causa finali ex ratione boni, ut ostendat illam in utraque causalitate veritatem habere.

CAPITULUM TRIGESIMUM OCTAVUM

A 4r b 33.

QUOD DEUS EST IPSA BONITAS

Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra * [* Cap. xxii.] ostensum est. Est igitur *ipsa bonitas,* non tantum *bonus.*

Praeterea. Perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut ostensum est *. [* Cap. praec.] Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra * [* Cap. xxviii.] ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini *; [* Cf. *Metaph.* Iα, II, 9; s. Th., II, l. 4.] bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas.

Item. Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est *. [* Cap. xxii.] Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

Amplius. Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est *. [* Cap. xviii.] Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas.

Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Propter quod dicitur *Matth.* xix [17]: *Nemo bonus nisi solus Deus.* *. [* Cf. *Luc.* xviii, 19.]

8 ostensum] supra ostensum P*d*. 15 participative] participatione DGNWZP*d*, per participationem *b*. 16 dicitur] bonum *addunt* GNYZ*b*Pc.
3 bonum *post* primum αEPc; primum *om* G. 15 esse A *solus*; *om*. 17 eadem] eandem CFY*b*, eandem rationem Pc.

Commentaria Ferrariensis

Secundo ostenditur quod *Deus est sua bonitas* *. [* Cf. Comment. c. xxxvii, init.]

I. *Probatur primo.* Deus est suum esse. Ergo est sua bonitas. – Probatur consequentia. Quia esse in actu in unoquoque est bonum ipsius.

Notandum ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. v, 2, ad 4, quod vita et scientia et aliae perfectiones non appetuntur nisi secundum esse in actu: nullus enim appetit vitam nisi ut per ipsam vivat, neque sapientiam nisi ut per ipsam sapiens sit. Et quia bono ratio convenit appetibilis inquantum est alterius perfectivum *, [* Cf. Comment. c. praec., n. iv.] ideo nulli convenit ratio boni nisi inquantum est actu. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod *esse in actu in unoquoque*

est bonum ipsius: idest, esse in actu est illud ex quo fundamentaliter et radicaliter aliquid dicitur bonum.

2. Sed circa hoc dubium occurrit. Si enim nulli convenit ratio boni nisi inquantum est in actu, sequitur quod id quod non est in actu, non habeat rationem boni. Sed hoc est falsum: quia sanitas quam nondum habet infirmus, bona est, cum ab infirmo appetatur, ratio autem appetibilis rationem boni consequatur. Ergo non solum ei quod est in actu convenit ratio boni, sed etiam ei quod nondum est in actu.

Ad huius difficultatis solutionem duplici distinctione opus est. Prima est. Dupliciter aliquid potest dici bonum: uno modo, tanquam id quod habet bonitatem, sive quod in bonitate subsistit; alio modo, tanquam id quo aliquid est formaliter bonum. – Secunda est. Ens in actu potest dupliciter intelligi: uno modo, secundum actum exercitum; alio modo, secundum actum signatum. Primo modo dicitur aliquid ens actu quando actualiter existit in rerum natura, sicut Sortes vivens. Secundo modo dicitur aliquid ens actu quando cum sua actualitate essendi significatur aut intelligitur, etiam si non existat actualiter in rerum natura.

Dicitur ergo primo quod, si loquamur de bono primo modo, quod scilicet habet in se bonitatem, nihil est bonum nisi inquantum est in actu secundum actum exercitum. – Dicitur secundo quod, si loquamur de bono secundo modo, de eo scilicet quo aliquid est bonum, nihil est bonum nisi sit ens in actu saltem secundum actum signatum. Non enim aliquid habet rationem appetibilis nisi inquantum cum suo esse consideratur. Et sic sanitas etiam non existens dicitur ens actu inquantum habet rationem boni: quia non appetitur nisi ut per ipsam aliquis sit actu sanus.

Et sic universaliter verum est quod nihil est bonum nisi inquantum est in actu, vel secundum actum exercitum, vel secundum actum signatum.

II. *Secundo.* Deus est sua perfectio: quia ipsius esse non est per aliquid additum perfectum. Ergo est sua bonitas. – Patet consequentia. Quia perfectio rei est bonitas eius.

Tertio. Deus est per essentiam suam bonus, et non participative per ordinem ad aliquid aliud. Ergo est sua bonitas. – Probatur antecedens. Quia quod per participationem est bonum, ante se aliquid habet a quo rationem suscipiat bonitatis. Sed non est processus in infinitum: cum bonum habeat rationem finis, infinitum autem repugnet fini. Ergo oportet devenire ad aliquid per se et essentialiter bonum. – Consequentia vero probatur. Quod non est sua bonitas, participative et non per essentiam est bonum.

Circa illam propositionem, *Infinitum repugnat fini,* dubitatur: quia non videtur intentum probare. Licet enim infinitum in quantitatibus repugnet fini, tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus non dari processum in infinitum.

Respondetur quod in ordine finium illud simpliciter habet rationem finis quod est ultimo intentum, tanquam propter se, non autem propter aliud volitum. Finis enim, ut sic, est *cuius gratia aliquid fit* *, non autem quod fit gratia alterius. Ideo finis ex propria ratione habet rationem ultimi. Et idcirco infinitum repugnat rationi finis, inquantum removet ultimum. Si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus, nihil habebit rationem ultimi, et per consequens nihil simpliciter erit finis, sed unumquodque se habebit ut ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis. Illa ergo propositio non accipitur ut habens veritatem tantum in quantitate continua, sed absolute et formaliter. Infinitum enim, idest quod finem removet, repugnat fini quem removet. Et ideo infinitum, removens finem causarum finalium, repugnat fini et statui causarum. Et quia ratio causae finalis ponit statum et ultimum, ideo rationi ipsius repugnat infinitum.

* *Phys.* II, III, 3; s. Th. l. 5.

III. *Quarto:* et est confirmatio antecedentis prioris rationis. Deus est ipsum esse. Ergo est essentialiter bonus et non participative. Et per consequens ipsa bonitas. – Probatur consequentia. Quia ipsum esse participare aliquid non potest: cum non sit potentia, sed actus.

Quinto. Deus est omnino simplex. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne suum esse et id quod est unum habet: idest, et *esse* et *ens* in ipso non distinguuntur. Et, cum esse eius sit ipsius bonitas, a sua bonitate non distinguetur.

Ex hoc * infertur corollarie quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Unde et *Matth.* XIX dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus.*

* Cf. text. var. b 17.

Adverte pro hoc corollario, ex QQ. *Verit.*, q. XXI, a. 5, quod bonitas substantialis in esse rei completur. Licet enim essentia rei sit radicaliter et fundamentaliter bonitas prima rei et bonitas secundum quid, non est tamen completive bonitas substantialis, sed esse actualis existentiae rei: non est enim complete et simpliciter aliquid bonum substantialiter nisi sit in actu. Et quia nullius rei creatae esse est essentia, ideo nulla res creata est sua bonitas substantialis absolute et simpliciter. Nulla etiam est sua ultima bonitas, a qua simpliciter et absolute dicitur bona: quia illa rebus convenit ex accidentibus superadditis, ut patet Prima Parte * et *de Veritate* **, etc.

* Qu. VI, 3.
** Loc. cit.

CAPITULUM TRIGESIMUM NONUM

A 4v a 17 sine titulo.

QUOD IN DEO NON POTEST ESSE MALUM

Ex hoc autem manifeste apparet quod in Deo non potest esse malum.

Esse enim et *bonitas,* et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet *id quod est* vel *bonum* possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi, sicut quod est corpus potest esse album et dulce: unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est *. Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. Et ita malum in eo omnino esse non potest.

* Cap. praec.

Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est *. Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desi-

* Ibid.

a 5 vel A *solus*; *om* DWPc, etiam *b*, et *ceteri*. 6 possit] possint αEY. 9 unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur A *solus* (suae *ex* sui); unumquodque autem infra (intra P) suae (suos αPc) rationis terminos concluditur. 11 intra P; infra.

steret. Quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra * ostensum est.

* Cap. xv.

Adhuc. Cum Deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra * inducta. Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est *; in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

* Cap. praec. — * Cap. xxxvii.

Item. Malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit *. Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra * ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

* Ibid. — * Cap. xxviii.

Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu *. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subiectum est potentia. Haec autem in Deo esse non potest *. Igitur nec malum.

* Ibid. — * Cap. xvi.

Praeterea. Si bonum est *quod ab omnibus appetitur* *, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. Quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est *. Malum igitur in Deo esse non potest.

* I *Ethic.*, 1, 1; s. Th. l. 1. — * Cap. xviii, xix.

Hoc etiam Sacra Scriptura confirmat. Dicitur enim Canonica Ioannis *: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*. Et in *Iob* xxxiv[10]: *Absit a Deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.*

* I *Ioan.*, 1, 5.

---

4 de ipso *b*; de Deo GNWYP, de eo αEZ*cd*, *om* D. 10 nec in] nec αE, in NZ. 12 Ratio autem boni] natura vel ratio autem boni Z, natura autem boni vel ratio P*c*. 15 universaliter A *solus*; vere.

2 includit] vel nihil est *addunt* P*c*. 3 Haec] Hoc GZP*c*. 7 inest (*supra* ī *claritatis ergo rescribitur* ī) A *solus*; est. 11 possit DNWZP*c*; posset. 13 aliquid A *solus*; *om.* 14 vel... est] ut supra probatum est vel praeter naturam NZ. 18 xxxiv] *In* A *spatiolum numero recipiendo vacat; om omnes excepto* P.

Commentaria Ferrariensis

Ex praemissis infert Sanctus Thomas corollarie quod *in Deo non potest esse malum* *. Et intelligitur secundum quod malum in natura inveniri potest: non autem secundum quod invenitur in voluntate, quia de hoc inferius * determinabitur.

* Cf. Comment. c. xxxvii, init. — * Cap. xcv.

I. *Probatur primo*. Deus est sua bonitas. Ergo in eo malum esse non potest. – Probatur consequentia. Quia omnia quae per essentiam dicuntur, sicut *bonitas, sapientia* et huiusmodi, nihil praeter se habent admixtum. Si ergo Deus est bonitas, in eo non potest esse non-bonitas, nec per consequens malum.

Notat autem, ad maiorem declarationem, quod *id quod est bonum* aliquid praeter bonitatem habere potest: quia quod uni perfectioni suppositum est, nihil prohibet et alteri supponi. Sed unumquodque * intra terminos suae rationis concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Ergo etc.

* Cf. text. var. a 9.

Advertendum quod unumquodque concludi dicitur intra terminos suae rationis, quia definitio principia tantum essentialia dicit, et naturae quidditatem ita concludit quod nihil permittit rei quidditatem ingredi quod ab ipsa sit extraneum. Per quod datur intelligi quod ipsa quidditas rei, quae per definitionem significatur, si per se subsistat, nihil habet adiunctum, quia intra definitionis terminos nihil a natura extraneum includitur: si enim sibi aliquid extraneum inesset, iam non esset quidditas ut per definitionem significatur. Sed de hoc etiam superius * dictum est.

* Cap. xxi.

II. *Secundo*. Si malum esset in Deo, Deus deficere posset. – Probatur consequentia. Quod opponitur essentiae alicuius, sibi inesse non potest nisi esse desinat: sicut irrationabilitas homini non potest inesse nisi esse homo desistat. Sed essentia Dei est bonitas. Ergo malum oppositum sibi convenire non potest nisi esse desinat.

Tertio. Si malum sit in Deo, erit in ipso essentialiter: quia nihil de ipso participative dici potest, ut supra est ostensum. Sed non potest malum sic de aliquo dici ut sit eius essentia: quia, sicut bonitas nihil extraneum admittit, ita nec malitia; et sic excluderet esse, quod habet rationem boni, et omnem aliam perfectionem. Et per consequens nihil potest existere quod ipsa malitia sit.

III. Sed non videtur necessarium, si in Deo sit malum, quod Deus sit essentialiter malus eo quod nihil dicitur de ipso secundum participationem. Primo, quia illa propositio habet veritatem in perfectionibus, eo quod Deus sit ipsum esse: non autem in imperfectionibus, cuiusmodi est malum.

Secundo, quia nullum malum est malum per participationem, *sed per privationem participationis*, ut dicitur Prima, q. xlix, a. 3, ad 4. Et tamen non sequitur quod omne malum sit malum per essentiam.

Ad primum respondetur quod tam in perfectionibus quam in imperfectionibus, si Deo attribuantur, verum est quod nihil de ipso per participationem dicitur, tanquam videlicet ab eius essentia distinctum: quia, per rationem quartam praecedentis capituli, quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum; in Deo autem potentia esse non potest, sed est actus purus, cum sit ipsum esse. Ideo, si ponatur malum Deo convenire, illud non potest esse per participationem.

Ad secundum respondetur quod esse tale per participationem potest dupliciter intelligi: uno modo, per acceptionem imperfectam alicuius positivi; alio modo, per acceptionem cuiuscumque a se distincti, sive positivum sit sive negativum. Si primo modo accipiatur, sic nihil dicitur malum per participationem, eo quod malum non sit aliqua natura: sed dicitur aliquid malum *per privationem participationis*, eo scilicet quod careat aliqua forma. Nihil etiam hoc modo dicitur malum per essentiam: quia malum nulla essentia est. – Si vero accipiatur secundo modo, sic omne malum est malum per participationem: inquantum nullum malum est ipsa malitia, sed etiam habet aliquid malitiae adiunctum, scilicet bonum in quo fundatur.

Ad hunc sensum loquitur hic Sanctus Thomas. Quia, si malum dicitur de Deo, cum nihil conveniat Deo quod sit ab ipso distinctum, sive ponatur illud forma esse sive privatio, eo quod in ipso potentia non sit receptiva, sequitur ut sit ipsa malitia. Quod est esse malum per essentiam.

IV. *Quarto*. Nulla imperfectio est in Deo. Ergo neque malum: quia malum imperfectio quaedam est, sicut bonum perfectio.

Quinto. Malum vel est privatio, vel privationem includit. Sed nulla privatio est in Deo: cum in Deo non sit potentia, quae est subiectum privationis. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia, sicut bonum et perfectum aliquid est secundum quod est actu, ita est imperfectum et malum secundum quod est deficiens ab actu.

Sexto. Nullum violentum est in Deo, vel praeter naturam. Ergo in ipso non est malum. – Probatur consequentia. Quia malum, secundum quod malum, inest unicuique contra motum naturalis inclinationis: eo quod unumquodque refugiat malum, sicut unumquodque appetit bonum. Et licet aliquando in rebus compositis possit malum secundum aliquid sui esse naturale rei, hoc tamen in Deo esse non potest: cum non sit compositus.

V. Circa illam propositionem, *Malum alicuius, secundum quod est ei malum, est violentum et praeter naturam: potest tamen ei naturale esse secundum aliquid eius in rebus compositis*, dubitatur: quia videtur contradictionem implicare. Nam, si malum secundum aliquid sui est naturale, ergo malum, secundum quod malum, semper est in re quandiu res est: quia illud quod est naturale, cui malum coniungitur, semper est in re. Si autem, ut malum, est violentum, sequitur quod non semper maneat in re: quod enim violentum est, aliquando removetur.

Respondetur, et dicitur primo quod, cum aliqua privatio concomitatur aliquod principiorum naturalium, tunc dicitur malum esse naturale, saltem ad naturam universalem comparatum, ratione alicuius quod ad ipsum pertinet, scilicet ratione ipsius principii in quo radicatur. Sicut in eo qui nascitur caecus aut claudus, caecitas quidem et obliquitas cruris secundum se est praeter naturam et violenta, quia est privatio alicuius debiti inesse: ratione tamen oculi et cruris, quae sibi naturaliter conveniunt, dicuntur illa mala naturalia esse.

Dicitur secundo, quod violentum illud quod concomitatur partem aliquam naturalem, non oportet ut aliquando removeatur: sed tantum illud violentum quod nullam habet concomitantiam ad aliquod principiorum naturalium. Quia illud, licet secundum se consideratum sit praeter naturam, induit tamen rationem naturalis ex substrato ad quod consequitur; et est de intentione secundaria naturae universalis. Et per consequens, quandiu illud principium manet, removeri non potest.

Ultimo auctoritatibus Ioannis I Canon. cap. I, et *Iob*, conclusio confirmatur.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM

A 4v b17 sine titulo.

QUOD DEUS EST OMNIS BONI BONUM

Ostenditur etiam ex praedictis quod Deus sit *omnis boni bonum* *.

* Aug., VIII *de Trin.*, c. III.

Bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut dictum est *. Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est *. Sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit. Et ita est omnis boni bonum.

* Cap. XXXVII. * Cap. XXVIII.

Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est *. Igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

* Cap. XXXVIII.

Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile*: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra * probabitur. Est igitur Deus omnis boni bonum.

* Cap. XXXVII. * Lib. III, c. XVII.

Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit, *Exodi* XXXIII[19]: *Ego ostendam tibi omne bonum*. Et *Sap*. VIII* dicitur de divina Sapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*.

* In Vg. VII, 11.

5 simpliciter] simplex CFX, simplex et BH, *om* E. 7 bonitas (*ex* bonitates) A *solus*; bonitate. 14 VIII] VII Pc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de bonitate divina absolute, nunc de ipsa comparative determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, comparat bonitatem divinam ad alia bona per modum principii; secundo, per modum excellentiae, capite sequenti.

* Cf. Comment. c. XXXVII, init.

Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Deus est omnis boni bonum*.

Pro cuius intelligentia sciendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. VI, 4, et *Verit.*, q. XXI, a. 4, ad 3, quod dupliciter potest intelligi Deum esse omnis boni bonum. Uno modo, intrinsece: quia scilicet ipse secundum se sit bonitas rebus inhaerens, a qua unaquaeque res dicatur bona. Et sic non accipitur hic: ostensum est enim supra * Deum nullius rei esse formam. – Alio modo, extrinsece, per modum principii effectivi, exemplaris et finalis. Et sic intelligitur: quia videlicet bonitas cuiuscumque creaturae est producta et exemplata a Deo, et ad ipsum sicut ad finem ordinata.

* Cap. XXVII.

Probatur autem primo. In Deo sunt perfectiones omnium rerum. Ergo omnes bonitates comprehendit, et est omnis boni bonum. – Probatur consequentia. Quia bonitas rei est perfectio eius.

Secundo. Omnia habent similitudinem divinae bonitatis. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia Deus est bonus per essentiam, alia vero per participationem: quod autem est tale per participationem, est tale quia habet aliquam similitudinem eius quod est per essentiam tale.

Advertendum hic quod ad hoc ut aliquid participative dicatur tale, non requiritur ut habeat illud secundum eandem rationem univocam secundum quam est in eo quod dicitur per essentiam tale: sed sufficit ut aliquam eius similitudinem habeat, ut hoc loco vult Sanctus Thomas.

Tertio. Deus est finis ultimus omnium, ut infra ostendetur. Ergo est omnis boni bonum. – Probatur consequentia. Quia, cum bonum habeat rationem appetibilis; et unumquodque sit appetibile propter finem: bonum dicitur unumquodque aut quia est finis, aut quia ordinatur ad finem. Ergo finis ultimus est a quo omnia rationem boni habent.

Confirmatur conclusio auctoritate *Exodi* XXXIII, et *Sapientiae* VII.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM PRIMUM

A 5r a4 sine titulo.

QUOD DEUS SIT SUMMUM BONUM

Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

Nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut *bonum gentis est melius quam bonum unius* *: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit *omnis boni bonum,* ut ostensum est *. Est igitur ipse summum bonum.

* I *Ethic.*, II, 8; s. Th. l. 2.
* Cap. praec.

Praeterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est *. Est igitur ipse summum bonum.

* Cap. xxxviii.

Item. *Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere* *: causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est *. Est igitur ipse summum bonum.

* *Metaph.* Iα. 1, 5; s. Th. II, l. 2.
* Cap. praec.

Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est *. Est igitur ipse summum bonum.

* Cap. xxxix.

Hinc est quod dicitur I *Reg.* II[2]: *Non est sanctus ut est Dominus.*

---

3 praeminet DW; praeeminet. *Item* 6. 4 cuilibet] omni Pc.
8 Sed... impermixtus *hom om* GYZ*b*, Sed... impermixtius BCENWX. 10 ei *om* EP, *post* natura GWY. 13 dicitur I Reg. II A *solus*; reg. (III° dicitur *supra ras*) Z, I Reg. II dicitur NP; Exo. II dicitur *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Comparat secundo loco Sanctus Thomas bonitatem divinam ad alia bona quantum ad excellentiam *, ostenditque quod *Deus est summum bonum.*

* Cf. Comment. cap. praec. init.

I. *Probatur primo.* Divina bonitas comparatur ad omnia bona sicut bonum universale ad particulare: cum sit *omnis boni bonum.* Ergo praeeminet omni bono particulari. – Patet consequentia. Quia bonum universale praeeminet bono particulari, sicut *bonum gentis est melius quam bonum unius:* eo quod perfectio totius praeeminet perfectioni partis, simpliciter et absolute loquendo.

II. *Secundo.* Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam quod dicitur per participationem. Deus per essentiam dicitur bonus, et alia per participationem. Ergo etc.

Circa illam propositionem, *Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam quod dicitur per participationem,* dubium occurrit. Quia albedo quae dicitur per essentiam, non verius dicitur alba quam id quod albedine participat. – Immo *alba* non dicitur.

Pro intelligentia huius considerandum quod id quod dicitur per essentiam potest comparari et ad id quod est tale *per similitudinem quae est causa eius;* et ad id quod est tale per participationem. Si primo modo, cum ly *verius,* ut habetur *Verit.* q. IV, a. 6, *possit designare aut veritatem rei aut veritatem praedicationis,* si veritatem rei designet, tunc non est necessarium ut verius sit aliquid ubi est per essentiam. Potest enim verius esse ubi est per similitudinem quae est causa rei, quam ubi est per essentiam: sicut res naturales verius sunt in mente divina, ubi sunt per similitudinem aliqualem, quam in seipsis, ubi sunt per essentiam. Per *verius* autem hoc modo intelligo idem quod *perfectius:* ex parte enim rei veritas in esse fundatur; et ideo dicere rem esse verius in Deo veritate rei, est dicere ipsam in ipso habere perfectius esse quam in seipsa; quia illud est divinum, istud vero est creatum. – Si autem veritatem praedicationis significet, sic *verius est unumquodque ubi est per essentiam, quam ubi est per similitudinem.* Quia veritas praedicationis attenditur secundum quod aliquid secundum suum formale significatum de aliquo dicitur. Non potest autem magis alicui convenire formaliter quam si per essentiam illi conveniat.

Si secundo modo, tunc, quomodocumque sumatur ly *verius,* vera est propositio Sancti Thomae. Quod enim per essentiam alicui convenit, perfectius esse in illo habet quam in eo cui convenit per participationem. Et maiorem identitatem formalem cum ipso habet: ex quo sequitur ut verius etiam praedicetur.

Ad instantiam dicitur quod intelligitur propositio Sancti Thomae ubi illud formaliter praedicetur de utroque, et ubi ipsa essentia per se subsistat. Tunc enim verius dicitur quod est ipsa quidditas, quam id quod habet quidditatem. Et quia Deus ipsa bonitas est, alia vero habent bonitatem; et dicitur formaliter bonus, sicut et alia dicuntur bona: ideo et verius et perfectius dicitur bonus. Albedo autem non recipit praedicationem sui concreti, ut proprie dicatur *alba:* nec etiam per se est, licet per se significetur. Ideo non est simile.

III. *Tertio.* Ex Deo omnia boni rationem habent. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia *quod est causa aliorum in uno genere, est maximum in illo.*

Adverte quoniam hic sumitur *genus* pro omni communi secundum eandem rationem aut simpliciter aut secundum proportionem, ut superius * est ostensum.

* Cf. c. xxxiv.

Quarto. In Deo malum nec actu nec potentia est. Ergo est summum bonum. – Probatur consequentia. Quia melius est quod est malo impermixtius.

Confirmatur auctoritate I *Regum* II.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SECUNDUM

A 8r a15 coniuncto 5r a27 sine titulo.

QUOD DEUS EST UNUS

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est*. Deus igitur est unus.

* Cap. xli.

Praeterea. Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit*. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

* Cap. xxviii.

Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa*. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

* Cf. VIII *Phys.*, vi, 4; s. Th. l. 12.

Amplius. Impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. Ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est *. Ergo oportet eius motorem primum esse unum.

* Cf. VIII *Phys.*, c. vii sqq.; s. Th. l. 14 sqq.

Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum *. Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

* Cf. loca citata in Commentar., n. v.

Amplius. Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur: sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra* dictis patet. Nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

* Cap. xiii, xx.

Adhuc. Si sunt duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra * ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse esse. Et sic nec plures deos.

* Cap. xviii.

Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si

---

3 est *om* α. 8 esse *post* perfectum αPc. 12 admiscetur] ei admiscetur Pc. 14 simpliciter] simplex αc. 22 in unum A *solus*; ad unum. 25 et regularem] et singularem CF, regularem B, et singula regulantem Pc; al' singularem *notat scriptor* H. 30 moveant A *solus*; movent. 32 sit] est αPc. regularis ZsDbPc; circularis. 40 primum *(supra marg.)* A *solus*; *om.* 43 est in ista bonitas] est in illa bonitas NZ, illa bonitas est Pd. 44 intendit] attendit α. 46 quantum] inquantum NZb. possibile est. Sed] *quid* Z *vide* pA. omnes] omnis BGWYZ; ... invenitur GZ, *om* B.

10 diversa XpGWZ; diversa ad invicem. 18 aliquod unum primum DWZ; aliquid (aliquod N) primum unum αENPc, aliquem unum primum GYb. ordinans qui] ordinans quod E, scilicet ordinans qui Pd. 24 supra dictis A *solus*; praedictis. 25 Nec hoc] Sed hoc non Pd. 31 sunt] sint αPc.

essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra * dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens. Et sic non distinguentur secundum illud. – Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. Et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse esse, non essent duo sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero. Et sic neutrum est necesse esse per seipsum.

* Cap. xxii.

Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut *animatum* includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per *rationale*. Si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit *animal*, convenit *animatum*. Et sic, cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. – Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem *rationalis*, sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi. Quod est impossibile, propter duo. Primo, quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut supra * probatum est. Secundo, quia sic necesse esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile.

* Cap. xviii.

Non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

Adhuc. Si sunt duo dii, aut hoc nomen *deus* de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. – Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. Et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est *. Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

* Cap. xviii.

Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse sua necessitas essendi convenit inquantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse. Et per consequens impossibile est esse plures deos.

Probatio mediae. Si enim illud quod est necesse esse non est hoc signatum inquantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. Quod est contra rationem eius quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse sit necesse esse secundum hoc quod est hoc signatum.

Adhuc. Natura significata hoc nomine *deus* aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod sit ibi compositio. Si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile igitur est esse plures deos.

Amplius. Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra * ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae *, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

* Cap. xxiii, xxiv.
* Cap. xxvii.

Item. Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra * ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

* Cap. xxii.

Adhuc. Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur.

---

2 supra dictis A *solus*; dictis. 7 hoc accidens *hic* A *solus*; *post* non esset. 12 est dependens] dependeret GZ. 22 includitur] concluditur N, dicitur αPc. 35 Primo *om* α. 37 necesse esse] ipsi quod est necesse esse *c et sine* esse P*d*. acquireret D*b*; acquiretur αZ, acquireretur EGNWYP*c*. 41 dii *om* GNZ. 42 aut] vel *cd*.

1 neutri A *solus*; neutrum (*supra ras.* N). suum] vel suum GYP*c*, et suum NZ, nec suum sD. 6 huic] in hoc GZ, hoc N. 9 est] inest NZP*d*. 12 est A *solus*; habet (esse *addunt* P*d*). 19 alio] aliquo GYP. 27 hoc *pr. loco om* DNZ, *alt. loco om* BGZP. 30 sit *post* ibi ZP*c*. 40 differentiarum (YpGNW?)*b*; differentiam. accidentium] accidentalium CGWYZ*b*P*c*. 45 Item. Esse proprium... esse suum GNWY*b*(ZP*c*), *cum variantibus mox describendis*; Item esse abstractum est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset unum tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse αDEsG(ZPc). *Cf. in Praef.* § De erroribus primi apographi. uniuscuiusque] cuiuslibet P*c*. 46 ipse A *solus*; *om*. ut supra ostensum est A *solus*; ut probatur Y, ut probatum est supra *ceteri*. *In Z et Pc occurrit, cum variantibus iam notatis, utrumque argumentum,* A *et* α, *sed ordine inverso:* A α Z; α A P*c*. 49 habet... possidet A *solus*; habent... possident.

Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium. Quod Deus est.

Item. In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima *monarchia,* sive regnum. Multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

Hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam *Deut.* VI[4] dicitur: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est;* et *Exod.* XX[3]: *Non erunt tibi dii alii praeter me;* et *Ephes.* IV[5]: *Unus Dominus, una fides,* etc.

Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes. – Quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in Sacra Scriptura invenitur, dum sancti angeli, aut etiam homines vel iudices, *dii* nominantur: sicut illud Psalmi, *Non est similis tibi in diis, Domine* *; et alibi, *Ego dixi, Dii estis* **; et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur.

* Ps. LXXXV, 8. ** Ps. LXXXI, 6.

Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen Filium verum Deum auctoritate Scripturae credere cogantur.

2 aliqua A *solus*; *om.* 6 uno *pr. loco*] genere BH, uno genere D*b*Pc. 7 principio A *solus*; *om.* 8 est NZ; sit. 13 evidenti signo] evidentissime Z, *rasa* pN. 16 simpliciter confiteri] similiter consistere et simpliciter confiteri P*d*. 17 confessionem] ostensionem GWY*b*Pc. 20 xx Pc; *spat.* Z, xxi *ceteri.* Pc *textum recitant* Non habebis Deos alienos coram me.

4 causatos N; creatos. 16 ponentes *hic* A *solus*; *post* principia. 17 alterum alterius] alter in alterius α, alterum alteri Z. 21 auctoritate] auctoritatis *d*, auctoritatibus P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de bonitate divina, nunc de ipsius unitate determinat *. Ubi advertendum quod in determinando de perfectionibus divinis non servat Sanctus Thomas ordinem qui ipsis perfectionibus secundum se convenit, sed ordinem dependentiae secundum cognitionem ab ipso traditam. Quia enim ex eo quod cognoscimus Deum esse perfectum, resultat cognitio quod sit bonus, quia bonum est unumquodque inquantum est perfectum; ideo post determinationem de perfectione, statim de bonitate determinavit, quamvis bonitas sit naturaliter posterior unitate. Similiter quia ex eo quod cognoscitur Deum esse summum bonum *, statim habetur ipsum esse unum, ideo post bonitatem de unitate determinat.

* Cf. Comment. c. XXXVII, init.

* Cf. cap. XLI.

I. De hac ergo ponit hanc conclusionem: *Non est nisi unus Deus.*

Probatur autem multipliciter. *Et primo sic.* Deus est summe bonus. Ergo est tantum unus. – Probatur consequentia. Quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit.

Advertendum quod non est idem omnino aliquid *per superabundantiam* dici, et *superlative.* Nam superlative aliquid dici potest et per excessum ad alia, et per negationem excedentis: sicut *calidissimum* aut quia omnia calida excedit, aut quia nihil est ipso calidius. Per superabundantiam autem dici est omnia excedere. Et hoc uni tantum convenit. Nam si aliquid hoc modo conveniret pluribus, unum alterum non excederet, et sic non diceretur summum per superabundantiam ad omnia: et sic implicaretur contradictio. Si ergo Deus est summum bonum tanquam omnia excedens bona, impossibile est esse duos deos: quia tunc duo essent summe bona.

II. *Secundo.* Si essent plures dii, essent plura perfecta quibus nihil deesset. Sed hoc est impossibile. Ergo etc. – Probatur sequela. Quia, ut est superius ostensum, Deus est omnino perfectus, cui nulla perfectio deest. – Falsitas vero consequentis probatur. Quia si nulli eorum deest aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur.

Advertendum quod, si aliquid esset in uno deo quo distingueretur ab alio deo, oporteret aliquid esse in uno quod non esset in altero. Aut ergo illud esset aliqua perfectio, aut aliqua imperfectio. Si perfectio, ergo ille alius deus careret aliqua perfectione: quod repugnat omnino perfecto. Si imperfectio, ergo in Deo esset aliqua imperfectio: quod etiam simpliciter et omnino perfecto non convenit. Propterea bene arguit Sanctus Thomas quod, si nulli eorum deest aliqua perfectio neque ei aliqua admiscetur imperfectio, non erit in quo ad invicem distinguantur. – Diceretur forte quod unusquisque haberet omnem perfectionem alterius secundum speciem, licet non secundum numerum. Sed hoc nihil est. Quia, etiam si essent tantum numero distincti, oporteret in uno aliquid esse praeter naturam speciei, ut inferius * ostendetur, quo ab alio distingueretur.

* In hoc cap.: *Amplius. Si sunt plures.*

III. *Tertio.* Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo melius est quantum possit esse: quia potentia agentis primi non deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. Et per unum principium omnia sufficienter complentur. Ergo etc.

Circa illam propositionem, *Rerum ordo est sicut melius potest esse,* sciendum ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. XLIV, a. 2, et Prima, q. XXV, a. 6, ad 3, quod, suppositis rebus quae nunc sunt et nullo modo mutatis, universi ordo melior esse non potest, quia nihil est in rebus sive partibus universi inordinatum. Posset tamen alium Deus ordinem statuere per creationem aliarum creaturarum, aut per meliorationem accidentalem earundem partium.

2. Sed circa probationem illius propositionis, quia videlicet *potentia agentis primi non deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem,* occurrit dubium. Videtur enim velle Sanctus Thomas quod in rebus sit quicquid perfectionis potest esse. Hoc autem videtur falsum. Nam multa sunt quae non consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia naturali, ex aliquo impedimento. – Similiter constat non consequi res omnia ad quae sunt in potentia obedientiali. Ergo etc.

Dicitur quod Sanctus Thomas, cum loquatur de ordine universi, ordo autem ipse partium universi consequatur perfectionem essentialem rerum; cum inquit potentiam primi agentis non deesse potentiae quae est in rebus ad perfectionem, intelligit de perfectione essentiali aut essentiam consequente. Nam si Deus alicui rei non daret omnia quae ad essentiam eius pertinent, non esset eadem res: cum essentiae rerum sint sicut numeri, in quibus, ut dicitur VIII *Metaph.*, text. 10 *, unitate addita vel subtracta variatur species. Si etiam non haberent omnia quae essentiam consequuntur, non essent secundum suam naturam perfecta. – Non autem intelligit de perfectione accidentaliter adveniente.

* S. Th. l. 3; Did. VII, III, 8.

Cum autem arguitur primo, quia non omnia consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia: dicitur quod hoc est falsum de perfectione substantiali aut substantiam consequente.

Cum arguitur secundo, quod non consequuntur res omnia ad quae sunt in potentia obedientiali: dicitur quod intelligitur propositio de potentia naturali creaturae, non autem de potentia obedientiali.

IV. *Quarto.* Primus motus est unus et continuus. Ergo primus motor est unus. – Probatur consequentia. Impossibile est unum motum continuum et singula regulantem * a pluribus motoribus esse. Si enim simul moverent, tunc uterque esset imperfectus motor: quod non convenit primo motori, cum perfectum sit prius imperfecto. – Si autem non simul moverent, quilibet eorum quandoque moveret, quandoque non moveret. Et sic non esset unus motus continuus et regularis. Tum quia unus motus continuus est ab uno motore: et ideo, si non esset semper unus motor, motus non esset unus. Tum quia motor qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: ut patet in motibus violentis et naturalibus, ubi motus est aliquando velocior, aliquando tardior.

* Cf. text. et var.

Adverte quod ratio ista est ad philosophos ponentes Deum de necessitate movere, non autem simpliciter concludit. Quia posset aliquis dicere istos motores simul movere, non propter imperfectionem potentiae, quasi unus absque alio movere non possit, sed propter concordiam voluntatis. – Quamvis etiam possemus dicere eam simpliciter concludere. Quia, cum non sit ponenda superfluitas, maxime in primo principio, si unus per se sufficiat motum causare, alius motor primus ponendus non erit.

V. *Quinto.* Omnes motus corporalis creaturae ordinantur ad unum primum motum, praeter quem non est alius primus qui non reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur ad ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum, cui intendit assimilari: quia illa bonitas est plenior, omne autem quod est desiderat optimum quantum possibile est.

Advertendum quod vult Sanctus Thomas arguere ex comparatione substantiarum spiritualium, quae sunt fines motuum, ad ipsos motus substantiarum corporearum. Intenditque sic arguere. Qualis est ordo inter motus corporum, talis est ordo inter substantias spirituales, quae sunt illorum motuum fines. Sed inter motus corporum est tantum unus primus, ad quem omnes alii reducuntur. Ergo et inter substantias spirituales est tantum una prima, in quam omnes aliae reducuntur. Et hanc dicimus Deum. Ergo etc. – Maior probatur. Quia unaquaeque substantia corporalis ordinatur ad spiritualem tanquam cui per suum motum intendit assimilari, tanquam perfectiori et in quo plenius bonitas continetur.

2. Sed videtur quod haec ratio non concludat. Posset enim aliquis dicere quod, licet sit una tantum substantia spiritualis prima inter eas quae sunt fines motuum, tamen sunt plures aliae quae non sunt fines proximi motuum, sed sunt simpliciter primae.

Dicitur quod istam rationem ponit Sanctus Thomas tanquam ex Aristotele sumptam, VIII *Phys.* * et XII *Metaphys.* *, ubi, postquam ostendit numerum substantiarum separatarum esse secundum numerum motuum corporum caelestium, concludit ultimo loco esse *unum principem.* Unde ista ratio non concludit simpliciter, sed est ad hominem Peripateticum.

* Cap. VI, 4; s. Th. l. 12.
* S. Th. l. 9 sqq.; Did. XI, VIII sqq.

VI. *Sexto.* Praeter hunc mundum non est alius mundus. Ergo est unus omnium gubernator. – Probatur consequentia. Quia omnium ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ratio autem huius est quia diversa in aliqua habitudine uniri non possunt ex propriis naturis secundum quod sunt diversa; nec ex pluribus ordinantibus, quia illi, ut diversi, non possunt unum ordinem intendere; et sic ordo per accidens esset. Ordo autem universi non est per accidens, secundum quod inferiora per superiora gubernantur: cum sit semper aut pro maiori parte. Ergo oportet esse unum primum ordinatorem et gubernatorem omnium.

Advertendum hic, ut habetur Prima Parte, q. XI, a. 3, quod *unius per se unum est causa,* si totalis, in uno ordine et in uno genere causae; et, *si multa sunt causa unius, hoc non est nisi per accidens,* hoc est per aliud, *inquantum scilicet sunt aliquo modo unum;* ideo, cum primum ens et ordinans sit perfectissimum et per se, melius est ut sit unum quam plura. Propter hoc, cum hic dixerit multa ut diversa sunt non intendere unum ordinem, subintulit quod vel ordo rerum erit per accidens, vel oportet reducere ipsum ad aliquid unum ordinans omnia ad finem quem intendit: quia videlicet, si ponatur ordo rerum esse per se, et multa non sint per se unius ordinis causa sed per aliud, inquantum scilicet sint unum, oportet ut reducantur ad unum principium quod sit causa per se.

VII. *Septimo.* Si essent plures, essent duo necesse esse. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. – Probatur falsitas consequentis. Quia, cum convenirent in intentione et quidditate necessitatis essendi, oporteret ut distinguerentur per aliquid additum vel uni tantum vel utrique. Et sic vel alterum vel utrumque esset compositum. Quod repugnat ei quod necesse est esse per seipsum, ut superius est ostensum.

Octavo: et est confirmatio praecedentis. Illud quo differunt ista quae in necessitate essendi conveniunt, aut requiritur ad necessitatem essendi, aut non. Si non, ergo est aliquid accidentale. Sed hoc est impossibile. Quia neque causaretur ab essentia eius quod est necesse esse: quia tunc utrumque haberet illud, cum utrumque necessitatem essendi habeat. Neque ab aliquo alio: quia tunc esse utriusque dependeret ab aliquo, et sic neutrum esset necesse esse. Probatur consequentia: quia tunc, nisi illa causa esset, non esset illud accidens; et consequenter non esset illorum distinctio; et sic non essent duo, sed unum. – Si sic, aut hoc est quia includitur in ratione necessitatis essendi: aut quia necessitas essendi specificatur per illud. Non primum: quia tunc esset in utroque, sicut et necessitas essendi. Non secundum: quia tunc compleret necessitatem essendi quantum ad esse, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi, sicut differentia complet genus. Hoc autem est impossibile. Tum quia eius quod est necesse esse sua quidditas est suum esse. Tum quia ipsi acquireretur esse per aliud: hoc autem est impossibile. Ergo etc.

2. Notandum primo, quod differentia dupliciter ad genus potest comparari: uno modo, secundum absolutam generis quidditatem et rationem; alio modo, in ordine ad esse actualis existentiae. Si primo modo comparetur, sic non est generis completiva: genus enim habet ante additionem differentiae divisivae, ut dicit Sanctus Thomas, suam completam rationem. – Si vero secundo modo comparetur, sic est completiva generis. Quia videlicet constituit proprium susceptivum esse, si sit ultima differentia: nam non expectat species specialissima aliud principium formale ad hoc ut sit, licet in rebus materialibus requirantur materialia principia. Si autem non sit ultima differentia, facit genus magis appropinquare ad esse: eo quod genus non possit esse actu nisi per differentiam limitetur, ut etiam superius * est ostensum. * Cap. XXIV.

Notandum secundo quod, cum genus per differentiam limitatur et appropinquat ad esse, acquirit esse per aliquid

aliud a se, non quidem realiter, sed formaliter distinctum: nam differentia a genere suo non distinguitur realiter, sed formaliter, licet in re aliquam distinctionem realem et compositionem requirat. Hoc autem ei quod est secundum se necesse esse, convenire non potest: cum in ipso non sint plura formaliter distincta, quantum est ex parte rei secundum se. Ideo, cum deducit Sanctus Thomas tanquam ad inconveniens quod ipsi necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud, intelligendum est de alio formali alietate se tenente ex parte rei secundum se, quae aliquam compositionem requirit in re, sive ex materia et forma, sive ex essentia et esse: de quo inferius * latior erit sermo.

* Lib. II, c. LII sqq.

VIII. *Nono*. Si sunt duo dii, aut hoc nomen *deus* de ipsis dicitur aequivoce, aut univoce. Si primum, non pertinet ad praesentem intentionem. – Si secundum, aut eadem natura est in utroque secundum unum esse: aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo ipsi non erunt duo: quia duorum non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si secundum aliud et aliud, ergo neutrum erit sua quidditas aut suum esse: cuius oppositum superius est ostensum.

Circa illam propositionem, *Duorum non est unum esse si substantialiter distinguantur,* intelligendum quod aliqua substantialiter distingui potest dupliciter intelligi: uno modo, quia sunt duae substantiae quarum una non est alia, quomodocumque sint substantiae; alio modo, quia sunt totaliter secundum essentiam distinctae, ita quod nec essentia unius est essentia alterius, nec ambae sunt eiusdem essentiae partes. Propositio ergo Sancti Thomae est intelligenda secundo modo, non primo. Quia materia, et forma unius compositi unum esse actualis existentiae habent, eo quod unam essentiam constituant: et tamen sunt duae substantiae. Sortes autem et Plato non possunt habere unum esse: quia sunt essentiae diversae unam numero essentiam non constituentes.

Circa illam conditionalem, *Si natura ipsorum est secundum aliud et aliud esse in ipsis, neutrum erit sua quidditas vel suum esse* *, advertendum quod inducitur consequens disiunctum. Quia si ponatur quidditatem ipsorum esse unam, esse vero illius quidditatis in istis duobus diversificari, sequitur quidditatem et esse realiter distingui. Et ideo, si unus illorum sit sua quidditas, oportet ut distinguatur ab esse; si vero sit suum esse, oportet ut a quidditate distinguatur: quia, cum quidditas et esse duo distincta ponantur, non potest unum suppositum utrique identificari, sed, si uni identificatur, oportet ut distinguatur ab altero.

* Cf. text. et var.

IX. *Decimo*. Ei quod est necesse esse convenit necessitas essendi inquantum habet esse hoc signatum et particulare. Ergo necessitas essendi pluribus convenire non potest. Ergo non possunt esse plures dii. – Probatur prima consequentia. Quia nihil eorum quae conveniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire. – Antecedens etiam probatur. Si illud quod est necesse esse non est hoc signatum inquantum est necesse esse, ergo designatio sui esse non est necessaria ex se sed ex alio dependet. Sed unumquodque secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum. Ergo necesse esse dependet ab alio quantum ad esse actu. Sed hoc est contra rationem *necesse esse.* Ergo etc.

2. Sed videtur quod Sanctus Thomas propositum non probet. Antecedens enim est: *Ei quod est necesse esse convenit necessitas essendi inquantum habet esse hoc signatum.* Probat autem istam: *Illud quod est necesse esse est hoc signatum inquantum est necesse esse.* – Similiter, cum deberet subsumere, *Sed unumquodque secundum quod est hoc signatum est actu,* subsumit conversam, scilicet hanc, *Sed unumquodque secundum quod est actu est distinctum.* Ergo etc.

Respondetur quod ly *inquantum* non specificat hoc loco rationem formalem, sed denotat fundamentum et concomitantiam. Sicut, si dicerem, *Sortes inquantum hic homo est in actu,* sensus est hunc hominem esse fundamentum existendi in actu, et quod esse in actu concomitatur hunc hominem, sive hominem signatum, non autem hominem in communi. Et ideo non refert ad hunc sensum dicere, *Sortes inquantum est hic homo est in actu:* et dicere, *Sortes inquantum est in actu est hic homo.* Similiter ergo, cum sese concomitentur in eo quod est necesse esse necessitas essendi et esse hoc signatum, quia ipsum non habet necessitatem essendi sine hoc esse signato, non refert dicere, *Habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum,* et, *Est hoc signatum inquantum habet necessitatem essendi:* esse enim hoc signatum est fundamentum secundum quod sibi convenit necessitas essendi. Similiter dicitur de illis, *Unumquodque secundum quod est hoc aliquid et distinctum est in actu,* et *Unumquodque secundum quod est actu est distinctum et hoc signatum:* utrobique enim denotatur ratio fundamentalis et concomitantia. Ideo ista propositio, *Illud quod est necesse esse non est hoc signatum inquantum est necesse esse,* aequivalet huic, *Illud quod est necesse esse non habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum.* Et similiter affirmativa affirmativae aequivalens est quantum ad veritatem.

Unde ratio est haec. Si necessitas essendi non convenit ei quod est necesse esse inquantum est hoc signatum, designatio sui esse et particularitas non est ex se necessaria, sed ab alio sibi convenit: quia tunc necessitas essendi ex se non concomitatur ipsam designationem et determinationem naturae. Hoc autem est impossibile: quia, cum esse in actu concomitetur designationem et distinctionem ab aliis, si designatio convenit sibi ex alio, etiam esse actu erit sibi ex alio.

Nec valet si dicatur, ut dicit Aureolus, I *Sent.* *, quod philosophi dicerent ipsa necesse esse fore alterius speciei; et sic, admisso quod singularitas unius non conveniat alteri, per hoc non tollitur quin sint plura necesse esse. – Patet enim hoc non valere. Nam, cum illa conveniant in intentione necessitatis essendi, oporteret tunc ut per aliquid superadditum illi intentioni distinguerentur. Ostensum est autem superius, in ratione octava, per tale additum ea distingui non posse.

* Dist. III, q. 1, a. 4. – Cf. Capreolum, q. 1.

X. *Undecimo.* Natura significata hoc nomine *deus* est per seipsam individuata in hoc Deo: alioquin in ipso esset compositio. Ergo impossibile est ut alteri conveniat: quia quod est individuationis principium non potest pluribus commune esse.

Duodecimo. Natura divina non potest dividi neque per differentiam essentialem neque per accidentalem, ut ostensum est superius; neque divisione materiae, quia non est in materia. Ergo non sunt plures dii. – Patet consequentia. Quia, si essent plures, oporteret ut distingueretur in hoc et in illo.

Tertiodecimo *. Deus est esse abstractum. Ergo est tantum unus: quia esse abstractum est tantum unum. Sicut, si albedo esset separata, esset tantum una: cum secundum se non habeat multiplicitatem nisi ex recipiente; sicut neque eius est multiplex ratio, sed una.

* Cf. lectiones variantes.

XI. *Quartodecimo.* Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum. Sed Deus est esse suum. Ergo est tantum unus Deus.

Sed non videtur ista ratio concludere. Posito enim quod Sortes esset suum esse, non sequitur quod non sit aliquis homo nisi Sortes: sed tantum quod non sit aliquis alius Sortes. Sic non sequitur in proposito quod non sit alius Deus, sed quod non sit alius *hic Deus.*

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae *Ver.*, q. II, a. 1 *, quod ubi essentia alicuius est ipsum suum esse proprium, impossibile est ut eadem secundum eandem rationem alii conveniat: sicut impossibile est ut esse proprium unius rei sit in alia re. Et ideo, si humanitas esset in Sorte idem quod esse proprium Sortis, non solum non esset alius Sortes secundum rem, sed neque alius homo eiusdem rationis cum Sorte. Similiter ergo, si divinitas huius Dei est eadem cum esse proprio ipsius, nullus poterit esse alius deus eiusdem rationis cum ipso.

* Cf. *de Pot.*, q. II, a. 1.

2. Sed non videtur per hoc dubitatio tolli. Nam, quamvis esse Sortis esset idem cum sua humanitate, non sequitur quod humanitas eiusdem rationis non sit in alio, sed quod

haec humanitas non est in alio: sicut, licet *rationale* in homine sit idem quod *animal,* et rationale sit proprium homini, non sequitur quod animalitas secundum eandem rationem genericam non sit in aliis, sed tantum quod animalitas secundum quod est contracta ad hominem non est in aliis animalibus.

3. Ad huius evidentiam considerandum est quod esse, ut superius * diximus, non dicit naturam aliquam unam ab inferioribus abstrahibilem et contrahibilem per differentias: sed dicit actum distinctissimum, et actualitatem omnium quae sunt in re. Ita quod per idem esse Sortis et Sortes et homo et animal et substantia est in rerum natura; neque differt secundum rem in Sorte esse Sortem et esse hominem et esse animal, si ista dicant actualem existentiam. Similiter in Deo non differt esse Deum et esse hunc Deum.

* Cap. xxiv, Comment. n. vi; xxv, Comm. n. iv.

Ex hoc sequitur quod, si Sortes sit suum esse actualis existentiae, sicut Sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis; et sic ratio hominis in Sorte est ratio actualis existentiae suae; et ideo, sicut suum esse est sibi proprium, ita ratio hominis, de ipso essentialiter dicta, est sibi propria; et consequenter, cum esse proprium Sortis nulli alteri conveniat, nec ipsa ratio hominis dicti de Sorte alicui alteri conveniet; et, si aliquid aliud dicatur homo, hoc erit secundum aliam rationem. Multo ergo magis hoc est invenire in Deo, in quo natura non per aliquod additum, sed seipsa est individua. Nam, si Deus hic est suum esse proprium, et in ipso non differt Deus et esse Deum, eadem erit ratio Dei et ratio proprii sui esse. Ergo, si suum esse est tantum unum et alteri non convenit, neque etiam ratio Dei alteri poterit convenire. Et sic non poterunt esse plures dii secundum eandem rationem, sive univoce.

Ad rationem ergo dicitur primo, quod immo sequeretur non solum quod haec humanitas Sortis, sed etiam quod *humanitas* non esset eiusdem rationis in Sorte et in aliis hominibus. Quia esse Sortis non solum est esse huius humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter. Et ideo, si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quae est eadem ipsi esse, communicabitur.

Ad instantiam dicitur quod non est simile quod adducitur de differentia. Quia differentia habet rationem actus contrahentis et limitantis, licet cum ipso genere materialiter identificetur. Alia autem ratio est contracti et alia contrahentis. Et ideo non inconvenit rationem differentiae uni tantum speciei convenire, rationem vero generis pluribus. Esse vero non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simplicis actualitatis rei quaecumque intima penetrantis. Ideo, si ipsa res et quidditas sunt ipsum esse, non poterit una ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, ut illa sit communis, esse autem sit proprium: sed una erit ratio utriusque, et, si esse non communicatur, nec ipsa quidditas communicari poterit.

XII. *Quintodecimo.* Divina natura potissime habet esse. Ergo est maxime una. Et sic in plura non dividitur. – Probatur consequentia. Quia secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem. Unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

Adverte quod, cum unum consequatur ens tanquam propria passio, supra ipsum addens tantum indivisionem, quanto res perfectius ens fuerit, tanto oportet ut perfectiori modo sit unum. Et ideo, si aliquid fuerit maxime ens, oportet ut maxime sit unum et maxime indivisum.

Sed occurrit dubium. Nam decem homines sunt perfectius ens quam unus homo. Et tamen non sunt magis unum. Non ergo secundum modum essendi est modus unitatis.

Respondetur quod decem homines non sunt perfectius ens quam unus homo, sed *multiplicius.* Et ideo non est magis unum, sed est *plures habens unitates.*

XIII. *Sextodecimo.* Quorumcumque in aliquo genere invenitur convenientia, oportet quod omnia ab aliquo uno dependeant: videmus enim in quolibet genere inveniri unum quod est mensura aliorum, et sic multitudinem ab unitate procedere. Sed omnia in esse conveniunt. Ergo oportet ut sit unum quod omnium entium principium sit.

Decimoseptimo. In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat. Propter quod *monarchia,* seu regnum, optimus est principatus. Similiter multorum membrorum est unum caput. Et sic a signo constat ei cui debetur principatus, unitatem deberi. Ergo et Deo, cui omnium convenit principatus tanquam omnium causae, unitas est attribuenda.

Adverte quod semper per unum, si sapiens sit et bonus, melius universitas gubernatur quam per multos, ut patet ex Aristotele in *Politicis* * et XII *Metaphysicae* **. Ideo, cum sapiens gubernator cupiat quanto melius potest suos subditos gubernare, desiderat ut solus sit in suo regimine, ne alii sibi sint aliqua ex parte impedimento: varietas enim opinionum plurium gubernantium saepenumero confusionem parit, estque reipublicae non parvo detrimento. Propterea bene inquit Sanctus Thomas quod in quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat.

* Lib. III, xi, 12; S. Th. l. 16.
** S. Th. l. 12; Did. XI, x, 14.

Confirmatur ultimo conclusio auctoritate *Deut.* vi, *Audi Israel* etc. Item *Exod.* xx, *Non habebis* etc. Item *ad Ephes.* iv, *Unus Dominus* etc.

XIV. Ex hac conclusione triplex excluditur error. *Primus* fuit gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen ascribentium, et praecipue ratione sapientiae, felicitatis et gubernationis: licet multi gentilium ponerent unum summum Deum omnium aliorum deorum patrem, sicut *Borgona* aut aliquem alium.

Addit autem Sanctus Thomas hanc consuetudinem loquendi, ut scilicet ratione sapientiae, felicitatis et gubernationis aliqui nominentur dii, in Sacra Scriptura inveniri: ut patet in Psalmo, cum dicitur, *Non est similis tui in diis;* et alibi, *Ego dixi, Dii estis* etc.

Adverte quod non intendit Sanctus Thomas per hoc asserere ipsas immateriales substantias deos proprie esse: sed mens eius est quod Scriptura quandoque quidem cum gentilibus quantum ad nomen convenit; sed tamen illi eas substantias deos proprie appellabant, Scriptura autem eas deos participative tantum nominat.

Secundus error fuit Manichaeorum ponentium duo prima principia quorum alterum alterius causa non sit, malorum scilicet omnium principium, et principium bonorum omnium.

Tertius error fuit Arianorum ponentium Patrem et Filium duos deos esse.

Adverte quod Arius, ut inferius, libro quarto *, narratur, non posuit Filium Dei esse verum Deum, sed tantum per quandam similitudinis participationem prae ceteris creaturis. Sed tamen, licet non poneret expresse duos veros Deos, ex sua tamen positione, addita veritate Scripturae, oportebat eum dicere Patrem et Filium esse duos veros Deos. Nam, cum ex Sacra Scriptura habeatur Filium Dei verum Deum esse, si huic veritati positio Arii addatur, Filium scilicet secundum essentiam a Patre distingui, sequitur ut vere duo Dii sint. Et propter hoc subintulit Sanctus Thomas: *cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturae credere cogantur.*

* Cap. vi.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM TERTIUM

A 9v b 27 sine titulo.

QUOD DEUS EST INFINITUS

Cum autem *infinitum quantitatem sequatur*, ut philosophi tradunt*, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum Deum esse*, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri*. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit* eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat.

* Cf. I *Phys.*, II, 10; s. Th. I. 3.
* Cap. praec.
* Cap. XVIII, XXIII.
* Cap. XX.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit quod *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius**.

* *De Trin.*, VI, VIII.

Ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum Deum infinitum esse. Non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra* ostensum est. Est igitur infinitus.

* Cap. XXV, XXVIII.

Amplius. Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est*; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra* ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

* Cap. XXVI, XXVII.
* Cap. XXII.

Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra* ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

* Cap. XVI.

Item. Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra* ostensum est. Est igitur infinitus.

* Ibidem.

Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum*. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

* Cap. XIII.

Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Amplius. Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster

---

8 incorporeum ZP*d*; in corpore non. 18 Harum] Horum GWY. magnitudinem C; magnitudinum, *quod forte* A *intendebat*, αDNZ*b*Pc, magnitudines EGWY. 19 quo EGNWY; quod. actu A *solus*; in actu. 25 idem est esse maius] idem esse est maius CF*cd*, hoc est maius esse P. quod melius] et melius E, quod est melius esse P. 28 autem A *solus*; enim. 30 nata] nota αDY, non C. *Item mox*. 31 eius quod A *solus*; ea quae D*b*, eorum quae P*d*, eo quod *ceteri*. 32 et *om* αDPc. 33 designat] signat *c*, significat P*d*. 35 sive] vel αGYPc; sive finis *om* N. 37 Omne namque] Omne autem GWY, Nam omne D, Omne enim *b*. 43 Amplius A *solus*; Adhuc.

4 nullo modo in alio] in nullo alio αD*c*. 5 nec A *solus*; non. 13 sicut] ut Pc. 15 actum excedere] (ad B) actum extendere αZ. 18 sit] multo amplius sit NZ. 20 perfectior *post* est αNZPc. 25 omni *om* Pc. 31 esse GWY; vel receptivum eius *addunt*. 33 ipse est necesse per se ipsum A *solus*; ipse est per seipsum necesse GWY, ipse est necesse (esse *addunt* BHP) per seipsum nec esse eius est receptivum cum ipse sit suum esse *ceteri*. 37 plenius] perfectius et plenius N, magis et plenius Pc. 44 ad infinitum in intelligendo DNX*c* *et omisso* in BFH; intelligendo ad infinitum GWY*b*, in infinitum intelligendo Z, intelligendo aliquid in infinitum P*d*, non intelligendo ad infinitum EsG, ad infinitum non intelligendo C. 46 qualibet *post* quantitate αPc.

maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra * ostensum est. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam.

* Cap. xx.

Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Haec autem ratio etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere *. Hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur Dei virtutem esse infinitam. Nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. Et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

* Cf. Aug., *de Civ. Dei*, X, xxxi.

Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita: ostensum est enim supra * ipsum esse aeternum. Cum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

* Cap. xv.

Huic autem veritati Sacrae Scripturae auctoritas testimonium perhibet. Ait namque Psalmista *: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.*

* Ps. cxliv, 3.

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti *. Propriam enim vocem ignorabant, aestimantes infinitatem primi principii ad modum quantitatis discretae, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium *.

* Cf. III *Phys.*, c. iv; s. Th. l. 6.

* Cf. supra, cap. xx.

1 potest NZ *et* H *in suppletis*; possit. 4 esse *om d, post* infinitum P. 16 actionis] operationis NZ. 17 non habet... finitam] habet... infinitam Z *cum* pA. 18 quod... infinita *hom om* α. 19 a virtute DP; virtute EGNWXYZ, in virtute *cd*. 24 est *post* virtuosius αPc. 27 calefaciendum] caleficiendum *casu* A. 28 non est, infinite distat B; non est infinite distans αGY, non est infinite distans ENWZ*b*Pc, non est infinite distans est sGY. 30 prius] factus GY, prius factus Pc. 33 valet (*in* A *supra marginem; delentur, ante* secundum eos, *prius* tenet *dein* valet); *om* Z. 41 esse *addimus cum* NYZ*b*, *post* infinitam *ponit* P; *in* A *mero casu omissum est scribi.*
2 sic] si α. 3 produxit *om* G*b*, operatur Y, *spat.* W. 4 Oportet autem proportionem] Oportet autem secundum proportionem NZ, oportet ad proportionem *b*; *mox* secundum *om* GNWYZ*b*. virtutis] potentiae vel virtutis Pc. 5 potentiae] virtutis DGY*b*, *om* Z, potentiae vel virtutis Pc. 7 praeintelligitur] intelligitur α. maiori] a maiori P*d*. 14 eius esse causa (sui esse causa pA) GNWYsZ*b*; eius causa. 15 cuius *om* α. 21 Sacrae Scripturae auctoritas A *solus*; Sacra Scriptura. 22 Psalmista A *solus*; p̄s (psalmus). 29 primi A *solus*; *om*. 33 principia *hic* A *solus*; *post* rerum.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit Deum esse unum, ostendit deinceps Sanctus Thomas hunc unum Deum esse infinitum *. Circa hoc autem duo facit: primo, declarat quale infinitum, et quomodo conveniat Deo; secundo, probat intentum *.

* Cf. Comment. c. xxxvii, init.

* Cf. num. ii.

I. Quantum ad primum, duplicem distinctionem ponit. Prima est. Cum infinitum quantitatem consequatur; duplex autem sit quantitas, scilicet corporalis et spiritualis: duplex est infinitum, quoddam secundum quantitatem corporalem, quoddam secundum quantitatem spiritualem. Licet autem magnitudo spiritualis quantum ad duo attendatur, scilicet quantum ad virtutem, et quantum ad naturae bonitatem et completionem: – dicitur enim aliquid magis aut minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur; et ex magnitudine actionis et factorum magnitudo virtutis consideratur, – quia tamen magnitudo virtutis magnitudinem naturae et perfectionis consequitur, cum ex hoc quod aliquid est in actu sit activum, et idcirco secundum modum quo aliquid in suo actu completur sit modus suae magnitudinis virtutis, ideo res spirituales absolute magnae dicuntur secundum modum suae perfectionis; secundum

illud Augustini, VI *Trin.*, cap. VIII, *In iis quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius.* Et sic absolute dicentur infinitae secundum modum suae perfectionis.

Secunda est. Infinitum dicitur dupliciter: scilicet privative, et negative.

Cum ergo dicitur Deum esse infinitum, non loquimur de infinitate quantitatis corporalis, quia non est infinitus secundum multitudinem, cum sit unus, nec secundum quantitatem continuam, cum non sit corpus: sed de infinitate quantitatis spiritualis, sive perfectionis. – Similiter non accipitur infinitum privative: quia aliquid dicitur privative infinitum ex eo quod natum est habere finem et sibi subtrahitur, propter quod est imperfectum; Deo autem imperfectio non convenit. Sed dicitur negative infinitus: quia est summe perfectus, et nullus est perfectionis suae terminus aut finis.

Advertendum quod infinitum privative dicitur propter remotionem formae, privatio enim dicit negationem formae debitae inesse: et ideo terminus qui excluditur per huiusmodi infinitum, habet rationem formae, ex qua res finita habet complementum suae mensurationis. Propterea quod caret tali termino sibi debito, quod est esse infinitum privative, caret sua perfectione et forma. Et propter hoc tale infinitum, quod etiam Prima Parte, q. VII *, dicitur *infinitum se tenens ex parte materiae,* imperfectum est.

* Art. 1, ad 2.

Infinitum autem negative in rebus spiritualibus dicitur propter remotionem susceptivi et materiae limitantis formam ad aliquem gradum suae perfectionis: nam et formae amplitudo per materiam et susceptivum limitatur. Et quia forma non limitata ad aliquem suorum graduum sed omnem suam habens perfectionem est perfectior quam si sit ad particularem aliquem gradum limitata, ideo tale infinitum, quod dicitur *infinitum se tenens ex parte formae* *, est perfectissimum: aut simpliciter, si sit simpliciter infinitum; aut in suo genere, si sit infinitum in genere.

* Ibid., corp.

Propter hoc, volens ostendere Sanctus Thomas quomodo sit Deus infinitus absque imperfectione, sive negative infinitus, inquit quod *nullus est perfectionis suae terminus, sed est summe perfectus,* idest: non est limitata sua perfectio ad aliquem perfectionis gradum, ita quod unam perfectionem habeat et non aliam, sed omnem perfectionem et omnem perfectionis modum in se habet eminenter.

II. Quantum ad secundum *, probatur conclusio. *Primo.* Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum continet, ut superius est ostensum. Ergo est infinitus. – Probatur consequentia. Quia omne finitum secundum suam naturam ad generis alicuius rationem determinatur.

* Cf. init. Comment.

Adverte quod, cum praedicamenta explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti nisi ad aliquod genus praedicamentale pertineat. Et propterea inquit Sanctus Thomas omne finitum secundum suam naturam ad generis alicuius rationem pertinere, quia oportet ut sub aliquo genere praedicamentali contineatur.

Secundo. Deus est actus nullo modo in alio existens: cum nec sit forma in materia, nec esse suum alicui formae vel naturae inhaereat, sed sit subsistens. Ergo est infinitus. – Probatur consequentia. Quia actus in nullo existens nullo modo terminatur, sicut e contrario omnis actus alteri inhaerens terminatur ex eo in quo est: sicut, si albedo per se existeret, non terminaretur, sed haberet quicquid est de perfectione albedinis.

III. Circa istam propositionem, *Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est,* dubitatur. Nam, ut arguit Scotus, I *Sent.*, d. II, q. I *, *omnis essentia finita est finita in se ut praeintelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam.* Ergo ex eo in quo recipitur, non finitur forma et limitatur.

* Fol. 24 r., ed. Ven. 1497.

Similiter contra hunc processum, *Forma finitur per materiam, Ergo forma quae non est nata esse in materia, est infinita,* arguit, primo, quia sequeretur quod angelus, qui est a materia et susceptivo separatus, esset infinitus.

Secundo, quia committitur fallacia *consequentis.* Sicut enim non valet, ut habetur ex III *Physic.* *, *Corpus finitur ad corpus, Ergo, si non est finitum ad corpus, est infinitum,* nam tunc ultimum caelum esset infinitum; ita non valet, *Forma finitur per materiam, Ergo, si est separata a materia, est infinita.*

* Cap. IV, 8.

2. Ad huius evidentiam considerandum primo quod, cum duo possimus in forma considerare, scilicet naturam specificam, et esse illi naturae debitum, cum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantum ad eius essentiam specificam: per suam enim propriam differentiam est ad hanc speciem et ad hunc gradum entium limitata, non autem per materiam. Sed intelligimus de forma quantum ad eius essendi modum.

Sciendum secundo, quod forma in alio receptibilis, sicut est ad determinatum gradum entium et ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter: nam ita aliquod esse debetur albedini inquantum albedo, quod aliud sibi non debetur. Sed tamen ipsum esse naturae tali debitum latitudinem quandam essendi habet, secundum quod susceptivum formae diversimode disponi potest, et ipsa potest in diversis recipi. Unde secundum hoc esse limitari potest: ut scilicet non habeat totum et perfectum esse suae naturae debitum, sed tantum aliquem eius gradum numeralem habeat. Limitatur ergo forma per materiam: quia, cum unumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, idest, secundum illum modum secundum quem susceptivum natum est illud recipere, oportet ut forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptivi, idest, ut non habeat esse sibi debitum eo perfecto modo quo posset habere, sed tantum secundum susceptivi dispositionem et capacitatem. Sed si forma esset ab omni susceptivo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturae suae conditionem, non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens, unite et perfectionaliter omnes gradus continens secundum quos in suo susceptivo esse posset.

Ex quo sequitur quod, si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptivo sit separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut, quia *esse* secundum se non dicit aliquem determinatum gradum essendi, sed indistincte omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit simpliciter infinitum, utpote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium, separata ab omni susceptivo non erit simpliciter infinita, cum sibi aliquem determinatum gradum entium statuat ex sua ratione et quidditate: sed erit infinita secundum quid, idest, in suo genere sive in sua specie, inquantum omnem perfectionem essendi debitam naturae suae habet. Sed decipiuntur qui Sanctum Thomam impugnant, quia infinitatem formae accipiunt ad modum infiniti materialis et quantitativi et habentis ex ipso fine perfectionem: cum tamen non alia ratione dicatur forma infinita quam quia non contrahitur ad aliquem gradum suae naturae, sed omnem gradum sibi possibilem convenire habeat.

Considerandum ulterius quod, cum dicimus formam per susceptivum limitari, non intelligimus hoc quasi materia aliquid in forma per modum efficientis producat: sed quia forma, ex hoc quod in susceptivo recipitur, accipit limitationem secundum susceptivi exigentiam. Quod est susceptivum limitare formam per modum causae materialis, non autem per modum efficientis.

3. Istis suppositis, dicitur ad primum Scoti, quod forma finita secundum se et non per respectum ad aliud est finita formaliter et essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur. De qua finitione loquitur Sanctus Thomas.

Ad secundum dicitur quod angelus est infinitus in genere et secundum quid, ut patet ex dictis: non autem simpliciter, quia ex propria ratione dicit naturam in entibus determinatum gradum habentem.

Ad tertium dicitur quod esse inhaerens et esse finitum convertuntur: similiter esse separatum et esse infinitum.

Et quia in convertibilibus argui potest a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideo in illis fallacia *consequentis* sic arguendo non committitur, sed valet, *Si est inhaerens, est finita, Ergo, si non est inhaerens, non est finita,* eo modo quo declaratum est.

Ad instantiam de corpore dicitur quod non est ad propositum. Quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quod ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi, secundum quod est finitum, quod sit aliud corpus ad quod terminetur. Forma autem accipit materialem et individualem terminationem ex ipso susceptivo, et sibi, secundum quod est taliter terminata, per se convenit in susceptivo esse. Unde non sunt convertibilia *corpus esse finitum* et *corpus ad aliud corpus terminari,* sicut *formam esse in alio* et *formam esse in sua specie finitam.*

IV. *Tertio.* Materia prima, quae est potentia tantum, est infinita in sua potentialitate. Ergo Deus, qui est tantum actus, est infinitus in sua actualitate. – Probatur consequentia. Quia, cum potentia dicatur ad actum, sicut in unoquoque non potest actum excedere, ita nec simpliciter.

Circa istam propositionem, *Potentia non potest actum excedere in unoquoque,* dubitatur. Materia quae est sub forma ignis, est etiam in potentia ad formam aquae. Ergo potentia in igne excedit actum.

Respondetur quod dupliciter loqui possumus de potentia ad aliquem actum: uno modo materialiter, quantum scilicet ad id cui convenit ratio potentiae; alio modo formaliter, inquantum scilicet est potentia hunc actum respiciens. Si primo modo accipiatur, sic non est inconveniens potentiam excedere actum quem habet, ut argumentum probat. Si autem secundo modo, sic potentia non potest excedere actum quem respicit. Potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem ad formam ignis. Impossibile autem est ut potentia ignis, ut formae ignis receptiva, alterius formae receptiva sit. Etsi enim materia ignis sit receptiva formae aquae, non est tamen eius receptiva ut potentia ad formam ignis, sed ut potentia ad formam aquae: potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem tantum ad formam ignis, si formaliter sumatur. Propositio ergo Sancti Thomae intelligitur formaliter: non autem materialiter, ut obiectio procedebat.

V. *Quarto.* Deus est actus purus absque permixtione ullius potentiae. Ergo est infinitus. – Probatur consequentia. Quia quanto actus est minus permixtus potentiae, tanto perfectior est: et ille qui habet potentiam admixtam, habet terminum suae perfectionis; qui autem non habet, nullum terminum perfectionis habet.

Adverte quod actus qui est in potentia ad alium actum, qui hoc loco dicitur habere potentiam admixtam, de necessitate aliqua perfectione caret: quia, si non careret aliqua perfectione, non esset in potentia ad ipsam; nihil enim est in potentia ad id quod habet. Et idcirco non est universaliter perfectus, sed ita habet unam perfectionem quod non aliam: et hoc est habere terminum suae perfectionis. Actus autem cui nulla permiscetur potentia, nulla caret perfectione secundum se, sed est ipsum esse subsistens: quia omne quod non est esse, est ad ipsum ex natura sua in potentia, tanquam ad id quod est extra rei quidditatem. Ideo nullum habet terminum perfectionis, sed est universaliter perfectus.

VI. *Quinto.* Si esse alicuius est finitum, oportet quod limitetur vel per aliquam causam eius, vel per susceptivum*: quia ipsum secundum se est infinitum, tanquam ab infinitis et modis infinitis participabile. Sed esse Dei nullam habet causam nullumque susceptivum: cum Deus sit suum esse. Ergo non est finitum.

* Cf. text. et var.

Adverte quod, licet duos modos limitationis *esse* Sanctus Thomas tangat, scilicet ex causa productiva et ex susceptivo, tamen unus ad alium de necessitate consequitur. Nam si in aliquo recipiatur, oportet ut ab aliqua causa producatur: cum nihil seipsum de non esse ad esse producat. Similiter si habet causam productivam, oportet quod eius sit aliquod susceptivum: quia esse, ut superius * ostendimus, non est hoc finitum et determinatum nisi quia est huius, aut actu aut aptitudine et proportione.

* Cf. cap. XXIV, XXV.

VII. *Sexto.* Deo non potest cogitari aliquid melius et perfectius. Ergo est infinitus. – Probatur antecedens. Tanto aliquid est perfectius secundum aliquam perfectionem quanto illam melius pleniusque participat. Sed non potest plenius participari quam ut per suam essentiam sit tale: sicut Deus est ipsa bonitas et ipsum esse. Ergo etc.

Sed videtur illa consequentia non valere: *Deo nihil potest cogitari perfectius, Ergo est infinitus.* Immo magis sequitur, *Ergo est finitus:* quia infinitum est *cuius quantitatem accipientibus semper est aliud accipere* *.

* III *Phys.*, VI, 8.

Respondetur quod consequentia bona est, et necessaria, et proportionaliter ad quantitatem infinitam tenet. Licet enim infinitum sit tale in se quod, quantitate quacumque finita eius accepta, semper remanet aliquid accipiendum, infinito tamen maius quantum cogitari non potest, eo modo quo est infinitum. Et si aliquo quanto maius quantum potest cogitari, illud non est infinitum, sed finitum: cum possit excedi. Simili modo infinitum secundum perfectionem tale est quod, accepto quocumque modo finito in ipso secundum considerationem intellectus nostri, semper remanet alius modus accipiendus. Nihil tamen ipso potest perfectius cogitari. Immo, si aliquo aliud perfectius potest cogitari, illud est finitae perfectionis, utpote potens a perfectiori excedi.

VIII. *Septimo.* Intellectus noster intelligendo in infinitum extenditur. Quod hoc signo patet: quia, quacumque quantitate finita data, potest maiorem in infinitum excogitare. Ergo oportet esse aliquam naturam intelligibilem infinitam, quam oportet esse rerum maximam. – Probatur consequentia. Quia alioquin frustra esset haec ordinatio intellectus ad infinitum.

Sed non videtur ista ratio concludere, propter duo. Primo, quia intellectus multa falsa et impossibilia potest concipere.

Secundo, quia non datur intellectui ordinatio ad apprehendendum aliquod intelligibile infinitum, licet habeat inclinationem ad intelligendum sive excogitandum aliquid maius quocumque finito dato divisim in infinitum.

Ad huius evidentiam sciendum quod ordinatio haec intellectus ad infinitum nihil aliud est quam virtus intellectus ad cogitationem rei infinitae. Quam ex signo hoc convincitur datam intellectui, quod quocumque finito maius excogitat in infinitum, quasi natura ipsius intellectus impellente ad inquisitionem alicuius intelligibilis infiniti. Propter quod non quiescit intellectus inquisitio quousque ad intelligibile infinitum pervenerit.

Unde ad primum dicitur quod, licet intellectus aliquando impossibilia excogitet, habet tamen inclinationem ad intelligibile infinitum. Et ideo, nisi illud inveniretur, frustra data esset sibi naturalis haec inclinatio.

Similiter ad secundum, negatur antecedens. Immo ex modo cogitandi in infinitum persuadetur quod habeat inclinationem ad perveniendum ad aliquod intelligibile infinitum.

Veruntamen istam rationem persuasivam puto, non demonstrativam.

IX. *Octavo.* Non potest intellectus noster cogitare aliquid maius Deo. Ergo est infinitus. – Patet consequentia. Quia quolibet finito potest intellectus maius cogitare. – Probatur antecedens. Quia effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem est effectus Dei.

Sciendum quod, cum effectus sit quaedam causae similitudo, non potest maioris virtutis esse sua causa, ut superius * est ostensum. Sed hoc est intelligendum proportionaliter, secundum modum effectus. Nam aliqui effectus a sua causa accipiunt virtutem alia producendi secundum esse naturale; aliqui vero secundum esse concepibile, non secundum esse naturale, quemadmodum est intellectus speculativus. Sicut ergo effectus non potest per virtutem quam accipit a sua causa producere effectum in esse naturae sua causa perfectiorem, ita nec intellectus potest in esse concepibili producere aliquid sua causa praestantius. Quod est dictu: Non potest aliquid praestantius sua causa cogitare. Si ergo Deus intellectus nostri est causa, sequitur quod nihil potest maius aut perfectius Deo cogitare.

* Cap. XXVIII.

* Cf. n. xiii, init.

X. *Nono* *. Virtus Dei est infinita. Ergo eius essentia. – Antecedens probatur. Quia movet tempore infinito. – Consequens vero probatur. Quia virtus nominat principium actionis: unumquodque autem agit per formam suam, quae est essentia vel pars essentiae.

Si dicatur quod haec ratio supponit aeternitatem motus, quam theologi non ponunt: – dicitur quod procedit quidem ex aeternitate mundi, sed tamen infinitas virtutis magis etiam confirmatur non posita aeternitate mundi. Tanto enim virtuosius est agens in agendo quanto potentiam magis ab actu remotam reducit in actum: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed quod omnino non est infinite distat ab actu. Ergo, si mundus factus est postquam omnino non fuit, factoris virtus est infinita.

Licet autem haec ratio ex aeternitate mundi non sumatur, valet tamen etiam secundum ponentes mundi aeternitatem: cum ponerent Deum aeternum mundi sempiterni causam existere, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Sive enim ab aeterno sive ex tempore sit productus mundus, nihil est in re quod non sit a Deo productum. Et sic productus est nulla praesupposita materia. Ex quo aliter formatur ratio. Proportio virtutis activae accipitur secundum proportionem potentiae passivae ad actum: quia quanto potentia passiva magis elongata ab actu praeintelligitur vel praeexistit, tanto a maiori virtute in actum reducitur. Ergo, cum virtus finita requirat aliquam potentiam materiae, illa quae non requirit materiam, est infinita.

2. Circa illam propositionem, *Unumquodque agit per formam suam, quae est essentia vel pars essentiae,* advertendum quod intelligitur de primo principio formali, non autem de proximo. Quia, ut inquit Sanctus Thomas Prima Parte, q. LXXVII, 1 *, in creaturis substantia non est proximum principium actionis, sed forma accidentalis, quae rationem potentiae habet.

* Ad 4.

Similiter cum dicitur, *Virtus nominat principium actionis,* accipitur indistincte, ut fit extensio ad primum et ad proximum principium. In creaturis enim virtus, ut nominat principium proximum, non est rei substantia, sed accidens rei substantiam concomitans: ut autem nominat principium primum, est substantia. Sed quia in Deo primum formale principium et proximum non distinguuntur, cum sua virtus et sua operatio sint sua substantia, ideo in ipso universaliter verum est quod virtus Dei est eius essentia.

XI. Ad primam rationis formam qua probatur virtutem Dei esse infinitam quia ex nulla potentia produxit mundum *, Scotus, IV *Sent.*, d. 1, q. 1 **, negat minorem. *Quando enim extrema sunt immediata, tanta praecise est eorum distantia quantum est extremum alterum maius: sicut, si produceretur suprema creatura possibilis produci, adhuc inter ipsam et Deum esset infinita distantia, quia Deus est infinitus,* illa vero finita esset. *Distantia autem affirmationis et negationis entis et non entis creati est immediata.* Et actus creatus non est infinitus, sed finitus. Ergo distantia inter illa non est infinita, sed finita.

* Supra, *Si dicatur.*
** Contra rationem sec. principalem.

Ad secundam formam *, inquit quod, *quamvis distantia nullius potentiae ad actum nullam proportionem habeat ad distantiam quae est alicuius potentiae ad actum, ex hoc non sequitur quod virtus quae potest super istam, sit improportionabilis virtuti quae potest super illam. Quia positivum non est improportionabile alteri positivo nisi propter infinitatem in altero. In illis autem distantiis non est proportio quia altera non habuit aliquam quantitatem secundum quam potuit proportionari,* eo quod sit distantia non entis ab ente.

* Supra, *Licet autem.*

XII. Pro responsione ad ista, et confirmatione rationis Sancti Thomae, sciendum ex doctrina eius IV *Sent.*, d. v, q. 1, a. 3 *, quod duplex est distantia infinita. Quaedam est simpliciter infinita, quando scilicet ex parte utriusque extremi est infinita: hoc autem est quando utrumque extremum est infinitum. Quaedam vero est secundum quid infinita: et est quando ex parte unius extremi tantum est infinita. Cum enim tantum distet aliquid ab uno oppositorum quantum accedit ad alterum, si accedat aliquid ad oppositum extremum ut illud habeat infinite, necesse est ut ab altero distet infinite: si autem participet opposito finite, ab altero finite tantum distabit. Inter ens ergo et non ens omnino non est distantia infinita simpliciter nisi illud ens sit infinitum. Et quia nullum ens creatum est infinitum, ideo distantia entis creati ad non ens non est simpliciter infinita. Immo est finita ex parte ipsius entis: quia ens perfectius isto ente creato magis a non ente distat quam hoc ens. Est tamen ex parte non entis ipsa distantia infinita: eo quod a quocumque nihil magis distet quam non ens. Unde distantia non entis omnino ab ente non est proportionabilis distantiae alicuius entis ab alio: alioquin posset dari distantia unius entis ab alio maior quam sit distantia non entis omnino, secundum modum processus Aristotelis IV et VIII *Physicorum* *. Inter ens ergo et non ens est distantia secundum quid infinita.

* Qª 3.

* IV, VIII, s. Th. l. 12; VIII, x, s. Th. l. 21.

Sciendum secundo, quod ista distantia secundum quid infinita, utpote ex parte non entis tantum, requirit virtutem infinitam, cum virtus activa proportionetur distantiae potentiae ab actu: secundum proportionalitatem hoc, inquam, modo, quod qualis est proportio distantiae unius ab actu ad aliam distantiam, talis est proportio virtutum activarum inter se; quia, ut inquit Sanctus Thomas hic, *tanto unumquodque agens est virtuosius,* et aliud agens excedens, *quanto potentiam magis remotam ab actu reducit ad actum.* Sed distantia non entis omnino ad ens nullam habet proportionem ad distantiam quae est inter duo entia: alias esset invenire aliquam distantiam entis ad ens aequalem distantiae non entis ab ente. Ergo virtus quae operatur ex non ente omnino, nullam habet proportionem ad virtutem quae operatur ex ente praesupposito. Ergo est infinita. – Patet consequentia. Quia potentia activa talis dicitur improportionata quia excedit omnem potentiam finitam: sicut illa distantia quae est inter ens et non ens dicitur improportionata distantiae omni quae est inter entia, quia omni distantia quae est inter entia maior est. Potentia autem excedens omnem potentiam finitam, est infinita.

2. Sic ergo patet rationem Sancti Thomae efficacem esse, nec solutionem Scoti esse sufficientem. Unde ad primum dicitur quod utique ex parte entis creati illa distantia non est infinita, ut ratio probat. Est tamen infinita ex parte non entis, ut diximus: cum nihil ab ente magis distare possit quam omnino non ens. Et haec infinitas distantiae arguit infinitatem virtutis: cum proportionentur virtutes elongationibus potentiarum ab actu.

Responsio etiam ad secundam formam rationis nulla est. Negat enim istam consequentiam, *Distantiae istae sunt improportionabiles, Ergo et virtutes:* cum tamen ostenderimus ipsam esse necessariam, quia qualis est proportio istarum distantiarum, talis est ipsarum virtutum; quia quanto una distantia magis excedit aliam, tanto una virtus magis aliam excedit, eo quod maior distantia maiorem virtutem requirat.

3. Sed adhuc probari potest ex processu quo Aristoteles, IV *Phys.*, text. 72 *, probat motum factum in vacuo nullam proportionem habere ad motum factum in pleno. Si enim virtus agens ex nulla omnino praesupposita potentia proportionatur ei quae agit ex materia praesupposita non obstante distantiarum improportione, detur, gratia exempli, quod sit in duplo maior. Tunc sumo aliam virtutem quae agat ex materia in duplo magis indisposita quam sit materia ex qua agit alia virtus. Ergo ipsa erit in duplo maior illa. Sed in eadem proportione se habebat ad ipsam virtus agens ex nulla omnino praesupposita materia. Ergo virtus producens ex aliqua materia est aequalis potentiae agenti ex [nulla] praesupposita materia. Sed hoc est inconveniens: quia per experientiam patet, quanto aliquid magis elongatur ab actu, tanto maiorem potentiam requirere. Ergo etc.

* Cap. cit.

Advertendum autem circa illam propositionem Sancti Thomae, *Quanto potentia passiva maior praeexistit, aut praeintelligitur, tanto a maiori virtute activa in actum completur,* quod potentiam passivam maiorem esse dupliciter intelligi potest: uno modo, quia magis elongatur ab

actu; alio modo, quia magis disposita est ad susceptionem actus, eo modo quo dicimus in ligno aut aere esse maiorem potentiam ad statuam quam in aqua. Primo modo potentia dicitur simpliciter maior potentia: quia scilicet minus habet de actu. Secundo modo dicitur maior in ordine ad actum: quia capacior est actus et magis ad ipsum disposita. Propositio ergo Sancti Thomae intelligitur de potentia maiori primo modo, non autem secundo modo: difficilius enim est ex aqua facere statuam, et maiorem virtutem requirit, quam facere ex ligno aut cupro.

XIII. *Decimo*. Diuturnitas Dei est infinita. Ergo et Deus est infinitus. – Probatur consequentia. Quia res tanto est diuturnior quanto eius causa est efficacior. Si ergo diuturnitas Dei est infinita, cum causam non habeat nisi seipsum, ipse erit infinitus.

Advertendum, cum dicitur *Deum non habere aliam causam nisi seipsum*, quod hoc non ideo dicitur quasi ipse suum esse producat, hoc enim est impossibile: sed quia sua substantia est sibi ratio essendi, et non oportet ponere aliam causam eius productivam.

2. Circa istam propositionem. *Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius causa est efficacior*, dubium occurrit. Videtur enim contrariari ei quod superius, cap. xx, dixit Sanctus Thomas. Ibi enim voluit quod, quia esse invariabile non habet aliquam extensionem quantitatis, ideo duratio infinita ipsius infinitam virtutem non requirit, quia non refert quod per illam virtutem aliquid duret tempore infinito vel finito. Ergo maior diuturnitas in esse invariabili non exigit maiorem et efficaciorem virtutem. Cuius oppositum hic dicitur.

Ad hoc dicitur primo, quod nulla est contradictio in dictis Sancti Thomae. Quia hic loquitur de virtute causae effectivae diuturnitatis: talis enim est infinita si durationem infinitam causet. Superius autem loquebatur de virtute causae formalis esse rei, quam non oportet esse infinitam si causet esse perpetuum. Patet hoc ex doctrina Sancti Thomae XII *Metaph.*, lect. 6, et in *Quaestionibus de Anima*, art. 14, ad 4.

Dicitur secundo, quod ratio huius diversitatis est quia esse comparatur ad formam sicut ipsam per se consequens. Quod autem aliquid per se consequens rem semper ei insit, non arguit eius infinitatem: sicut quod dualitas semper sit par, non arguit ipsam esse infinitam. Ad causam autem efficientem comparatur sicut effectus ab eius virtute productus. Effectus autem causae efficientis tanto durabilior est, ceteris paribus, quanto virtus agentis fuerit efficacior. Videmus enim quod tanto est durabilior caliditas in aqua quanto ab efficaciore virtute ignis fuerit introducta. Unde, licet duratio temporis per accidens se habeat ad esse substantiale, ad ipsam tamen virtutem agentis se habet per se, tanquam effectus conditio.

Dicitur tertio quod, sicut res diuturnior est cuius causa efficiens est efficacior in agendo, ita, si aliqua res careat causa efficiente propter suam perfectionem, tanto perfectior erit in se quanto fuerit diuturnior: quia sua diuturnitas non provenit ab alio, sed tantum a perfectione naturae propriae. Ideo bene infert Sanctus Thomas quod, quia diuturnitas Dei est infinita, et ipse sibi suae diuturnitatis est causa negative (idest, non habet diuturnitatem ab alio, sed ipse est sua infinita duratio), eius virtus et perfectio est infinita.

Confirmatur ultimo auctoritate Psalmistae. – Auctoritate etiam antiquorum philosophorum, qui, ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse infinitum: licet errarent in ponendo ipsum primum principium esse corpus.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM QUARTUM

A 10v marg inf, sine titulo.

QUOD DEUS EST INTELLIGENS

Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens.

* Cap. xiii. Ostensum enim est supra * quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. Et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

Adhuc. Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem

3 enim *hic* GNWX; *post* enim. 5 mobilia *hic* A *solus*; *post* omnia. 6 ut probabile est] ut probatum est GP*c* *et post* seipsum NZ. 10 moveri *pr. loco* DWXsN; movere. non *om* *b*. 21 sensuali] sensibili Z. sensibilis NZ; sensualis.

1 particulati B; particulari αE, particularis DGNWYZ*b*P*c*. 3 est *om* α. 13 voluerunt] posuerunt P*c*. 15 non *ante* movens N, non tantum ZP*c*. seipsum *om* Z. 17 movens *om* α. 18 moveat] sic moveat CDF*cd*, sic moveatur B.

per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

Item. Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra * Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

* Cap. xvii, xx, xxvii.

Adhuc. Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra * ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus * patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia *, habens in se omnium perfectionem. Deus igitur est intelligens.

* Cap. xxviii.

* Cap. xxxi.

* III *de Anima*, viii, 1.

Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supra * dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

* Cap. xiii.

Amplius. Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deus igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides Catholica confitetur. Dicitur enim *Iob* IX[4] de Deo: *Sapiens corde est et fortis robore.* Et XII[16]: *Apud ipsum est fortitudo et sapientia.* Et in Psalmo *: *Mirabilis facta est scientia tua ex me.* Et *Rom.* XI[33]: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*

* Ps. cxxxviii, 6.

Huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam *theos*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theaste*, quod est *considerare* vel *videre*.

---

9 Deus *hic* D*b*; *post* est. 18 materia] in materia αY. 22 oportet... sine materia *hom om* αZ. 25 intelligens] intellectus α. 26 nulla *casu bis habet* A. 32 omnia YP*c*; anima. perfectionem A *solus*; perfectiones. 36 ei A *solus*; *om* N, sibi *ceteri*.

7 naturae (totius n^e pA) DE*b*P*c*; ut GWYsZ, naturae ut αNZ. 16 partialiter HX; particulariter. 18 deriventur] detinentur α, deveniant D, determinentur Z. 19 particulatis] particularibus Z. 22 oportet *om* α, oporteat D, oportet igitur *ante* et per consequens E. 28 enim] etiam α, *om* Z. IX P*c*; X. 29 Et XII] Et idem Z. 33 in tantum] iterum W, tantum P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de perfectionibus divinis ad naturam pertinentibus, nunc de iis quae pertinent ad operationem determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo enim determinat de perfectionibus ex quibus cognoscitur aliquid esse vivens; secundo, de ipsa vita, cap. XCVII. Circa primum duo facit: primo, agit de ipsis perfectionibus; secundo, de passionibus et virtutibus ad illas perfectiones pertinentibus, cap. LXXXIX. Circa primum duo facit: primo, agit de perfectione quae est intellectus; secundo, de perfectione quae est voluntas, cap. LXXII.

* Cf. Comment. c. xxxvii, init.

Circa primum duo facit: primo, agit de cognitione divina ex parte intelligentis; secundo, ex parte obiecti cogniti, cap. XLVII. – Circa primum duo facit: primo, agit de ipsa cognitione secundum se; secundo, de ipsa ex parte medii cognoscendi *. – Circa primum duo facit: primo, ostendit quod Deus est intelligens; secundo, quod est suum intelligere, capite sequenti.

* Cap. xlvi.

I. Probat ergo primo, quod *Deus est intelligens.* Et arguit *primo* *, supposito quod oporteat devenire ad unum primum movens seipsum, ut Aristoteles deducit *.

* Cf. n. x, init.

* Cf. supra, cap. xiii, *Quia vero.*

Deus est primum appetibile, ut primum intellectum a primo movente seipsum. Ergo est intelligens. – Probatur consequentia. Quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur: cum enim ipsum sit intellectum, oportet ut intelligibile sit intelligens *. – Antecedens quoque probatur sic. Movens seipsum, scilicet motu locali, movet se per appetitum et apprehensionem: quia huiusmodi sola habent in seipsis moveri et non moveri. Ergo pars movens est appetens et apprehendens. Sed appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem movens non motum. Ergo primum movens omnino non motum, qui est Deus, comparatur ad partem moventem sicut appetibile. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: quia ille non est boni simpliciter, sed huius particularis boni ad hic et nunc determinati; primum autem movens oportet esse bonum simpliciter, cum bonum et appetibile simpliciter sit prius bono ut hic et nunc. Ergo primum movens est primum appetibile et intellectum.

* Cf. n. ix.

II. Circa illam propositionem, *Ea quae seipsa movent, habent in seipsis moveri et non moveri*, quae est Aristotelis, VIII *Phys.* *, et quam intendit hic Sanctus Thomas, notandum ex doctrina eius *Verit.*, q. XXIV, a. 2, quod potentia motiva in brutis dupliciter potest considerari: uno modo, secundum se et absolute; alio modo, in ordine

* Cap. iv, 3; s. Th. l. 7.

ad iudicium quo applicatur potentia motiva ad motum. Similiter actio ipsius bruti potest et secundum se considerari; et in ordine ad iudicium a quo provenit. Si primo modo consideretur potentia motiva et actio bruti, sic non magis determinantur ad unum quam ad alterum. In quo a rebus naturalibus differunt, quae habent formas ad unum determinatas, et idem semper agentes secundum se. Et ad hunc sensum intelligit Philosophus, et Sanctus Thomas, omnia quae seipsa movent habere in seipsis moveri et non moveri. – Si autem secundo modo considerentur, sic sunt determinata ad unum: quia et semper iudicium sequuntur, et ipsum iudicium est ipsis a natura determinatum; sicut ovis videns lupum naturaliter iudicat esse fugiendum. Et sic non est in ipsis moveri et non moveri: sed hoc tantum habentis rationem est, cui non est iudicium a natura determinatum.

III. Circa istam propositionem, *Appetens et apprehendens est movens motum, appetibile autem est movens non motum*, adverte quod quidam * Thomistarum tenent hanc propositionem, quae est Aristotelis, III *de Anima* *, intelligi de movente per modum causae efficientis; volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis, formalis, et rationis agendi, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium, separatae tamen secundum rem ab ipso appetitu; non autem solum per modum causae finalis.

* Cf. fin. huius numeri, *Alii tenent*.
* Cap. x, 7; s. Th. l. 15.

Probant autem hoc *primo* *, quia aliter Aristoteles aequivocasset de movente, III *de Anima* et XII *Metaph.* *, ordinem moventium reducens ad unum moventem non motum, scilicet appetibile. Nam, cum intenderet reducere ad unum movens effective, si appetibile esset movens tantum per modum finis, fieret transitus a fine ad efficientem.

* Cf. n. vii.
* S. Th. l. 7; Did. XI, vii.

Secundo, quia Averroes, XII *Metaph.*, comment. 36, inquit quod appetibile movet appetitum in duplici genere causae: scilicet effective, secundum quod est apprehensum; et finaliter, secundum quod est extra animam.

Tertio. Cum in appetitione duo sint, exercitium scilicet eius et specificatio, oportet ipsius specificationis, sicut et exercitii, dare aliquam causam effectivam. Haec autem non potest esse sola voluntas: quia sic omnes eius actus essent eiusdem speciei, sicut omnes actiones a calore. Ergo erit ipsum obiectum, quod est appetibile.

Quarto, quia tunc voluntas non esset potentia passiva: cuius oppositum tenet Sanctus Thomas Prima Parte, q. lxxx, a. 2. De ratione enim potentiae passivae est ut a suo obiecto effective moveatur: ut patet *Verit.*, q. xvi, 1, ad 13.

Quinto. Subsistentia adiuncta alicui causae non variat causalitatem illius de uno genere causandi in aliud. Sed Verbum subsistens causat per modum efficientis ipsum Amorem, ut vult Sanctus Thomas *: immo et fides. Ergo et verbum cordis nostri non subsistens. Sed verbum cordis nihil aliud est quam obiectum apprehensum. Ergo etc.

* Cf. I Part., xxvii, 3, ad 3; et Caiet. ibid., n. x.

Sexto. Si hoc non esset, sed diceremus appetitum seipsum movere ad praesentiam appetibilis, nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio. Dicemus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, et de ligno respectu comburentis, quod non patiuntur, sed quod ad praesentiam illorum seipsa movent.

Alii tenent appetibile nullo modo movere per modum efficientis, aut totalis aut partialis, sed tantum per modum causae finalis: ut tenet Capreolus, II *Sent.*, d. xxiv et xxv.

IV. Licet autem utraque opinio sustentari possit, habeatque utraque doctissimos defensores; et utraque videatur ex verbis Sancti Thomae haberi, – prima ex eo quod ponit appetitum esse potentiam passivam *: secunda vero ex eo quod in Prima Parte, q. lxxxii *, et Prima Secundae, q. ix **, et *Verit.*, q. xxii *, et ubique, tenere videtur quod appetibile et intellectum movet per modum finis; ponitque inter intellectum et voluntatem diversum modum motionis, volens intellectum movere voluntatem dumtaxat per modum finis, dum illi appetibile proponit, voluntatem autem movere intellectum per modum efficientis: – videtur tamen mihi media via incedendum esse.

* Cf. n. praec., *Quarto*.
* Art. 4.
** Art. 1.
* Art. 12.

Nam appetibile, sive finis, dupliciter comparari potest ad voluntatem: uno modo, respectu illius actus quo vult finem; alio modo, respectu illius actus quo vult ea quae ordinantur ad finem. Dico igitur duo:

Primum est quod, si finis comparetur ad voluntatem respectu illius actus quo vult finem, non movet voluntatem effective proprie, tanquam videlicet forma quae sit principium elicitivum volitionis: sed movet tantum formaliter, per modum formae specificantis operationem extra potentiam operantem existentis.

Alterum est quod, si finis comparetur ad voluntatem respectu volitionis eorum quae sunt ad finem, finis movet voluntatem per modum efficientis, tanquam ratio agendi *. * Cf. n. vi.

V. Ad evidentiam primi dicti, sciendum primo quod, licet hoc quod dicimus *movere* proprie apud nos significet actum et causalitatem efficientis, quia illa manifestior est causalitatibus aliarum causarum; extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis et formae. Unde dicitur finis metaphorice movere et per similitudinem, quia, sicut agens effectum ad sui similitudinem trahit, ita appetibile ad se trahit voluntatem: licet in efficiente illud sit per impressionem alicuius formae aut motus; in appetibili autem et fine non sit per impressionem alicuius in voluntate, sed tantum per determinationem et specificationem actus ipsius voluntatis, dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile, ex eo quod est apprehensum, quod non ad aliud. Unde nihil est aliud voluntatem a fine moveri, quantum ad ipsius finis volitionem, quam ipsam inclinari in finem ex apprehensione ipsius finis. Ex quo etiam sequitur quod metaphorice, secundum hanc considerationem, ipsa potentia voluntatis dicitur passiva, et ipsum appetibile dicitur activum, metaphorice: ut illa dicatur passiva, quia est indifferens ad hoc vel illud obiectum, et ab illo potest aliquo modo trahi; et illud activum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificativum.

2. Sciendum secundo quod, cum finis et appetibile sit voluntati ratio movendi, quia est illud cuius amore, sive propter quod voluntas agit et movet; rationem autem agendi oporteat esse in agente: necesse est, ut dicitur *Verit.*, ubi supra *, quod appetibile sit in appetente, non * Cf. n. iv.
quidem secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale; ita quod esse intentionale sit conditio finis ut est movendi ratio, et ut est formale specificativum actus voluntatis. Propter quod dicitur quod finis movet agentem *secundum quod est in intentione:* quia videlicet esse intentionale eius est conditio ipsius requisita ad hoc ut moveat, tam formaliter quam sicut ratio agendi; sicut ad hoc ut calor sit igni ratio calefaciendi, et ad hoc ut ipsum faciat formaliter calidum, oportet ut sit in igne.

Sed tamen cavendum ne existimetur per hoc oportere voluntatem ipsam suum obiectum cognoscere ad hoc ut in illud inclinetur; et praesertim quia saepenumero dicit Sanctus Thomas intellectum movere voluntatem *inquantum sibi suum obiectum proponit* *. Hoc enim verum non * Cf. I^{am}-II^{ae}, ix, 1; *de Ver.*, xxii, 12.
est: cum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiva. Sed, cum voluntas in eadem essentia animae cum intellectu radicetur; et voluntas ipsa non sit proprie volens et appetens, sed *homo* per voluntatem in appetibile inclinetur: oportet quidem ut ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc ut eius operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate. Idcirco intellectum proponere obiectum voluntati, et praesentare, non est illi cognoscendum obiicere: sed illud in tali conditione ponere ut in eo qui habet tale appetibile secundum illud esse intentionale, sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis, appetenti per tale esse intentionale repraesentatum.

3. Sciendum tertio, quod species actus specificati non distinguitur realiter a substantia et natura ipsius actus, sed tantum secundum rationem: non enim entitas calefactionis distinguitur a specie calefactionis, sed una et eadem res est actio ipsa et calefactio. Propter hoc non oportet quaerere particularem causam efficientem specificationis distinctam a causa efficiente substantiae et entitatis: alioquin, sicut substantiae attribuitur causa efficiens simpliciter ipsius productiva tanquam id quod agit, non tantum tanquam ratio producendi, ita et specificationis oporteret aliam

causam, non tantum quae esset ratio agendi, sed quae esset agens, ponere. Id ergo quod est causa substantiae actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effective: sed causa formalis, a qua est species, est id quod est ratio ut sit talis actus. Sicut causa motus sursum, et quantum ad substantiam et quantum ad speciem motus, per modum efficientis est movens ipsum, qui non causat motum indeterminatum, sed specificatum: causa autem formalis, a qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus, ita quod movens ideo causat motum sic specificatum, quia movet mobile ad locum sursum. Similiter ergo motus appetitus circa finem non oportet quaerere, quantum ad eius specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati: ratio autem formalis, a qua formaliter habet ipse actus ut sit talis actus et ipse appetitus ut actum sic specificatum producat, est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo in volitione finis appetibile movet appetitum quantum ad specificationem actus, quia est ratio et forma unde formaliter habet quod actus eius sit talis: non autem effective concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem.

Ad hunc ergo sensum intendit Sanctus Thomas *appetibile movere voluntatem per modum finis,* quantum ad ipsius appetibilis et finis volitionem: quia videlicet est forma a qua talis volitio specificatur.

* Num. IV, *Alterum.*

VI. Ad evidentiam vero secundi dicti *, considerandum est quod voluntas non tantum est proprii actus causa, sed etiam motus extrinseci per quem finis acquiritur. Sed in tali causalitate ipsa voluntas se habet sicut agens, finis autem se habet sicut ratio agendi: sicut in calefactione substantia ignis se habet ut calefaciens, calor autem sicut ratio calefaciendi. Et quia voluntas nihil extrinsece causat nisi mediante actu volendi, ideo, dum causat motum ordinatum ad finis assecutionem, causat etiam in se volitionem ipsius motus, qua mediante causat motum. Ideo, sicut finis est voluntati ratio causandi motum, inquantum non causat motum nisi propter finis assecutionem; ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius motus qui ordinatur ad finem: ideo enim vult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquirendum. Unde finis ut volitus concurrit active, tanquam ratio agendi, ad volitionem eius quod est ad finem: nam voluntas, ut actuata volitione finis, elicit volitionem eius quod est ad finem.

* *De Verit.*, XXII, 12; cf. supra n. IV.

Et sic quod in loco allegato * inquit Sanctus Thomas, *finem* scilicet *movere tanquam rationem movendi,* intelligitur respectu motus extrinseci et volitionis ipsius motus ad finem ordinati, non autem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc est movere per modum finis respectu eorum quae sunt ad finem.

Sic ergo conceditur quod aliquo modo finis movet voluntatem formaliter tantum, aliquo vero modo effective.

* Num. III.

VII. Ad rationes autem primae opinionis *, inquantum videntur esse contra primum dictum, respondetur. *Ad primam* enim dicitur quod Aristoteles non aequivocavit de movente, sed artificiose, ex eo quod ostendit oportere primum movens esse omnino immobile, ostendit quod etiam movet per modum finis, tanquam scilicet ratio movendi et agendi: quia, cum omne movens quod non est finis, moveat propter finem alium a se, et sic moveatur ab alio motione finis ad ea quae sunt ad finem, oportet ut illud quod omnino immobile est absolute moveat etiam per modum appetibilis et finis; hoc enim solum movens est omnino immobile, quia ab alio non movetur ut sic. Unde non intendit Aristoteles, ut ratio supponit, ostendere primum motorem esse immobilem quia movet sicut appetibile: sed e contrario, quia est omnino immobilis, ostendit quod movet per modum appetibilis, cum appetibili in ordine motionis voluntariae conveniat ut sit movens immobile; nam, si moveret tantum per modum efficientis et non per modum finis, non esset immobile omnino, eo quod finis moveat efficientem ad operandum propter ipsum finem, tanquam scilicet id cuius gratia movet et agit.

Similiter in III *de Anima* non committit aequivocationem. Quia, cum vellet ostendere animalia motu locali moveri per appetitum, consideravit in ordine illo rationem moventis et moti absolute, non autem rationem moventis tantum effective aut tantum finaliter. Sic enim, cum finis sit causa causarum, appetibile, quod movet in ratione finis, habet rationem moventis immobilis; appetitus autem habet rationem moventis et moti, eo quod moveat quidem effective, sed moveatur motione finis.

Dicitur ulterius quod ratio concludit, si aliquid concludit, quod finis aliquo modo effective movet voluntatem quantum ad volitionem eorum quae sunt ad finem: non autem quantum ad ipsam finis volitionem.

Ad secundam dicitur primo, quod Commentator proprie loquitur de fine per comparationem ad motum qui ad finis acquisitionem ordinatur, ut ex eius processu apparet. Sic enim finis, secundum quod est extra, causat motum per modum finis, in quantum motus fit propter ipsum acquirendum secundum esse quod habet extra animam: licet esse quod habet in anima sit conditio eius ut sic movet. Secundum vero quod habet esse in anima, causat motum per modum efficientis, inquantum voluntas volens finem effective causat et volitionem motus ad finem et ipsum motum.

Dicitur secundo, quod per comparationem ad finis desiderium, intelligitur improprie dictum Commentatoris, et extenso vocabulo. Dicitur enim finis in anima, puta balneum, efficere sui desiderium formaliter, quod est efficere improprie, sicut dicimus quod calor facit ignem calidum, non autem proprie effective.

Ad tertiam patet ex dictis *. Nam ostensum est quod non oportet aliam esse causam effectivam specificationis actus praeter ipsam voluntatem, quae actum specificatum elicit. * Num. praec., 3.

Cum autem probatur quia tunc omnes actus essent eiusdem speciei, negatur consequentia. Non sufficit enim ad hoc ut actus sint eiusdem speciei, quod ab eadem causa effectiva specificati producantur, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans: sicut motus sursum et deorsum ab eodem motore producti specificati, non obstante quod ab eodem motore producuntur, specifice distinguuntur, quia diversos habent terminos, a quibus formaliter specificantur. Modo, non omnium actuum voluntatis est eadem forma. Ideo non omnes sunt eiusdem speciei. Unde ipsa voluntas effective specificat actus suos, quia ipsos suis formis adaptat et commensurat, scilicet appetibilibus diversis: sicut et dans formam a qua res specificatur, dicitur effective specificare. Ipsum autem appetibile specificat per modum formae extrinsecae.

Ad quartam dicitur primo, quod voluntas non est potentia passiva respectu volitionis finis, si accipiatur passivum ut respondet vere activo et efficienti, ut dicatur potentia passiva in quam natum est obiectum aliquem actum aut formam producere. Si autem communius accipiatur pro omni indeterminato quod natum est ab alio quomodocumque determinari et reduci in actum, sic est potentia passiva: sicut si diceremus quod ignis est potentia passiva respectu caloris ipsum informantis. Et sic intelligit Sanctus Thomas. Unde *Verit.*, ubi supra *, ad 3, seipsum sic explanat, dicens quod ex eo quod voluntas est potentia passiva, et per consequens habet moveri ab obiecto, nihil aliud concluditur nisi quod *intellectus movet voluntatem per modum finis, quia bonum apprehensum isto modo movet.* * Cf. n. IV.

Dicitur secundo, quod est proprie passiva respectu volitionis eorum quae sunt ad finem. Et sic conceditur quod effective movetur ab appetibili tanquam a ratione agendi, modo superius * explicato. * Num. VI.

Ad quintam dicitur quod de ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis, sed tantum per modum formae specificantis. Et cum dicitur quod in divinis Verbum producit Amorem per modum efficientis, dicitur quod hoc non convenit sibi ut est verbum, sed ut est Verbum divinum.

Cum autem instatur, quia subsistentia non variat genus causalitatis: dicitur quod hoc est falsum de subsistentia divina. Dicitur tamen quod hoc non est naturaliter notum, scilicet quod Verbum divinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantum fide tenetur. Et si argueretur ex

ratione verbi inventi in intellectu nostro, aut absolute ex verbi ratione, quod ipsum Verbum divinum habeat effective producere Amorem, non esset ratio efficax, sed adaptatio quaedam ad id quod iam fide tenemus: non enim trinitas Personarum demonstrative probari potest. Unde nihil illa ratio apud philosophum concluderet, utpote procedens ex falsis secundum ipsum.

Ad sextam dicimus quod non est similis ratio de appetitu et de aliis: quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, non autem intellectus aut lapis. Unde, posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundum inclinationem ipsius: non autem praesente obiecto aut activo in aliis rebus, ipsum quod dicimus pati, seipsum movet.

VIII. Sed contra praedictam determinationem dubium relinquitur ex verbis Sancti Thomae Prima, q. xiv, a. 5 ad 3, et I *Contra*, c. xlviii, et in aliis locis. Vult enim quod *omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis.* Ex iis autem arguitur sic. Operatio specificatur per formam quae est principium operationis. Sed per appetibile, per te, specificatur actus voluntatis. Ergo appetibile est forma quae est principium volitionis. Ergo appetibile movet voluntatem per modum efficientis formalis.
* Num. iv. Cuius oppositum dictum est superius *.

Respondetur quod utique omnis operatio per formam quae est operationis principium specificatur: sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium. In agentibus enim naturalibus forma est principium per modum elicientis operationem. In agentibus autem per cognitionem et ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis quae est volitio finis, non ut eliciens operationem, unde non est in voluntate, quae est immediatum principium elicitivum volitionis, sed in eius intellectu, ut forma ante volitionem in supposito volente existens, ex qua existente in ipsius intellectu ad volitionem egreditur. Unde dicitur finis cognitus esse volitionis principium, prout omnis forma quae in agente ante operationem praeexistit secundum naturam, et qua posita ipsum operans ad actionem procedit, operationis principium dici potest; licet ipsam operationem non formaliter eliciat, sed tantum specificet.

* Num. i. IX. Circa probationem consequentiae * dubium non parvum occurrit. Non enim valet ista consequentia: *Appetens Deum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur, Ergo ipsum intelligibile est intelligens.* Quia sic eadem ratione lapis et lignum et aliae res materiales essent intelligentes: cum homo sit intelligens actu eo quod ipsis tanquam intelligibilibus per eorum species uniatur.

Quia Sanctus Thomas rationem hanc ex XII *Metaph.*,
* S. Th. l. 8; Did. XI, vii, 6. text. 39 *, sumpsit, illinc dubii solutio quaerenda est. Ad huius igitur evidentiam considerandum quod, cum primum appetibile et primum intelligibile in ordine intelligibilium substantiarum collocentur, non autem in ordine sensibilium, eo quod sit universale bonum, et per consequens sit immaterialis substantia; necesse est quod per unionem ad ipsum substantia quae ipsum appetit et desiderat sit actu intelligens: fit enim aliquid actu intelligens per hoc quod unitur intelligibili. Unde, sicut ponebat Plato intellectum nostrum fieri intelligentem actu ex contactu et participatione specierum separatarum, ita et intellectus primi mobilis, secundum Aristotelem, fit actu intelligens ex contactu quodam ad primam substantiam intelligibilem. Et quia *propter quod unumquodque, et illud magis,* ideo sequitur ipsum intelligibile multo magis intellectivum esse: cum esse intellectivum quandam perfectionem dicat. – Non est autem simile de rebus materialibus. Quia ipsae non sunt actu in seipsis intelligibiles: immo per intellectum agentem intelligibiles actu fiunt. Ideo ex contactu ad ipsas res non fit intellectus actu intelligens, sed ex receptione specierum lumine intellectus agentis illustratarum. Nec tamen oportet illas species esse intellectivas: quia non sunt substantiae, sed accidentia.

Dicitur ergo quod illa ratio apud Aristotelem et Sanctum Thomam bona est: negaturque eadem ratione res materiales oportere esse intelligentes. Et cum probatur quia homo per ipsas est actu intelligens, negatur, quantum ad earum esse naturale: non sunt enim intelligibiles actu, sed potentia. Unde fundamentum rationis est: Illa substantia, actu secundum se intelligibilis, ex unione ad quam appetens ipsam fit intelligens actu, est intellectiva: cum non debeat esse minoris perfectionis quam ea substantia quae per ipsam perficitur. Sed primum appetibile est huiusmodi. Ergo.

Adverte autem quod non accipitur unio hoc loco ad ipsam substantiam intelligibilem per similitudinem quae sit accidens, sed per aliqualem substantiae participationem ab intellectu.

X. *Secundo* *. Primum movens immobile est universale * Cf. n. i, init.
principium motus. Ergo forma per quam movet est universalis, et universale bonum. Ergo Deus est intellectivus. – Probatur prima consequentia. Quia, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, oportet quod universale movens moveat per universalem formam. – Secunda etiam probatur. Quia forma per modum universalem non est nisi in intellectu.

Adverte fundamentum istius rationis esse quod, quia ordo effectuum correspondet ordini causarum, ut dicitur
II *Phys.* * et V *Metaph.* **, ideo oportet ut forma quam * Cap. iii, 12; s. Th. l. 6.
primo et principaliter intendit agens et movens universale, ** S. Th l. 3; Did. IV, ii, 11, 12.
sit universalis: idest, ut ratio formalis effectus ipsius causae inquantum est eius effectus, sit ratio universalis. Et cum non possit forma habere esse universale nisi in intellectu, ideo oportet ut ipsum universale agens sit intellectivum.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Quia ad hoc ut agens intendat formam universalem, non oportet ut ipsa habeat esse universale in agente, sed sufficit quod effectus sibi sub ipsa ratione universali respondeat: sicut caelum est agens universale, et tamen non habet in se formam secundum esse universale. Sic, licet Deus sit universale agens et intendat universale bonum, non tamen oportet ut habeat in se formam universalem. Et sic non oportet ut, propter universalitatem formae, habeat intellectum.

Ad huius intelligentiam considerandum quod, cum oporteat, ut in praecedenti ratione de mente Sancti Thomae
adduximus *, rationem agendi aliquo modo in agente esse, * Num. v, 2.
necesse est ut agens intendens formam universalem in se aliquo modo formam universalem habeat. Sed, sicut duplex est agens universale, scilicet secundum praedicationem, sicut dicimus quod animal generat animal, et secundum perfectionem, sicut caelum; ita formam universalem dupliciter esse oportet in causa universali. In causa enim universali secundum praedicationem, sufficit ut sit forma universalis actu quidem habens esse particulare, potentia autem et fundamentaliter habens esse universale: quia et in effectu habet esse particulare, et non intenditur ipsum universale nisi per accidens, sive secundario, ab agente particulari, inquantum videlicet in ipso particulari salvatur ratio universalis; sicut et ipsum particulare est agens primo et per se, universale autem secundario, inquantum in particulari habet esse. Sed in causa universali secundum perfectionem, quia ipsa primo et per se intendit universale, et secundario particularia, ut ex ipsis bonum universale resultat; ideo oportet ut in ipso forma per quam agit habeat esse universale; et per consequens ipsa causa sit intellectiva, cum in solo intellectu forma habeat esse universale.

Quod autem instatur de coelo: – dicitur quod coelum, si non sit animatum, est agens instrumentale intelligentiae moventis, non autem particulare agens de quo hic loquimur, ut dicitur in tertio libro, cap. xxiv. Et ideo non oportet esse in ipso formam secundum esse universale, sed tantum in intelligentia movente. – Si autem ponatur animatum, sic est principale agens, et habet in se formam secundum esse universale per intellectum.

XI. *Tertio.* Agentia quae per intellectum movent, comparantur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. Ergo Deus est intelligens. – Antecedens patet. Quia omnia moventia quae sunt in mundo, comparantur ad Deum illo modo: eo quod sit primum movens. – Consequentia vero probatur. Quia in nullo ordine moventium invenitur quod

movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet sine intellectu, sed bene e converso.

* Cf. n. xv, init.

XII. *Quarto* *. Deus est omnino immaterialis. Ergo est intellectivus. – Probatur consequentia. Quia res fiunt intellectae in actu ex hoc quod abstrahuntur a materia. Unde etiam intellectus est universalium, non autem particularium, quia universalia abstrahunt a materia, quae est individuationis principium. Sed formae intellectae in actu fiunt unum cum intellectu intelligente. Ergo, si ex hoc formae sunt intellectae actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia.

XIII. Pro declaratione istius propositionis, *Formae intellectae in actu fiunt unum cum intelligente in actu*, adverte, secundum Sanctum Thomam I *Sent.*, d. xxxv, a. 1, ad 3, quod non sic dicitur formam intellectam in actu fieri unum cum intellectu in actu quasi fiat substantia, vel pars substantiae, intellectus possibilis: sed quia fit forma intellectus, et ex horum coniunctione fit hoc unum quod est intellectus in actu; sicut ex anima et corpore fit unum quod est homo, habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantum quantum ad hoc quod est ex ipsis fieri unum ad operationem: licet ex anima et corpore fortassis fiat unum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellectu et intelligibili, sicut nec ex substantia ignis et calore.

2. Verum istud magis dubitationem affert: quomodo non solum ex intellectu et intelligibili fit unum operans et intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile; secundum quod dicitur III *de Anima* *, *intellectum possibilem esse quo est omnia fieri*.

* Cap. v, 1; s. Th. l. 10.

Ad huius autem evidentiam considerandum quod per *rem intellectam in actu* duo possumus intelligere: scilicet aut ipsam speciem intelligibilem, quae dicitur intellecta in actu, non quia sit id quod primo et directe intelligitur, sed quia est id quo res repraesentata per ipsam intelligitur; aut ipsam rem quae primo per ipsam speciem repraesentatur.

Primo modo, non proprie dicitur, neque est ad mentem Aristotelis, quod intellectus in actu sit intellectum in actu: sed bene verum est quod fit unum cum illo, inquantum ex ipsis unitis fit hoc unum quod est intellectus in actu. Et sic aliquo modo sunt unum: sicut totum est aliquo modo unum cum sua parte, inquantum pars non est omnino extrinseca a toto.

Secundo vero modo, verum est illa esse idem, et unum fieri reliquum. Pro cuius notitia sciendum est quod forma quae recipitur in intellectu, est forma eadem quae est extra intellectum secundum rationem, sed aliud et aliud esse habet: nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectu autem habet esse intelligibile; ut patet a Sancto Thoma *Quolibet* viii, a. 4. Et ipsa natura, ut existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, ut est de mente Sancti Thomae *Verit.*, q. ii, a. 2: propter quod dicitur quod talis natura, puta lapis, *perficit intellectum*. Quia autem unumquodque est id quod est per suam formam et suam naturam, ideo sequitur quod intellectus in actu, qui est intellectus in actu ut habet formam et naturam rei intellectae, sit ipsa res intellecta: intelligens enim lapidem est lapis, sicut et habens in se formam lapidis est lapis. Sed tamen, quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid ut absolute dicatur lapis, sed esse intelligibile, intellectus in actu respectu lapidis non dicitur absolute lapis, sed est lapis *intelligibiliter*. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicuius intellecti dicitur ipsum intellectum: quia videlicet habet formam eius per quam est tale.

Eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu: quia videlicet est intellectum in actu per eandem formam per quam ipse intellectus in actu est intellectus in actu; nam per speciem intelligibilem existentem in intellectu, per quam intellectus dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu.

Propter hoc dixit Commentator, III *de Anima*, comment. 5 *, quod ex intellectu et intelligibili magis fit unum quam ex materia et forma. Et rationem assignat: quia non fit aliud ab eis, sicut est in compositis ex materia et forma. Quod explanans XII *Metaph.*, comm. 39, ait quod intellectum, cum intelligitur, fit idem cum intellectu; et quod intellectus est illud quod intelligitur; et propter hoc dicitur quod intellectus est res intellecta, quod, cum materia non fiat forma sed ex eis fiat aliquod tertium, patet magis fieri unum ex intellectu et intelligibili quam ex materia et forma.

* Ed. Ven. 1562, p. 148.

Quod dictum est de intellectu, dicendum est etiam de sensu. Quia etiam forma existens in sensu, per quam fit sensus in actu, et forma rei sensatae est una, distincta tantum secundum diversos modos essendi. Unde, sicut Philosophus de intellectu ait quod intellectus in actu est intellectum in actu et e converso, ita de sensu, in II *de Anima* *, ait quod sensus in actu est sensibile in actu, et sensibile in actu est sensus in actu. * Cap. ii, 4, 7.

XIV. Circa illam consequentiam, *Formae intellectae in actu fiunt unum cum intelligente in actu. Ergo, si ex hoc formae sunt intellectae in actu quod sunt abstractae a materia, oportet rem aliquam esse intelligentem ex hoc quod est abstracta a materia,* dubitatur. Videtur quidem sequi oportere intellectum esse immaterialem, ex eo quod, ad hoc ut aliquid sit actu intellectum, oportet ut sit a materia abstractum: non tamen quod ex immaterialitate habeat ut sit intelligens, quasi omne quod caret materia sit intelligens.

Ad huius evidentiam intelligendum est quod iste processus Sancti Thomae *a signo* est, ut ipsemet dicit: quod enim oporteat, si aliquid debeat uniri intellectui et facere unum cum ipso, ut a materia abstrahatur, signum est ex hoc aliquem esse intelligentem quod materia caret. Hoc autem sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia, per hoc quod fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quendam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur, in quo ordine includuntur et intelligentia et intelligibilia; et intelligens fit ipsum intelligibile, sicut habens quidditatem est aliquo modo ipsa quidditas; et intelligibile fit ipsum intelligens, sicut quidditas est aliquo modo ipsum habens quidditatem. Quod autem unum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem ex qua habet aliquid adaequate ut sit in illo ordine. Et si trahitur ad hoc ut sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet ut elevetur ad modum illius a quo illud habet quod sit tale: ut, si aliquid debeat elevari ut fiat homo, necesse est ut fiat animal rationale, ex quo homo habet quod sit homo; ita quod ex eadem causa praecise unum fit aliud, ex qua illud est ipsum. Si ergo ex abstractione a materia aliquid trahitur ad ordinem intelligibilium, ut scilicet sit intellectum in actu, et ex hoc fit unum cum intelligente, ut intelligens sit etiam ipsum intelligibile, necesse est ut ista sit conditio adaequata ordinis intelligibilium et intelligentis, scilicet abstractio a materia: alioquin non ex hoc praecise traheretur ad ordinem intelligibilium et fieret idem cum intelligente, quod a materia separatur. Ex hoc sequitur quod omne quod secundum se est actu intelligibile, sit etiam intellectivum: quia abstractio a materia est ratio utriusque, scilicet et quod sit aliquid actu intelligibile, et quod sit intelligens, – nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni. Hoc dico propter accidentia spiritualia, quae sunt quidem actu intelligibilia propter separationem a materia, non sunt tamen intellectiva, quia esse intellectivum non est natum nisi substantiis convenire. Ideo, cum dicitur quod immaterialitas est ratio quod aliquid sit naturae intellectivae, intelligitur *in substantiis subsistentibus:* quia operari tantum subsistentis est.

Patet igitur consequentiam Sancti Thomae optimam esse et subtilem. Et ex eo quod intellectum in actu fit unum cum intelligente, sequitur a signo, si sit tale in actu per abstractionem a materia, non solum quod intelligens sit immateriale, sed etiam quod ex hoc intelligens est quod materia caret.

XV. *Quinto* *. Potissima perfectionum est ut aliquid sit intellectivum: cum per hoc sit quodammodo omnia, omnium perfectiones in se habens. Ergo Deus est intellectivus. – Patet consequentia. Quia Deo nulla perfectio deest eorum quae compositionem in Deo non ponunt. * Cf. n. xii, init.

* Art. 1.
** Art. 2.

Adverte hic, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. xiv *, et *Verit.*, q. ii **, quod, cum unaquaeque res sit ad gradum suae naturae et perfectionis determinata, hoc habent proprium cognoscentia ut et aliarum rerum naturas et perfectiones habere possint, dum ad cognoscendum aliarum rerum similitudinibus informantur. Et sic intellectus, qui omnium est cognoscitivus, omnium est receptivus et est quodammodo omnia, dum omnium similitudinibus informatur: ita quod, si sit potentialis intellectus, antequam informetur similitudinibus rerum, est illae res in potentia; quando autem est actu informatus, dicitur illae res in actu.

Considerandum tamen quod, licet etiam non cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, hoc tamen differenter est a naturis cognoscentibus. Nam illa non recipiunt essentias substantiales aliarum rerum, sed tantum accidentia. Similiter accipiunt accidentia secundum aliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis ut existens perfectio alterius, sed tantum ut propria perfectio. In cognoscente autem, praesertim intellectivo, natae sunt esse non tantum accidentium essentiae, sed etiam substantiarum. Similiter non recipiuntur in eo secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale. Non recipiuntur quoque ut perfectiones tantum intellectus existentes, sed ut existentes perfectiones rerum extrinsecarum: sicut natura et perfectio lapidis, ut existens lapidis perfectio, in intellectu recipitur; est enim similitudo lapidis in anima ipsa lapidis natura quae est extra animam, sed in esse intelligibili. Et hoc est proprium cognoscentis, ut perfectionem alterius, existentem alterius perfectionem, in seipso immaterialiter recipiat.

2. Ex iis patet solutio cuiusdam instantiae quae posset fieri contra hanc propositionem, quam ponit Sanctus Thomas explicite Prima Parte, q. xiv, a. 1, hic vero ponitur implicite, scilicet: *Sola cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se.* Si enim loquamur quantum ad esse naturale rerum, constat quod etiam non cognoscentia rerum aliarum formas suscipiunt: nam aqua recipit caliditatem, et paries albedinem. Si vero loquamur quantum ad esse intentionale, constat quod in aere recipitur species albi et nigri, et soni ac aliorum sensibilium.

Sed patet ex dictis quod instantia nulla est. Tum quia propositio Sancti Thomae intelligitur de formis et naturis subsistentibus, non autem de formis accidentalibus. Manifestum est autem quod substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiva. – Tum quia, licet in aere recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aere ut perfectio existens albi, sed tantum ut perfectio aliquo modo aeris. In sensu autem et intellectu, ut dictum est, recipitur intentionaliter natura rei cognitae ut est ipsius rei cognitae perfectio: ex quo habet cognoscens ut ipsam rem cognoscat.

Potest etiam dici quod naturae cognoscitivae proprium est recipere formas aliarum rerum gratia sui ipsius, idest, propter propriam perfectionem, scilicet ut sua propria operatio sit perfecta. Hoc autem non convenit aeri. Nam in aere recipitur species colorati ut ipsam deferat ad sensum: non autem ut propria aeris operatio per talem speciem accipiat complementum.

XVI. *Sexto.* Deus omnibus rebus naturalibus praestituit et determinat finem. Ergo est intellectivus. – Probatur consequentia. Quia non posset praestituere finem nisi intelligeret. – Antecedens vero probatur. Naturalia tendunt in fines determinatos: cum non a casu proveniant utilitates naturae, sed semper aut pro maiori parte. Ergo aut praestituunt sibi finem: aut ab alio eis determinatur et praestituitur. Sed non praestituunt sibi finem: cum rationem finis non cognoscant. Ergo ab alio eis praestituitur, qui eorum naturae conditor est. Hunc autem dicimus Deum. Ergo etc.

Adverte hic quod praestituere sibi finem est statuere sibi aliquid ad quod propriae operationes dirigantur: sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere. Hoc autem convenire non potest nisi cognoscenti et finem, et quid est finis, et quod aliquid rationem finis habeat: non enim potest aliquid ut finis statui nisi a cognoscente et apprehendente quid sit esse finem, quia scilicet est ultimum ad quod opera diriguntur. Agentia autem naturalia, licet ordinate in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, et multo minus finis rationem et quidditatem. Bruta autem, licet cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen formaliter illud cognoscunt sub ratione finis. Unde et ipsa rationem finis non cognoscunt; et per consequens nec ipsa sibi praestituunt finem. Cum ergo duo requirantur ad hoc ut aliquid sibi statuat et determinet finem, scilicet ut cognoscat finem et rationem finis, cognitio rationis finis est principaliter requisitum. Ideo Sanctus Thomas hoc pro causa hic assignavit, in quo naturalia cum brutis conveniunt, et ex quo illis convenit ut sibi ipsis finem non praestituant.

XVII. *Septimo.* Deus est actus primus subsistens, a quo omnia dependent. Ergo est intelligens. – Probatur consequentia. Formae in rebus existentes sunt imperfectae: quia particulariter, et non secundum communitatem suae rationis. Ergo oportet ut deriventur a formis non particularitatis: cum imperfectum derivetur ab aliquo perfecto. Ergo a formis intellectis: cum non inveniatur forma in sua universalitate nisi in intellectu. Ergo a formis intelligentibus, si sunt subsistentes (sic enim solum possunt esse operantes). Ergo, si Deus est actus a quo omnia dependent, oportet ut sit intelligens.

Advertendum hic quod, ut superius * est ostensum, forma intellecta in actu ideo est actu intellecta quia est a materia separata, et sic non habet limitationem in esse suae naturae. Ideo forma intellecta, ut sic, habet perfectius esse ipsa forma particulariter in re existente, quae ex eo quod in susceptivo esse habet, limitatur quantum ad esse naturae suae conveniens. Quia autem ex eadem causa, ut diximus, provenit quod aliquid sit intellectum et sit intelligens, si subsistat, scilicet ex immaterialitate, ideo bene concludit Sanctus Thomas illam formam habentem esse universale et illimitatum oportere esse intelligentem. * Num. xiv.

Adverte ulterius, cum inquit Sanctus Thomas quod *formae non sunt in rebus particularibus secundum communitatem suae rationis,* quod hoc duplicem sensum habere potest. Unus est quod in rebus particularibus non sunt formae secundum omnia quae ad earum rationem pertinent essentialem. Et hic sensus falsus est, et non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re existens non esset secundum totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis: non enim Sortes essentialiter esset homo si in eo tota hominis quidditas non salvaretur. – Alius sensus est quod ratio illa non est in re secundum esse illimitatum. Et hic sensus verus est, et hic intentus. Licet enim in Sorte sit homo secundum totam suam rationem, illa tamen ratio in ipso non habet communitatem suam et illimitationem, sed tantum secundum quod est in intellectu.

Sed advertendum quod forma quae habet esse illimitatum in intellectu, quae etiam dicitur forma intellecta in actu, aliquando non est subsistens, sed accidens intellectus. Et tunc a tali forma res naturalis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quae est in intellectu nostro: quia operari est rei subsistentis. Aliquando autem est subsistens, sicut forma quae est in intellectu divino: lapis enim immaterialiter in intellectu divino existens non est accidens intellectus divini, sed subsistit et est ipsa divina substantia. Ideo sibi convenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare et limitatum in rebus. Unde non concluditur simpliciter formam habentem esse particulare dependere ab ipsa secundum quod habet esse intellectum, sed cum hac additione, *quod subsistat:* quia tunc illud esse est omnibus modis perfectius, cum sit esse subsistens, illimitatum et infinitum in sua natura, immo in Deo simpliciter infinitum.

Confirmatur ultimo auctoritatibus Scripturae, *Iob* ix et xii, et Psalmi, et *Rom.* xi. – Etiam et ex nominis impositione. Nam hoc vocabulum *theos,* quod apud Graecos *Deum* significat, dicitur a *theasthe,* quod est *considerare* aut *videre.*

CAPITULUM QUADRAGESIMUM QUINTUM

A 11v a, marg inf, sine titulo.

QUOD INTELLIGERE DEI EST SUA ESSENTIA

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia * [Cap. xxiii.]. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse * [Cap. xxi, xxii.].

Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra * [Cap. xxii.] probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo * [Cf. cap. xxiii.]. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est * [Cap. praec.]: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus * [Cap. xxiii.] patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis * [Cf. cap. xxviii]. Unde non erit primum.

Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. Et ita in Deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra * [Cap. xvi.] probatum est.

Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic Deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius * [Cf. cap. xxxvii, xxxviii.].

Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

---

4 actus *casu bis habet* A. 5 aliud A *solus*; aliquid. 9 Intelligere... essentia *om* BCF. 10 et ipse] est ipse P*c*. 15 et intelligere divinum A *solus*; intelligere divinum esse divinum est BF, intelligere divinum est esse divinum et D, intelligere divinum esse est E, intelligere divinum est *ceteri*.

4 in fine] infinitae *b*P*c*. 7 intelligens] est intelligens et YP*d*. 9 in Deo erit potentia] potentia erit (est Z) in Deo αZP*c*. 11 propter DZP; per. 12 aliud] ad aliud α, aliquid aliud ENZP*c*. 13 eius NYZP*c*; ei. a se GWY*b*; ab ipso. 16 est GWY*b*; sit. 17 quod intelligere eius sit *legimus cum traditione*; quod eius sit A; *inter* quod *et* eius *deletur quod videtur fuisse* illud *vel* etiam; *ex sensu patet aut* intelligere *deficere aut* eius *abundare*. simplex] simpliciter P*d*. 20 est *hic* ENZ*b*; *om* α, *post* Deus GWYP*c*, *post* intelligens D.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod Deus sit intelligens, ostenditur ulterius quod sit suum intelligere * [Cf. Comment. c. xliv, init.]. Proponit autem conclusionem Sanctus Thomas dicens quod *ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere est sua essentia.*

I. *Et arguit primo sic.* Quicquid est in Deo, est divina essentia. Sed intelligere Dei est in Deo: cum sit actio immanens, non autem transmutans ipsum intelligibile. Ergo est sua essentia. Divina autem essentia et divinum esse est ipse Deus. Ergo etc.

Advertendum, cum inquit Sanctus Thomas quoniam *ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur suum intelligere esse suam essentiam,* quod hoc consequens non sequitur formaliter ex antecedente. Si enim sequeretur formaliter, *Deus est intelligens, Ergo suum intelligere est sua essentia,* tunc in omni intelligente intelligere esset eius essentia. Sed sequitur tantum gratia materiae, ex eo quod quicquid est in Deo est Deus. Unde ly *sequitur* magis dicit concomitantiam quam formalem dependentiam. Sensus enim est quod esse intelligentem in Deo concomitatur identitas actus intelligendi cum intelligente.

II. *Secundo.* Esse divinum est eius essentia. Ergo intelligere divinum est eius intellectus. Ergo est eius essentia. – Prima consequentia probatur. Quia ita comparatur intelligere ad intellectum sicut esse ad essentiam. – Secunda vero: quia intellectus eius est eius essentia; cum nullum accidens sit in Deo.

Notandum quod differentia est inter operationes transeuntes et immanentes, quia transeuntes non sunt perfectiones intrinsecae agentis, sed patientis; immanentes autem sunt perfectiones et actualitates agentis. Et ex hoc sumitur quod intelligere, quae est operatio immanens, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sicut enim esse dicit ultimam actualitatem et perfectionem intrinsecam per quam aliquid completive est in genere entium, ita intelligere est ultima perfectio intellectus intrinseca, per quam completive et actualiter est in genere intelligibilium. Intellectus enim consideratus ut informatus specie intelligibili tantum et non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori quo consideratur ut unita materiae et nondum dans illi esse sed constituens proprium susceptivum esse * [Cf. Comment. c. xxiv, n. iv.]. Ideo, sicut res habens formam in illo priori secundum intellectus considerationem nondum habet ultimam actualitatem et perfectionem entis, ita intellectus in illo priori ante intelligere consideratur ut nondum complete in actu in genere intelligibilium. Per ipsum autem intelligere completur in actu, et amplius, ut sic, in potentia non manet.

III. *Tertio.* Si non esset sic, aliquid esset Dei essentia perfectius et nobilius. Et sic Deus non esset primum et perfectissimum ens. – Probatur consequentia. Quia actus secundus est perfectior actu primo, sicut consideratio quam scientia: scilicet, ubi actus secundus realiter distinguitur a primo. Sed scientia et intellectus Dei est idem quod eius essentia. Ergo ille actus erit perfectior essentia divina.

Quarto. Deus compararetur ad intelligere sicut potentia ad actum: quia intelligere est actus intelligentis. Hoc autem est impossibile, ex supra dictis. Ergo etc.

Quinto. Omnis substantia est propter suam operationem. Ergo, si operatio Dei est aliud a sua substantia, aliquid aliud erit finis eius: intrinsecus scilicet et proximus. Ergo aliquid aliud erit bonitas eius: cum bonum cuiuslibet rei sit finis eius.

IV. Ex istis deducitur corollarie, primo, quod *intelligere Dei sit aeternum et invariabile et in actu tantum existens.* Quia, si est idem quod suum esse, quicquid realiter convenit ipsi esse, convenit et ipsi intelligere.

Secundo, quod *Deus non est in potentia intelligens, aut de novo aliquid incipiens intelligere, aut mutationem vel compositionem in intelligendo habens.* Quia omnia haec conveniunt enti divino in comparatione ad esse suum.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SEXTUM

A 12 r a 39 sine titulo.

QUOD DEUS PER NIHIL ALIUD INTELLIGIT QUAM PER SUAM ESSENTIAM

Ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est *. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra * ostensis repugnat.

* Cap. praec.

* Cap. XIII.

Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. Quod esse non potest, ut supra * ostensum est.

* Cap. XVI.

Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra * ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

* Cap. XXIII.

Adhuc. Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. Aut igitur divinae essentiae: aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. – Nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. Non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. – Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

Praeterea. Intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est *. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. Quod est impossibile *. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

* Cap. praec.

* Cap. XXII.

12 Quod... repugnat *om* Z. 16 sentiens A *solus*; est sentiens. igitur *om* α, autem NZ. 18 intellectus *post* divinus αNZPc. 19 intelligibili *om* GZsE; intelligeret *om* pE. 25 aliquod *hic* GWb; *post* esse.
1 in intellectu] intelligentia α. 3 intelligibilis] praeter essentiam ipsius *addunt* Z *et sine* ipsius G. 11 divino A *solus*; eius P, *om ceteri.* 13 ab aliquo] vel a se vel ab alio Pc. 16 patienti A *solus*; in patientem W, in patiente *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Post determinationem de cognitione divina secundum se, ulterius determinat Sanctus Thomas de ipsa ex parte medii cognoscendi *. Et ponit hanc conclusionem: *Intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligit quam sua essentia.*

* Cf. Comment. c. XLIV, init.

I. *Probatur primo.* Quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliquid aliud divinae essentiae principium et causa. – Probatur consequentia. Quia species est principium formale intellectionis: sicut forma cuiuslibet agentis est principium propriae operationis. Cum ergo operatio intellectualis Dei sit eius essentia, aliquid aliud erit principium essentiae.

Adverte hic quod forma quae est ratio agendi inhaerens immediato principio operationis, et principium specificativum formaliter operationis est, et principium elicitivum eius ac productivum effective: ut principium tamen *quo,* non ut principium *quod.* Propterea, si esset in intellectu divino species ab essentia distincta, suae intellectionis esset aliquod principium effectivum et specificativum, et per consequens ipsius essentiae.

Secundo. Intellectus divinus esset in potentia respectu alicuius. Quia comparatur species ad intellectum sicut actus ad potentiam: cum per ipsam intellectus actuetur et fiat intelligens actu.

Notandum quod per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem ultima actualitate, quia, ut diximus *, per intelligere fit completive actu in genere intelligibilium: sed in actu primo tantum, eo modo quo per formam aliquid fit in actu seclusa operatione.

* Comment. cap. praec., II.

Tertio. In Deo non potest esse accidens. Ergo neque species ab intellectu distincta. – Patet consequentia. Quia species distincta ab essentia intellectus habet esse accidentale.

Adverte quod ab universalitate istius propositionis excludenda est essentia divina, quae intellectui beatorum per modum speciei unitur: illa enim non habet esse accidentale. – Vel dicendum quod loquitur hic Sanctus Thomas de specie quae unitur formaliter intellectui secundum esse: quo modo non unitur essentia divina intellectui beatorum.

Quarto. Illa species erit similitudo aut divinae essentiae, aut alterius rei: quia species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti. Non divinae essentiae: quia tunc non esset intelligibilis per seipsam, sed per ipsam speciem fieret intelligibilis. – Non alicuius alterius: quia imprimeretur ei aut a se, aut ab alio. Non a se: tum quia idem esset agens et patiens; tum quia esset aliquod agens quod non similitudinem sui sed alterius in patiente induceret, et sic non omne agens ageret sibi simile. Nec ab alio: quia tunc esset aliquod agens prius eo. – Ergo etc.

II. Sed occurrunt in hac ratione plura dubia. Primum est, quia non videtur sequi, si in intellectu divino sit similitudo ipsius divinae essentiae, quod ipsa non sit intelligibilis per seipsam. Nam unus angelus, ut inferius ostendetur *, alium per speciem eius intelligit: et tamen quilibet est secundum se intelligibilis, cum sit immaterialis.

* Lib. II, c. xcviii.

Secundum est, quia non videtur inconveniens ex parte intellectus quod idem sit agens et patiens. Nam intellectus agit in seipso actum intelligendi et conceptum.

Tertium est, quia non videtur inconveniens quod aliquid alterius similitudinem producat: sicut intellectus in actu producit conceptum qui est similitudo rei intellectae; et imaginatio in se producit similitudinem montis aurei.

III. Respondetur ad primum quod non ideo facit Sanctus Thomas illam consequentiam quasi nullum actu intelligibile possit absolute per speciem intelligi: sed quia non indiget specie ut a seipso intelligatur. Nam, cum sibi ipsi praesens sit, non est opus specie ipsum intellectui repraesentante in esse intelligibili, si est actu intelligibile. Et si alicuius rei essentia indiget specie ad hoc ut intelligatur a seipsa, signum est quod secundum seipsam intelligibilis non est, neque ponitur in genere intelligibilium tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia: quemadmodum intellectus noster.

Ad secundum dicitur quod etiam apud intellectum non potest idem omnino esse agens et patiens. Intellectus enim simul cum specie qua intelligit, producit actum intelligendi et conceptum. Solus autem illam recipit. Unde non est omnino idem agens et patiens. Si autem intellectus divinus causaret in se species intelligibiles quibus intelligeret, idem omnino esset agens et patiens.

Ad tertium dicitur quod non est inconveniens ut aliquid alterius similitudinem producat quando illud agenti etiam simile fuerit: quia quod est similitudo alicuius, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur. Sed inconveniens est quod agens producat formam quae alterius similitudo tantum sit et non ipsius agentis. Quod eveniret si intellectus divinus, nude consideratus, causaret in seipso similitudinem alicuius intelligibilis.

Quod autem instatur de intellectu et imaginatione: – dicitur quod conceptus ab intellectu productus non tantum est similitudo rei intellectae, sed etiam similitudo intellectus informati specie intelligibili, inquantum intellectus in actu cum re intelligibili similitudinem habet, immo aliqualem identitatem. – Similiter montis aurei similitudo ab imaginatione formata est etiam similitudo imaginationis habentis in se speciem auri et speciem montis.

IV. *Quinto*. Sequeretur quod esset per aliquid aliud a sua essentia. – Probatur consequentia. Quia intelligere Dei est eius essentia.

Adverte quod ista ratio differt a prima. Quia prima arguebat de essentia, quod haberet principium et causam productivam: in hac autem arguitur quod ipsum esse productum esset ab alio, sicut ipsum intelligere, et sic Deus per aliud esset in rerum natura tanquam per causam sui esse. Licet autem esse et essentia in ipso sint idem, quia tamen formaliter ex parte intellectus nostri distinguuntur, ideo ab ipsis diversae rationes sumi possunt.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SEPTIMUM

A 12r b29 sine titulo.

QUOD DEUS INTELLIGIT PERFECTE SEIPSUM

Ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est *. Igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

* Cap. xliv.

Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis *, manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

* Cap. xlv.

Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem

---

16 et GWZ*b*; el a. 18 et] et a αND.

3 est *om* αN. 4 intelligens] intellectus α. 5 sibi ipsi *post* maxime αPc. 9 intellectus *alt. loco*] intelligens P*d*. 12 dictis A *solus*; praedictis. 14 ex dictis manifestum est quod (*ante* ex *legitur* ut, *cuius* t *superscriptum deleri videtur*) A *solus*; ut ex dictis manifestum est, relinquitur quod. *Et hoc legendum erit, si* ut *non deletum est.*

divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere *. Deus igitur intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

* Cap. XLV.

Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est *. Deus igitur seipsum intelligit.

* Cap. XLV.

Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur *. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit.

* Cap. XXVIII.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque Apostolus, I *Cor.* II [10], quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.*

---

3 est] sunt GYP*c*.
7 praemineat] praeemineat DYZ*b*P*c*. 11 I. P*c*; *om*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de cognitione divina ex parte cognoscentis, nunc de ipsa ex parte obiecti determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de primo et per se obiecto cognitionis divinae; secundo, de secundario eius obiecto, cap. XLIX.

* Cf. Comment. c. XLIV, init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod Deus seipsum perfecte cognoscit; secundo, quod solum seipsum primo et per se, capite sequenti.

I. Primo ergo ponit hanc conclusionem: *Deus seipsum perfecte intelligit.*

Probatur autem *primo*. Species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem: quia est essentia divina. Et est omnino idem intellectui. Ergo seipsum perfectissime intelligit. – Probatur consequentia. Quia, cum intellectus per speciem intelligibilem in rem feratur intellectam, perfectio intellectionis est ex eo quod species intelligibilis perfecte rei intellectae conformatur (conformitate scilicet repraesentationis), et perfecte coniungitur intellectui. Non potest autem magis conformari species intelligibilis rei intellectae quam si illi sit omnino idem; nec magis uniri intellectui quam si sit illi idem secundum rem. Ergo etc.

II. *Secundo*. Deus est omnino immaterialis, et sibi ipsi maxime unum. Ergo seipsum maxime intelligit. – Probatur consequentia. Quia ex hoc aliquid est intelligibile secundum se quod est immateriale: cum res materialis intelligibilis efficiatur per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus. Intelligitur autem secundum quod est unum actu cum intelligente.

Quomodo intelligibile sit unum actu cum intelligente, dictum est superius *. Sed tamen advertendum quod dixit Sanctus Thomas ipsum fieri oportere unum *actu*. Quia antequam intellectus informetur specie intelligibili, est unum cum intellectu potentia tantum, inquantum intellectus est in potentia ad eius receptionem. Sed per hoc non intelligitur: immo requiritur ut actu uniatur intellectui. Similiter intellectus informatus specie, si non actualiter intelligat, est quidem unum actu cum intelligibili, sed non actu perfecto. Ideo tunc intelligitur res tantum imperfecto modo, scilicet habitualiter. Quando autem est in actuali consideratione, intelligibile est unum cum intellectu perfecto modo. Ideo tunc perfecte intelligitur.

* Comment. cap. XLIV, n. XIII.

III. *Tertio*. Divinus intellectus est semper intelligens actu. Et essentia divina est secundum se perfecte intelligibilis. Item intellectus divinus et essentia divina sunt unum. Ergo Deus perfecte seipsum intelligit. – Probatur consequentia. Quia ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum.

Adverte quod ista ratio a praecedenti formaliter distinguitur. Quia ibi considerabatur intellectus absolute, et unio intelligibilis ad ipsum. In hac autem consideratur intellectus ut actu semper intelligens, et unio intelligibilis in actu ad intellectum semper actu intelligentem.

IV. *Quarto*. Deus intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: quia ipse est sua essentia. – Probatur antecedens. Quia essentia divina est in Deo per modum intelligibilem: eo quod esse naturale et esse intelligibile Dei unum et idem sint; cum esse suum sit suum intelligere. Omne autem quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo.

Advertendum quod esse in aliquo modo intelligibili est esse in ipso ut actu intelligibile ab ipso. Et quia esse actu intelligibile consequitur ad esse immateriale, ut superius est ostensum *, ideo quod est in aliquo immaterialiter, est in ipso secundum modum intelligibilem. In Deo autem omnia sunt ut actu intelligibilia et immaterialiter: quia, cum unumquodque recipiatur secundum modum recipientis; et esse naturale divinum sit idem realiter quod intelligere; non potest aliquid in Deo esse nisi modo intelligibili, eo quod res materiale esse habens non possit esse in eo quod omnino immateriale est, et quod per ipsum intelligere in rerum natura realiter existit.

* Cf. n. II; et c. XLIV, Comment. XIV.

V. *Quinto*. Operatio intellectus divini est nobilissima: cum sit ipsum esse divinum. Ergo Deus intelligit se. – Probatur consequentia. Quia tanto est perfectior operatio quanto fuerit perfectius intelligibile: eo quod actus intellectus, sicut et aliarum potentiarum animae, per obiecta distinguantur ac specificentur. Sed essentia divina est perfectissimum intelligibile: eo quod sit perfectissimus actus et prima veritas. Ergo perfectissima intellectio debet ad essentiam divinam terminari.

Notandum quod, cum ens et verum sint obiectum intellectus, unum ut quod actus intellectus terminat, alterum ut quod omnem actum intelligendi concomitatur, utroque modo essentiae divinae Sanctus Thomas attribuit rationem perfectissimi obiecti: quia, inquam, et perfectissimus est actus, et prima et per consequens summa veritas est.

Advertendum quoque quod, cum inquit Sanctus Thomas actus intellectus per obiecta distingui, dat etiam intelligere quod specificantur et habent perfectionem ex obiectis: actus enim est qui distinguit formaliter et separat. Ideo dicere quod per obiecta distinguuntur, est dicere quod obiecta sunt formae ipsorum: et ex consequenti ab eis et speciem habent et perfectionem. Sed de hoc fortassis inferius tractabitur latius.

VI. *Sexto*. Intelligere Deum maxima perfectio est. Ergo maxime Deo convenit: quia rerum omnium perfectiones maxime Deo conveniunt. – Antecedens probatur. Quia natura intellectualis omnibus aliis praeeminet; et nobilissimum intelligibile est Deus. Ex quo sequitur, cum per intelligere aliis naturis intellectualis natura praeemineat; et perfectissimum intelligere sit quod ad perfectissimum intelligibile, quod est Deus, terminatur; quod natura Deum intelligens omnibus simpliciter praeeminet. Et sic intelligere Deum est maxima perfectio.

Confirmatur et auctoritate Apostoli, I *Cor.* II, dicentis quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.*

CAPITULUM QUADRAGESIMUM OCTAVUM

A 12v b marg sup sine titulo.

QUOD DEUS PRIMO ET PER SE SOLUM SEIPSUM COGNOSCIT

Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quo Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est *. Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

* Cap. XLVI.

Adhuc. Impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari. Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est *. Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione in considerationem illius. Illud autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. Quod est impossibile.

* Cap. praec.

Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia. Quorum utrumque impossibile esse monstratum est *. Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

* Cap. XVIII, XXIII, XLV.

Item. Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. Quod est impossibile, ut ex dictis * patet.

* Cap. XVI.

Praeterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius. Quod est impossibile.

Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita. Et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens Deo. Quorum utrumque impossibile esse ex dictis * manifestum est. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a Deo, nihil est aliud quam sua substantia.

* Cap. XVIII, XXIII, XLV.

Adhuc. Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est *. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso.

* Cap. XLV.

---

13 terminari] terminari terminis sD *et mutato ordine* P*d*. seipsum *hic* NZ; *post* quandoque. 14 intelligat NZ; intelligit. 15 quasi DNWZ*b*P*c*; quod αE, quod quasi GY, quod sit sG, quod sit quasi sY. 16 de consideratione] sui *quod casu tantum in* A *abesse videtur, addunt* αDZsGN*b*P*c*. illius] alterius αDEsGYP*c*. 22 a se] se A *casu*.

8 cum quod A *solus*; cum eo quod. 17 impossibile esse] impossibile esset N, est impossibile ut αEP*c*. 20 nihil est] non sit P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Secunda conclusio quam ponit Sanctus Thomas est ista: *Deus primo et per se solum seipsum cognoscit* *.

* Cf. Comment. c. XLVII, init.

I. Pro cuius intelligentia notandum quod duplex est modus quo aliquid dicitur *primo et per se cognosci*. Unus, ut cognoscatur tanquam formale obiectum sub quo omnia ad potentiam referantur. Nam, cum in plura obiecta feratur potentia, sicut visus in plures colores; et una potentia non feratur in plura inquantum plura sunt; oportet ut illa in aliquo uno conveniant ea omnia continente et uniente. Et hoc est quod dicitur primo et per se obiectum potentiae: quia nihil illorum plurium attingitur a potentia nisi inquantum illo uno participat; sicut neque album neque nigrum videtur nisi inquantum colorata sunt. – Alius modus est ut cognoscatur non per aliud cognitum in quo cognoscatur, sed ipsum secundum se a potentia apprehendatur. Hoc modo dicitur videri album primo et per se, quando non videtur per aliud visum.

Utroque modo divina essentia est primum et per se obiectum intellectus divini: et quia, inquam, ab illo comprehenditur, non per aliquam aliam rationem quam participet, sed per seipsam intelligitur ex propria ratione, omniaque alia a divino intelliguntur intellectu inquantum in divinae essentiae ratione per quandam participationem uniuntur; et quia intelligitur secundum se, non autem in alio intellecto. Sed licet utroque modo primo et per se intelligatur, videtur tamen secundus modus hic esse intentus: eo quod comparetur ad alia primo et per se cognita, tanquam in aliis intellectibus possint inveniri plura primo et per se cognita; constat autem hoc verum esse in secundo sensu, non autem in primo, cum ab unitate illius primo et per se obiecti potentia sit una. Quod etiam ista sit mens Sancti Thomae, hic ex rationibus adductis apparet manifeste.

II. *Probatur autem conclusio primo.* Id quo Deus intelligit nihil est aliud quam divina essentia. Ergo primo et per se intellectum ab ipso nihil aliud est quam ipsemet. – Probatur consequentia. Illud solum est primo et per se ab intellectu cognitum cuius specie intelligit: eo quod operatio proportionetur formae quae est operationis principium.

Advertendum circa istam propositionem, *Illud primo et per se ab intellectu cognoscitur cuius specie intelligit,* et eius probationem, quod, cum omne agens agat sibi simile; et omne cognoscens cognoscat sibi simile, eo quod simile simili cognoscatur: oportet ut operatio terminetur ad id

quod est simile principio formali operationis. Et hoc est operationem proportionari formae quae est principium operationis, terminari scilicet ad simile formae ex qua elicitur aut specificatur operatio.

* Num. 1. 2. Sed quia, ut diximus *, dupliciter dici potest aliquid primo et per se cognitum, ideo duplicem haec assumpta propositio veritatem habere potest. Si enim velimus accipere primum et per se cognitum primo modo, considerandum est quod forma quae est principium operationis dupliciter potest considerari: scilicet materialiter, et formaliter. Sicut enim ex parte obiecti sunt materialia obiecta, scilicet particulares naturae ad quas operatio potentiae terminatur, et formalis ratio, in qua omnia conveniunt; ut in visu materialia obiecta sunt albedo et nigredo et alii specifici colores, formale autem est color, quia omnes colores ad visum referuntur inquantum colores sunt: ita ex parte formae quae est principium operationis, materiale est forma huius particularis inquantum est haec forma, et forma illius inquantum est particulariter illius; formale autem est communis ratio in qua omnes conveniunt formae talis potentiae, et qua primo et per se operatur potentia; sicut forma albedinis in visu ut particulariter similitudo albedinis, et forma nigredinis ut nigredinis forma, est forma visus materialis; hoc autem quod dico *similitudo coloris*, in quo omnes formae visus conveniunt, est formale in eis, et per ipsam primo et per se visus videt. Sic etiam ex parte intellectus, licet in uno intellectu sint species et similitudines diversarum naturarum, illae tamen secundum particulares rationes consideratae materiales sunt formae: sed id in quo omnes intellectus illius species conveniunt est formale, et quod per illud repraesentatur intellectui, est primo et per se cognitum. Sicut, quia omnes species intellectus nostri conveniunt in hoc quod unaquaeque est species *quidditatis materialis*, loquendo de obiecto proportionato, aut *entis*, loquendo de obiecto adaequato; ideo species intellectus nostri, formaliter sumpta, qua primo et per se intelligit, est species quidditatis naturalis aut species entis. Et sic quod hic dicitur, id esse primo et per se cognitum ab intellectu cuius specie intelligit, intelligendum est de specie formaliter sumpta, qua primo et per se intelligit.

Sic autem se habet essentia divina ad intellectum divinum: quia est forma qua primo et per se intelligit. Immo hoc etiam habet proprium, quod non multiplicatur in plures materiales species, sicut species intellectus nostri; sed una numero manet, nihilque intellectui divino repraesentat nisi inquantum est divina essentia aut formaliter aut participative. Ideo primo et per se cognitum ab intellectu divino est ipsa divina essentia et Deus ipse.

3. Si autem accipiatur primo et per se cognitum secundo modo, ut diximus hoc loco accipi a Sancto Thoma, tunc intelligitur quod illud primo et per se cognoscitur ab intellectu cuius specie *tanquam primo illud repraesentante*, non autem repraesentante aliud prius in quo reluceat, intelligit. Et quia species qua intellectus divinus intelligit primo et per se divinam essentiam repraesentat, alia autem ut in divina relucent essentia; et nulla alia species est in divino intellectu; ideo ipse solus primo et per se a se intelligitur.

* S. Th. I. 11; Did. XI, ix, 2. III. *Secundo:* et est ratio sumpta ex XII *Metaphys.*, text. 51 *. Si non sic esset, tunc intellectus divinus mutaretur de consideratione sui in considerationem alterius. Et cum illud esset eo ignobilius, mutaretur in peius. – Probatur consequentia. Quia impossibile est primo et per se plura simul intelligere: eo quod una operatio simul multis terminis non possit terminari. Ergo, cum Deus se quandoque intelligat, si aliquid aliud intelligat tanquam primo et per se intellectum, mutabitur intellectus suus de consideratione sui ad considerationem alterius.

Adverte quod ista ratio supponit quod Deus seipsum primo et per se intelligat, ex praecedentibus: probat autem quod nihil aliud intelligit primo et per se.

2. Sed occurrunt duo dubia. Primum est quia videtur quod una operatio possit diversis terminis primo et per se terminari. Eadem enim solis calefactio liquefacit ceram et lutum indurat.

Secundo, circa rationem. Posset enim aliquis dicere quod ex eo quod intellectus divinus intelligit aliquid aliud, non oportet ut cesset ab intellectione sui. Nam et angelus, semper seipsum intelligens, ut inferius * ostendetur, etiam alia intelligit primo et per se, ad sensum conclusionis. * Lib. II, c. xcvii.

3. Ad primum respondetur quod illa operatio, licet sit una ex parte principii activi formaliter et ideo ab una forma procedat, tamen virtualiter est plures, et ex parte passivorum multiplicatur: unumquodque enim illorum eam suo modo recipit.

Ad secundum respondetur quod angelus, licet intelligat alia, non tamen cessat a cognitione sui, quia alia intelligit per species suae essentiae superadditas; et consequenter plures simul habere intellectiones potest ad diversa primo et per se terminatas. Ideo non oportet ut, dum alia intelligit, desinat se intelligere. Deus autem sua tantum essentia intelligit, ut superius est ostensum *. Et consequenter non potest simul plures intellectiones habere: nam per unam formam non producuntur simul plures operationes ab uno agente. Ideo, cum plura unica intellectione intelligi non possint ita quod unumquodque sit primo et per se intellectum, necesse est, si Deus se intelligit et similiter aliquid aliud a se, quod hoc sit successivis intellectionibus: et consequenter, si aliquid aliud a se primo et per se intelligat, quod desinat se intelligere. * Cap. xlvi.

IV. *Tertio.* Si Deus intelligit se et aliud tanquam principale obiectum, plures habebit intellectuales operationes: cum operationes intellectus distinguantur penes obiecta. Ergo vel essentia sua erit in plura divisa, si, inquam, intellectio sit idem quod eius essentia: vel aliquam intellectionem habebit quae non erit eius substantia. Quorum utrumque est impossibile.

Adverte quod, licet omnes operationes unius potentiae unam formalem rationem respiciant, ratione cuius dicuntur omnes eiusdem rationis; materialiter tamen plurificantur ex pluralitate obiectorum materialium, quando unumquodque illorum per se attingitur a potentia, et non unum ut unitur alteri; sicut alia est visio albi, alia nigri, quando utrumque per se videtur. Unde hoc loco, cum dicitur quod operationes distinguuntur secundum obiecta, intelligitur de obiectis ad quae per se et distincte omnino terminatur operatio, et de reali distinctione operationum.

V. *Quarto.* Intellectus divinus esset in potentia respectu alicuius alterius. – Probatur consequentia. Quia intellectus differens a suo obiecto intellecto est in potentia respectu illius.

Quinto. Esset aliquid aliud perfectio divini intellectus, et eo nobilius. – Probatur consequentia. Quia intellectum, scilicet primum, quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligentis: et per consequens, ut sic, est eo perfectius. Intellectus enim perfectus est, ultima scilicet perfectione, eo quod actu intelligit. Hoc autem est ex hoc quod est unum cum eo quod intelligitur, tanquam scilicet ipso informatus.

Sexto. Scientia Dei esset composita. Et sic Dei essentia esset composita, si scientia Dei est idem quod eius essentia; vel scientia erit accidens Deo. – Probatur consequentia. Quia ex multis principaliter et primo intellectis integratur scientia.

Advertendum quod scientia, ex ea parte qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam unum aggregatione et compositum. Ideo, ubi multa per diversas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa scientia compositionem et multiplicitatem habet. Hoc autem evenit ubi multa primo et per se intelliguntur: quia tunc unumquodque non per alterius speciem intelligitur, sed per propriam speciem et adaequatam. Ideo, si essent plura primo et per se a Deo cognita, scientia Dei compositionem et multiplicitatem haberet.

Septimo. Si esset aliud primo et per se cognitum a Deo, intellectio Dei speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipsa. Hoc autem impossibile est: cum sua operatio sit sua essentia. – Probatur consequentia. Quia intellectio speciem et nobilitatem habet secundum id quod est primo et per se intellectum: cum hoc sit eius obiectum.

Sciendum quod, cum una intellectio ad multa possit simul terminari secundum quod unum in altero continetur, illud tamen quod primo et immediate per speciem intelligibilem tanquam per propriam speciem repraesentatur, absolute dicitur talis operationis obiectum et primo et per se cognitum, non autem quae repraesentantur secundario tanquam contenta in primo et principali obiecto. Sicut, si aliquis videat speculum in quo multae imagines apparent, primo et per se cognitum et visum est ipsum speculum, non autem ea quae in illo videntur: et ab eo specificatur, non a visis in eo; dicitur enim absolute visio *speculi*, aliorum autem dicitur visio *in speculo*. Propter hoc inquit Sanctus Thomas intellectionem habere speciem et nobilitatem secundum primum et per se cognitum *eo quod illud sit obiectum suum*, quod scilicet simpliciter et absolute dicitur intellectionis obiectum.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM NONUM

A 13 r a 20 sine titulo.

QUOD DEUS COGNOSCIT ALIA A SE

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et *scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus* *. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

* Poster. Anal., I, II, 1; S. Th. l. 4.

Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. Quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. Quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligentes igitur has duas conclusiones *, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

* Cf. cap. praec.

Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, in VII cap. de *Div. Nom.* *, dicens: *Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia.* Et infra: *Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.*

* S. Th. l. 3.

Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae Sacrae auctoritas. Nam in Psalmo * de Deo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo,* quasi de seipso excelso alia videns.

* Ps. CI, 20.

2 alia a se in seipso A *solus*; alia a seipso. 3 ponere] etiam ponere GP*c*. 5 unde et A *solus*; unde. 6 causam] eius *addunt* ZP*d*. 12 similitudo, cum omne agens agat sibi simile *(in A supra marginem)* N; *om* WYpG*b*; similitudo, *quod om* pZ, *in principio post* Adhuc *ponunt* sN *et ceteri*. 15 cum ipse sit] cum ipse EFpH, *om* B. 17 est *om* A *casu, et* G. 19 in seipso (pA; in essentia sua sA, *sed rursus deletur; ductus calami delens* in seipso *raditur, quoad* in se *non perfecte*)] ipso DEGWXYsN, ipso vere *(an* vere *est* sua *secundae redactionis?)* αsG*b*P*c*, in essentia sua pN, in sua essentia Z. intelligit] intelligit apud se N, cognoscit P*c*. 20 cognoscit *om* WYpG*b*, *post* perfecte Z.

1 ei *om* α. 2 suam naturam sZ; naturam αDsGP*c*, (suam NZ) naturam cognoscit ENWYpZ*b*, naturam *(ceteris omissis)* convenit pG. 9 Colligentes *sic* A *et omnes*. 13 Nom. *addimus cum traditione*; *om* A *casu, quia contra constantem usum*. 15 unam NZ; *om*. continentiam] convenientiam GYZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de primo et per se obiecto divinae cognitionis, nunc de secundario obiecto determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de tali obiecto in generali; secundo, in speciali, cap. LXIII. Circa primum duo facit: primo, agit de obiecto cognito per se; secundo de obiecto concomitante obiectum cognitum, scilicet de veritate, cap. LIX.

* Cf. Comment. c. XLVII, init.

Circa primum duo facit: primo, agit de obiecto cognito; secundo, de modo cognitionis ipsius, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus cognoscit alia a se.*

Et probatur *primo* sic. Deus cognoscit suam essentiam plenissime. Ergo cognoscit alia a se. – Probatur consequentia. Quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde dicimur scire unumquodque cum causam eius cognoscimus. Deus autem per essentiam suam est causa essendi aliis. Ergo etc.

Advertendum quod in ista conclusione non determinatur modus cognitionis, an scilicet perfecte vel imperfecte Deus alia cognoscat; sed absolute agitur de cognitione aliorum, sive perfecte sive imperfecte cognoscantur. Unde ex ista ratione absolute concluditur quod Deus alia a se cognoscit. Et quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *ex cognitione causae sufficienter cognoscitur effectus*, sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius: quia ad habendum absolute cognitionem effectus, si causa cognoscatur inquantum causa, sive quantum ad virtutem secundum quam est causa, nihil aliud requiritur.

Secundo. Quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Sed causata a Deo sunt in ipso intelligibiliter. Ergo etc. – Maior supponitur vera. – Minor vero probatur, quoad primam quidem partem, quia, cum omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus

aliqualiter praeexistit in sua causa; quoad secundam vero partem, quia omne quod est in aliquo est in eo per modum eius in quo est, Deus autem secundum naturam suam est intellectualis.

Tertio. Deus cognoscit se esse causam. Ergo cognoscit aliqualiter causatum. Ergo alia a se: quia non est causa sui ipsius, sed alicuius alterius. – Probatur antecedens. Quia quicumque cognoscit rem aliquam, cognoscit omnia quae de illa re vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum naturam. Deus autem seipsum perfecte cognoscit; et secundum suam naturam convenit sibi quod sit aliorum causa. Ergo etc.

Circa assumptum ad probationem antecedentis, considerandum quod convenienter addidit Sanctus Thomas, *et quae ei conveniunt secundum naturam:* quia cognoscens perfecte aliquam rem, non oportet ut cognoscat omnia simpliciter quae nata sunt sibi a causa extrinseca convenire et vere de ipsa dici possunt; sed illa tantum quae vere dici possunt de ipsa convenientia sibi secundum naturam. Propter quod coniunctim accipienda est illa propositio, non autem divisim.

Circa illam propositionem, *Deo convenit secundum naturam ut sit aliorum causa,* advertendum quod duplicem sensum habere potest. Unus est ut natura divina, formaliter sumpta, sit immediatum principium agendi. Et hic sensus non est hic intentus, sed est falsus: denotaretur enim Deum de necessitate naturae agere, non per intellectum. – Alius, ut importetur fundamentum remotum causalitatis esse naturam: sicut si diceremus hominem secundum naturam intelligere, non quia natura et essentia sit immediatum principium intellectionis, sed quia est remotum principium et fundamentum ex quo habet ut intelligat. Et hic sensus est verus, et hic a Sancto Thoma intentus. Quod enim Deus sit causa omnium aliorum per intellectum, convenit sibi ex perfectione suae naturae originaliter et fundamentaliter.

Notandum etiam quod haec ratio differt a prima: quia in ista consideratur virtus causae cum habitudine ad effectum, quod datur intelligi cum dicitur Deum cognoscere se esse causam; in prima autem consideratur absolute virtus et perfectio causae.

II. Ex hac conclusione et praecedenti deducitur corollarie quod *Deus seipsum cognoscit tanquam primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.*

Quod et auctoritate Dionysii, vii cap. de *Div. Nom.*, confirmatur. Et in Psalmo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo,* quasi de seipso alia videns.

III. Circa corollarium istud, et etiam conclusionem, occurrit dubium: quomodo alia Deus in seipso tantum videat; cum res habeant esse ab ipso distinctum, et huiusmodi in alio cognoscere sit imperfecte cognoscere.

2. Ad huius evidentiam considerandum quod effectus divini, ut dicitur *Verit.*, q. viii, a. 4, non continentur in divina essentia sicut rerum imagines in speculo continentur: quia quae continentur in speculo distincta sunt et multiplicia, realiter inter se distinctionem habentia in speculo; effectus autem divini non continentur divisim et multipliciter in divina essentia. Sed continentur sicut effectus in causa per unicam virtutem omnia producente: in qua effectus non sunt divisim et multipliciter, sed unite in una virtute omnes eminenter continente, ita quod omnes sunt ipsa virtus indivisibilis et simplex. Ideo cognoscere Deum res in sua essentia non est videre eas sicut in speculo, quod est videre eas cum quadam distinctione existente in eo in quo videntur: sed est videre eas sicut in causa, quod est videre eas in una indivisibili essentia omnia unite et eminenter continente et omnia perfectissime repraesentante. Et si aliquando inveniatur a sanctis dictum divinam essentiam esse speculum, intelligendum est quantum ad aliquid, inquantum scilicet in ea videntur omnia: non autem quantum ad modum existendi rerum in speculo.

3. Sed dupliciter potest intelligi alia a Deo in ipso videri. Uno modo, ut videantur res in divina essentia solum quantum ad esse quod in ipsa habent. Et sic non accipimus hic: quia, cum illud esse rerum nihil aliud sit quam esse divinum, cognoscere sic res esset divinum tantum esse cognoscere. – Alio modo, ut in ipsa divina essentia non solum videatur esse rerum quod in ipsa habent, sed etiam esse quod unumquodque in seipso habet, inquantum divina essentia rerum omnium, quantum ad omnia quae in ipsis sunt, est expressa similitudo: sicut, si imago quae est in speculo repraesentaret omnia quae sunt in re et esse particulare quod habet res in se, ex visione illius imaginis videretur etiam res ipsa perfecte.

Ex quo sequitur quod dupliciter potest considerari quod ab aliquibus dicitur, Deum res alias intelligere *terminative*. Uno modo, ut idem sit quod intellectum divinum extendi sua actione ad esse rerum quod in seipsis habent, sive hoc sit immediate sive mediate. Et sic verum est ipsum intelligere res terminative. – Alio modo, ut idem sit quod immediate ipsum ad res terminari secundum quod in seipsis sunt, ita quod non videatur esse earum in alio cognito in quo repraesententur. Et sic non intelligit eas Deus terminative: quia ad eas ut in seipsis sunt non terminatur nisi secundario et per divinam essentiam, in qua videntur tanquam per ipsam repraesentatae.

4. Quod autem videtur dicere Aristoteles, XII *Metaph.*, text. 51 *, Deum seipsum tantum cognoscere et non alia extra se, non obstat. Dicitur enim quod Deum intelligere aliquid extra se duobus modis potest intelligi. Uno modo, quia intelligit id quod est aliud ab ipso. Et sic Deus intelligit aliquid extra se. – Alio modo, quia cognoscit aliud a se primo et per se, non autem in ipso Deo. Et sic non intelligit aliquid extra se, sed omne quod cognoscit videndo essentiam suam intelligit. Et sic intellexit Aristoteles. * S. Th. l. 11; Did. XI, ix, 2, 3.

Quod etiam videtur velle ibidem Philosophus, quod intellectus divinus vilesceret si cognosceret ea quae sunt infra se, intelligitur similiter, si illa cognosceret tanquam primum et per se obiectum, se autem non cognosceret. Tunc enim cognitio Dei terminaretur ad vile obiectum: intelligentia vero movens orbem intelligeret ipsum Deum, quod est nobilissimum cognitum. Et sic vilificaretur intellectus divinus, dum ad res inferiores, praetermisso nobilissimo ente, terminaretur. – Patet hoc esse de mente Aristotelis ibidem, quia illud dixit respondendo ad quaestionem illam qua quaerebatur utrum cognoscat se an alia. Et respondet quod non cognoscit alia, scilicet solum, sed cognoscit se tanquam primo cognitum, etc.: quia, si solum alia a se cognosceret, cognitio sua vilis esset inter aliarum intelligentiarum cognitiones. – Potest etiam dici quod, si intelligeret alia a se per mutationem ab intellectione sui ad aliorum intellectionem, utique vilesceret: quia tunc transiret ab eo quod est nobilius ad id quod est ignobilius.

5. Ad dubium ergo dicitur quod, quamvis res, secundum quod in seipsis sunt, habeant esse distinctum a Deo, non tamen quia videntur in divina essentia, imperfecto modo videntur. Quando enim aliquid videtur in aliquo perfectissime ipsum quantum ad omnia repraesentante, ita quod per ipsum illud secundario terminatur ad esse proprium rei, tunc non cognoscitur imperfecte: immo, perfectissime. Sed bene imperfecte cognosceretur si aut illud non esset eius perfecta similitudo; aut in ipsa tantum similitudine sisteret intuitus, et ad rem ipsam non terminaretur.

Advertendum tamen, cum dicitur divinam cognitionem terminari *secundario* ad res, quod per hoc non intendimus ponere ordinem in ipsa cognitione divina secundum se, sed tantum inter cognita. Et est sensus quod res aliae sunt secundario obiecta divinae cognitionis.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM

A 13r b17 sine titulo.

QUOD DEUS HABET PROPRIAM COGNITIONEM DE OMNIBUS REBUS

* Cf. Comment. huius cap. n. VIII.

Quia vero quidam * dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod Deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a Deo. Quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

* Cap. XIII.
* Lib. II, c. XV.
* Cap. XLVII.

Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra * dictis aliquatenus patet, et infra * plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est *. Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. Quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

Amplius. Rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum. Oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa inquantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit *. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

* *Phys.* VIII, 1, 2; IX, 3.

Item. Quicquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra * ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

* Cap. XXVIII.

Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt *unum* et *multa*, ut probatur in IV *Metaph.* * Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

* S. Th. l. 2, 3; Did. III, 11, 5 sqq.

Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra * probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

* Cap. XXVIII.

Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit seipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

Adhuc. Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim ani-

---

6 cognoscit omnes alias res DNWsZ*b*; omnes alias res cognoscat αP*c*, omnes res alias cognoscit E, cognoscit alias res GYpZ. 8 et a Deo *om* P*d*. 9 earum ZP*d*; eorum N, *om ceteri*; *altera pars verbi* earum *comprehenditur deletione hic obtinenti*; *cf.* pA. 11 et ex A *solus*; etiam ex Z, ex *ceteri*. 24 illo] alio EGNWY*b*, *om* pZ. immediate] mediate BZP. 28 communia] et communia P*d*. 30 cognitionem *hic* GNWY*b*; *post* habet. 37 inquantum] secundum quod EGNWY. 40 a casu] casu P*d*.

25 essentiam suam] naturam suam G, essentiam sive naturam suam *cd et sine* suam P. 32 haberi *hic* NZ; *post* potest. 34 essendi *om* B, existendi P*c*.

malis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus formam naturalem *divinum quoddam* nominat *. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

* I *Phys.*, IX, 3; s. Th. l. 15.

Praeterea. Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine sunt ab invicem distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur ipsum *insipientissimum esse:* sicut et illis qui ponebant Deum non cognoscere *litem,* quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet Philosophus, in I *de Anima* * et in III *Metaphysicae* **.

* Cap. V, 10; s. Th. l. 12.
** S. Th. l. 11; Did. II, IV, 15.

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur. Dicitur namque *Gen.* 1[31]: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et *Heb.* IV[13]: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.*

---

6 quod] quia αDEP*c*.

2 sequitur ipsum (*vel* eum) A *solus*; sequetur N, sequitur Deum Z, sequetur eum *ceteri*. *Pro* sequitur ipsum, accidit pA. 3 sicut et illis *(cf. var. praec.)*] sicut et illi FNZ*b*, sicut in illis Y, sicut (illos *supra ras.*) G, secundum illos P*c*. 4 litem quam ENXZsY; lucem quam αYsZ*b*P*c*, res quam D, quem G; W *ante* quam *habebat spatium, sed scriptor in spatio scribit* quae *et delet* quam. 7 etiam] autem EG. 8 edocemur] docemur NZ. 11 nuda] autem nuda P*c*.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM determinavit Sanctus Thomas de obiecto secundario generali divinae cognitionis secundum se, nunc de ipso quantum ad modum cognitionis determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de modo se tenente ex parte obiecti; secundo, de eo qui ex parte cognoscentis se tenet, capite sequenti.

* Cf. Comment. c. XLIX, init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Deus cognoscit res alias a se prout ab invicem sunt distinctae.*

Declarat autem ipsam ex aliorum opinione. Nam fuit quorundam opinio quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens illas inquantum entia sunt, eo quod naturam entis per sui cognitionem apprehendat. De qua opinione in fine huius capitis pertractabitur *. Nos autem dicimus quod Deus res alias cognoscit non solum quantum ad praedicata communia in quibus conveniunt, sed etiam prout ab invicem distinctae sunt, idest, quantum ad propria quibus una res ab alia distinguitur. Et hoc est cognoscere res secundum proprias earum rationes.

* Num. VIII.

Probatur autem conclusio supposito quod Deus sit causa omnis entis, sive mediate sive immediate: quod infra plenius ostendetur. Et *primo* sic. Deus cognoscit seipsum et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Ergo de rebus habet propriam cognitionem secundum quod sunt ab invicem distinctae. – Probatur antecedens. Nam quod Deus seipsum perfecte cognoscat, ostensum est supra. Quod autem alias causas intermedias, ostenditur quia, cognito seipso, cognoscit quod ab ipso immediate est; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est; et sic usque ad ultimum effectum, cum omnes secundae causae ab ipso procedant. – Consequentia etiam probatur. Quia, cognita causa, cognoscitur eius effectus. Et sic, cognito Deo et omnibus causis intermediis, cognoscitur quicquid est in re. Hoc autem est cognoscere communia et propria rei, et sic habere propriam, completam et distinctam cognitionem de re.

Circa istam propositionem, *Cognita causa cognoscitur effectus,* notandum quod habet veritatem duabus conditionibus intellectis, loquendo de causa per se: scilicet, quod cognoscatur quantum ad illud secundum quod est causa effectus; secundo, quod cognoscatur formaliter inquantum causa. Propter defectum primi, si cognoscatur ignis quantum ad siccitatem solum, non propter hoc cognoscitur calidum ab ipso productum sub ratione calidi: quia non cognoscitur quantum ad illud quo ignis est causa calidi. Propter defectum secundi, cognito igne quantum ad caliditatem, qua est causa huius calidi; si ipsum non cognoscam ut causam huius calidi, non propter hoc cognosco hoc calidum, ex cognitione scilicet talis causae. Quia autem Deus omnes causas rerum quantum ad illud quo sunt causae, et ipsas esse talium rerum causas, cognoscit, ideo ex cognitione causarum omnium res omnes distincte cognoscit.

II. *Secundo.* Deus est causa rerum per intellectum: quia unumquodque agit inquantum est actu; et esse Dei est eius intelligere. Ergo cognoscit res distincte. – Probatur consequentia. Quia omne agens per intellectum habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: eo quod cognitio facientis determinet formam facto.

2. Sed dupliciter videtur ista ratio deficere. Primo quia, si ex hoc quod esse Dei est suum intelligere sequitur Deum agere per intellectum, ergo, ubi esse causae non erit suum intelligere, illa causa non aget per intellectum: sicut enim *affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis* *. Et sic homo nullo modo per intellectum aget.

* I *Poster.*, XIII, 8.

Secundo, quia illi qui primam opinionem tenent, possent dicere quod Deus est omnium causa quantum ad esse tantum. Ideo sufficit quod habeat tantum cognitionem rerum inquantum sunt entia *.

* Cf. n. 5 huius parag.

3. Respondetur ad primum quod illa non est ratio adaequata quare aliquid agat per intellectum, quia scilicet suum esse sit intelligere. Ideo non oportet ut negatio illius causae sit ratio quare aliquid per intellectum non agat: illa enim Aristotelis propositio intelligitur tantum de causa adaequata et propria. Sed est ratio gratia materiae concludens in Deo. Si enim unumquodque agit inquantum actualiter existit, quia existere est conditio necessario requisita ad hoc ut aliquid agat, sequitur, cum existere Dei sit suum intelligere, quod Deus agat inquantum intelligit, ita quod intelligere est conditio necessario requisita ad hoc ut agat.

4. Sed tunc maius insurgit dubium. Aut enim accipitur intelligere formaliter, inquantum intelligere est: aut materialiter, quantum ad illam entitatem quae est intelligere. Si formaliter, tunc falsum subsumitur, scilicet quod esse Dei sit formaliter intelligere. Immo formaliter distinguuntur, et diversis conceptibus a nobis intelliguntur. – Si materialiter, non magis sequetur quod Deus agat inquantum intelligit, sive per intellectum, quam quod agat inquantum est iustus, sive per iustitiam: quia sicut intelligere est idem materialiter in Deo quod esse, ita et iustitia.

Respondetur quod accipitur intelligere formaliter ex parte rei, et non tantum materialiter. Hoc enim habet proprium intelligere in Deo quod est formaliter idem cum esse divino: eo quod utrumque ultimam actualitatem dicat. Esse enim est ultima actualitas Dei ut est in genere entium: intelligere autem est eius ultima actualitas ut est in genere intelligibilium. Genus autem entis in Deo et genus intelligibilis est formaliter idem: cum Deus sit et esse subsistens immateriale, et intelligere subsistens. Hoc autem aliis quae sunt in Deo non convenit: cum non dicant ex se ultimam actualitatem, licet et ipsa subsistentia sint. Unde non sunt idem formaliter cum ipso esse inquantum est esse, sicut intelligere. Et propter hoc non oportet, si agit inquantum est in actu, quod agat inquantum est iustus.

Potest secundo responderi quod esse Dei, quo intelligitur subsistere, dupliciter considerari potest: uno modo, absolute ut actualitas essendi; alio modo, ut formale principium contentivum rerum a Deo producibilium. Si primo modo accipiatur, sic formaliter distinguitur ab intelligere. Si vero accipiatur secundo modo, sic est formaliter intelligere: quia in Deo continetur res virtualiter sicut in agente per cognitionem, non autem sicut in agente per naturam. In huiusmodi autem agente principium agendi est cognitio, saltem habitualis. Ideo, cum in Deo non sit habitualis cognitio sed tantum actualis *, principium agendi in Deo est ipsum intelligere. Hoc ergo secundo modo accipit esse Sanctus Thomas, non autem primo modo: nam per esse hoc modo sumptum Deus est in actu rerum ab ipso producibilium.

* Infra c. LVI.

5. Ad secundum * dicitur quod ratio supponit Deum esse causam rerum non tantum inquantum entia sunt, sed etiam inquantum talia entia. Quod inferius probandum erit *.

* Num. 2 huius parag.

* Lib. II, xv.

III. *Tertio.* Deus intelligit, causando res, distinctionem omnium rerum. Ergo cognoscit res ut distinctas. – Patet consequentia. Quia nisi ut distinctae sunt eas cognosceret, non intenderet per cognitionem distinctionem earum. – Antecedens vero probatur. Aut rerum distinctio est a casu; aut ab agente per necessitatem naturae; aut ex aliqua causa intelligente particulari; aut ex intentione primae causae, quae est Deus. Non primum: quia certum habet ordinem. Non secundum: quia natura determinatur ad unum; et per consequens agens per necessitatem naturae non potest intendere multa inquantum sunt distincta; unde et Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum, tanquam intellectus proprium sit rerum distinctionem considerare. Non tertium: quia omnis huiusmodi causa est de numero causatorum distinctorum. Ergo quartum. Quod erat intentum.

Sed occurrit dubium circa id quod dicitur, *agens per naturam non posse intendere multa inquantum sunt distincta.* Nam intentio animalis generantis aliud animal videtur ferri ad multas partes animalis: cum eas ordinate producat, et diversarum complexionum. – Si dicatur quod non intendit illas nisi ut ex ipsis constituitur unum animal, non autem ut distinctae sunt: eodem modo dicetur quod agens per intellectum non intendit plura ut distincta sunt, sed ut in uno quodam ordine conveniunt universi.

Respondetur quod agens per necessitatem naturae intendit unum simpliciter quantum ad primam intentionem naturae; plura autem et distincta secundario, inquantum illa ad unitatem illius quod principaliter intendit necessaria sunt; ita quod nullo modo intendit illa ut distincta sunt, licet intendat distincta secundaria intentione. Agens autem per intellectum, licet multa possit intendere ut in unum ordinem conveniunt, potest tamen etiam plura intendere ut distincta sunt, intendendo eorum distinctionem et unumquodque secundum propriam rationem; inquantum ex distinctione aliquorum ut distincta sunt unus ordo resultat; aut etiam absque ordine. Non est ergo differentia inter naturam et intellectum quasi intellectus possit plura intendere, natura autem nullo modo: sed quia, si natura aliquo modo plura intendat, quae partis rationem habent, non intendit illa ut plura et distincta, quasi eorum distinctionem per se intendens; intellectus autem plura, quorum unumquodque perfectum est, ut distincta sunt potest intendere, eorum distinctionem intendendo et pluralitatem. Sed deceptio in hoc accidit quod existimatur idem esse intendere plura, et intendere *pluralitatem,* sive plura ut plura sunt. Quod ut ostendat Sanctus Thomas verum non esse, dixit, non absolute quod agens naturale non intendat plura, sed quod non intendit plura *ut distincta sunt.*

IV. *Quarto.* Deus quicquid cognoscit, perfectissime cognoscit. Ergo res propria cognitione, non tantum universaliter cognoscit. – Patet antecedens. Quia in eo est omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto. – Consequentia vero probatur. Quia quod cognoscitur in communi tantum, imperfecte cognoscitur, et magis in potentia quam in actu: cum ignorentur ea quae sunt praecipua illius, scilicet ultimae perfectiones quibus perficitur proprium esse eius.

2. Circa istam propositionem, *Quod cognoscitur in communi tantum, imperfecte cognoscitur et in potentia,* advertendum quod in ea cognitione qua cognoscitur aliquid in communi, duo sunt quae cognoscuntur: scilicet ipsum commune in quo aliud cognoscitur; et illud cui tale commune convenit, inquantum in illo communi continetur. Si consideretur ipsum commune secundum se, sic non inconvenit ut illud in actu et perfecte cognoscatur, secundum scilicet quod est quoddam totum essentiale: potest enim distincte cognosci quantum ad omnia quae sunt de eius ratione; sicut perfecte cognoscitur *animal* inquantum totum quoddam essentiale est, quando cognoscitur quod est substantia animata sensibilis, et cognoscuntur omnes eius proprietates sibi inquantum animal est convenientes.

3. Sed si consideretur res quae in communi continetur et cognoscitur, dupliciter possumus intelligere rem in communi. Uno modo, cognoscendo ipsum commune per modum abstractionis universalis a particulari, non considerando scilicet ipsum ut est in particulari, sicut cum absolute consideratur *animal:* quia enim in animali continetur homo, ideo, dum cognoscitur animal, dicitur aliquo modo *homo* cognosci, tanquam aliquid potentialiter in animali contentum. Alio modo, cognoscendo ipsum per applicationem ad particulare: ut cum cognoscitur *hominem esse animal.*

Utroque modo res imperfecto modo cognoscitur: quia non cognoscitur quantum ad ea quibus distinguitur ab aliis et in proprio esse constituitur.

Similiter utroque modo in potentia cognoscitur: sed tamen diversimode. Quia in primo modo cognoscitur simpliciter in potentia, sicut in ipso communi tantum potentialiter continetur: cum enim *animal* abstracte cognosco, dicor et *hominem* potentialiter cognoscere, quia in animali homo potentialiter continetur; sicut qui cognosceret materiam primam absolute, sive per comparationem ad formam universaliter tantum, cognosceret particulares formas in potentia, sicut in ipsa materia potentialiter continentur. – Sed in secundo modo cognoscitur in potentia tantum secundum quid. Cum enim cognosco *hominem esse animal,* cognosco quidem hominem actualiter, cum ad ipsum actus intellectus terminetur: potest tamen dici cognosci in potentia, inquantum cognoscitur, non quantum ad differentiam per quam constituitur in actu speciei, sed quantum ad praedicatum in quo cum aliis potentialiter continetur.

Quia ergo praedicta opinio dicebat Deum cognoscere entia in communi primo modo, cum dicerent ipsum ea cognoscere inquantum naturam essendi absolute cognoscit, ideo simpliciter dixit Sanctus Thomas quod tali cognitione *magis cognoscitur res in potentia quam in actu.*

V. *Quinto.* Deus cognoscit naturam entis. Ergo cognoscit multitudinem. Ergo intelligit res prout sunt ab invicem distinctae. – Patet secunda consequentia. Quia multitudo sine distinctione intelligi non potest. – Prima etiam patet. Quia *unum* et *multa* sunt accidentia entis inquantum est ens, ut dicitur IV *Metaph.*, text. 3 et 4. Quicumque autem cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Cognoscens enim naturam non cognoscit accidentia illius naturae nisi inquantum illi naturae conveniunt, non autem ut aliis conveniunt: sicut cognoscens hominem cognoscit risibilitatem ut homini convenit, non autem ut est in illo homine particulari aut in illo. Si ergo unum et multa sunt propria accidentia entis inquantum ens, sequitur quod cognoscens ens cognoscit multitudinem ut ens commune consequitur, non autem ut istis aut illis entibus convenit. Ideo non sequitur ex cognitione istius accidentis inquantum concomitatur ens in communi, ut cognoscantur res inquantum sunt distinctae: sicut ex hoc quod cognoscitur risibilitatem hominis naturam consequi, et sic hominem esse risibilem, non sequitur quod cognoscam Sortem esse risibilem aut Platonem; quia stat quod cognoscam naturam universalem, et tamen non considerem particularia sub illa natura contenta.

3. Respondetur quod, cum *ens* non dicat unam naturam simpliciter, ut superius ostendimus *, sed multas naturas

* Cap. XXXIV, n. XI sqq.

ut sunt unum proportione, non accipiuntur passiones entis ut consequentes unam entis naturam in omnibus inventam, sed ut consequentes naturas quae nomine entis significantur, ut tamen unum proportione sunt. Et quia quae sunt unum proportione perfecte cognosci non possunt nisi cognita utriusque proportione, sicut non potest cognosci sex et quatuor proportionalia in comparatione ad tria et duo esse nisi cognoscatur sex esse duplum ad tria et quatuor ad duo, cum non cognoscatur similitudo nisi extrema similitudinis cognoscantur: ideo perfecte natura entis cognosci non potest nisi cognitis naturis inter se proportionem habentibus in ordine ad esse; neque perfecte natura passionis entis cognosci potest nisi cognitis naturis contentis sub ente, quibus illa passio proportionabiliter convenit.

Singulariter autem multitudo cognosci non potest nisi cognoscantur ea quae multa sunt et distincta. Quia multitudo consequitur ens, non quantum ad unam naturam communem entis, sed quantum ad aliqua sub ente contenta, in quibus multitudo salvatur aut per modum accidentis aut per modum substantiae. Et ideo, si debet cognosci multitudo tanquam aliquid in multis et distinctis rebus existens, necesse est ut ea quae multa sunt cognoscantur sub distinctione quadam unius ab altero. Et est simile de impari respectu numeri. Ad hoc enim ut cognoscatur haec passio numeri quam dicimus *impar*, non sufficit naturam numeri in communi cognoscere, quia haec passio non consequitur numerum nisi ratione aliquarum specierum suarum, in quibus invenitur: sed oportet ut illa numeri species cognoscatur ad quam haec passio consequitur; licet et ad numerum absolute sub disiunctione cum pari consequatur.

Ad instantiam ergo dicitur quod non est simile de risibilitate respectu hominis, et de multitudine respectu entis. Quia risibilitas consequitur naturam hominis absolute, quae est simpliciter una: multitudo autem consequitur ens ratione aliquorum contentorum sub ente.

VI. *Sexto*. Deus, cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis: et perfecte, quia ab eo omnis imperfectio removetur. Ergo cognoscit omnes gradus entium. Et sic habet de rebus propriam cognitionem. – Probatur consequentia. Quia cognoscens perfecte aliquam naturam universalem cognoscit modum quo natura illa potest haberi. Ex diversis autem modis existendi constituuntur diversi gradus entium.

2. Circa consequentiae probationem dubium occurrit. Nam metaphysicus naturam entis universalem perfecte cognoscit: cum eius subiectum formale sit ens inquantum ens. Et tamen non cognoscit omnem modum quo natura entis haberi potest: cum non cognoscat res nisi in universali, ut ex I *Metaph.* * habetur. Ergo non oportet ut cognoscens aliquam naturam universalem perfecte omnem eius modum quo haberi potest cognoscat.

* Cap. II, 4; s. Th. l. 2.

3. Ad huius evidentiam considerandum quod natura quaelibet universalis considerari dupliciter potest: uno modo, inquantum totum quoddam est essentiale, ut scilicet habens naturam et essentiam ab aliis naturis universalibus distinctam; alio modo, inquantum totum universale, scilicet ut plura in se potentialiter continens et ut multis commune. Si primo modo consideretur, sic ad eius perfectam cognitionem non requiritur ut cognoscatur omnis eius modus quo ab inferioribus haberi potest ut est totum universale: sed sufficit ut cognoscantur omnia quae de eius ratione sunt, et omnia quae per se eius propriam rationem consequuntur. Sic enim perfecte cognoscitur *animal* quando cognoscitur quod est substantia animata sensibilis, et cognoscuntur omnia quae illi inquantum animal est conveniunt. – Si vero consideretur secundo modo, sic ad perfectam eius cognitionem requiritur ut cognoscantur omnes eius differentiae quibus ad sua inferiora contrahitur: ipsa enim inferiora sunt eius partes inquantum universale est, sicut et ea quae in eius definitione cadunt sunt eius partes inquantum totum est essentiale. – Propositio ergo Sancti Thomae intelligitur de perfecta cognitione universalis utroque modo simul: non autem de eius cognitione primo modo tantum.

Ad instantiam autem de metaphysico, dicitur quod metaphysicus non cognoscit perfecte ens utroque modo, sed tantum primo modo: hoc enim sufficit ad perfectam entis cognitionem inquantum est eius subiectum. Sed Deus ipsum utroque modo perfecte cognoscit. Ideo instantia non est contra intentum.

VII. *Septimo*. Deus cognoscit seipsum perfecte. Ergo de omnibus rebus habet propriam cognitionem. – Probatur consequentia. Quia cognoscens perfecte aliquid cognoscit omnia quae sunt in illo. In Deo autem sunt omnia, secundum potentiam activam, quantum ad proprias formas.

Adverte quod ista ratio a prima differt, licet cum illa eadem videatur. In prima enim considerabatur ordo omnium causarum ad effectum secundum quod ex earum notitia devenitur in cognitionem effectuum. Hic autem formaliter consideratur existentia effectuum in ipso Deo, secundum quod formae particulares omnium entium in potentia activa Dei continentur, idest, secundum quod in Deo est virtus ad omnium rerum particulares formas tanquam in prima omnium causa.

Octavo. Deus scit quot modis aliquid simile ei esse potest. Ergo cognoscit res secundum proprias formas. – Patet consequentia. Quia ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Ideoque et Philosophus formam *divinum quoddam* nominat. – Antecedens vero probatur. Quia qui scit naturam aliquam, scit an et quomodo communicabilis sit. Divina autem natura per similitudinem communicabilis est.

Adverte quod aliter communicabilis est natura universalis, et aliter divina natura. Communicatur enim natura universalis quia secundum eandem rationem multis convenit, sed diversa esse in illis habet. Natura autem divina non sic creaturis communicatur, sed quia omnia aliqua imperfecta eius similitudine participant: omnis enim perfectio, ut superius est ostensum *, est quaedam participata similitudo divini esse. Et hoc est quod intendit Sanctus Thomas cum inquit quod *divina natura communicabilis est per similitudinem:* eo quod, una existens, terminat similitudinem creaturarum ad se; sive, quod idem est, ipsa est cui omnis perfectio creaturae assimilatur.

* Cap. XXIX.

Nono. Alii cognoscentes cognoscunt res ut sunt distinctae. Ergo et Deus. – Probatur consequentia. Quia alioquin Deus esset *insipientissimus:* ut arguit Philosophus, I *de Anima*, text. 80 *, et III *Metaph.*, text. 15, contra dicentes Deum non cognoscere *litem*, quam omnes cognoscunt.

* Al. 81.

Confirmatur et auctoritate *Gen.* I, *Vidit Deus cuncta* etc.; et *Heb.* IV, *Non est ulla creatura invisibilis.*

VIII. Quantum ad opinionem quae hic impugnatur *, sciendum quod eam attribuit Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XXXV, a. 3, Commentatori; et habetur XII *Metaphys.*, comm. 51, in fine. – Oppositum tamen videtur velle etiam XII *Metaph.*, comm. 52; et II *Physic.*, comm. 75; et II *de Anima*, comm. 34; ubi vult primam causam habere sollicitudinem de iis inferioribus. Quod manifestius etiam habetur X *Ethic.*, cap. X *, ubi inquit quod *Deus visitat sapientem sicut facit amicus cum amico.* Nec valet dicere quod ista sollicitudo dicit causalitatem tantum per modum finis, non autem rerum cognitionem. Tum quia sollicitudo non nominat causalitatem nisi cum cognitione. Tum quia sollicitum esse de aliqua re non est esse finem eius, sed magis in finem cognitum dirigere. Propter quod inquit commento II *Phys.* * quod, si Divinus non admittat naturam agere propter finem, non potest salvare sollicitudinem circa res: quia videlicet sequitur Deum non dirigere res naturales ad finem, quod est de ipsis habere sollicitudinem.

* Cf. n. I, *Declarat.*

* Al. VIII.

* Cit. comm. 75.

Magis itaque dicendum erit aut quod sibi ipsi contradicat: quod tanto viro attribuendum non puto; praesertim quod opposita in duobus commentis immediatis dicat. Aut quod intellexit istam sollicitudinem esse de rebus solum inquantum entia sunt, sicut et illa cognoscit solum inquantum entia sunt: ita quod, sicut naturam entis cognoscit, ita disponit ut natura entis sit, non descendendo ad hoc vel illud ens particulare; per particularia autem agentia disponitur ut hoc et illud ens sit. Et sic sollicitudinem habet de istis inquantum in naturam entis, quae salvatur

in ipsis, intendit. – Quod autem X *Ethicorum* inquit, ex ipsa rerum serie apparet quod loquitur ex suppositione: scilicet Deus de singularibus ut singularia sunt curam gerat.

Si quis autem vellet sustinere de mente Commentatoris esse, propter adductas auctoritates, quod Deus de rebus propriam et distinctam cognitionem habeat, posset primo dicere quod in commento 51 XII *Metaph.* intellexit quod cognoscit entia inquantum entia sunt cognoscendo seipsum, quia alia non cognoscit distincte nisi cognoscendo se, qui est esse subsistens, in quo omnia entia eminenter continentur. – Posset secundo dicere quod Sanctus Thomas illam opinionem attribuit Averroi quantum verba eius in illo loco sonant. Nam ibi non aliter suam explicat intentionem, sed ex ipsis verbis eius habetur hoc, quod entia in communi tantum, scilicet inquantum entia sunt, cognoscat. Non autem curat Sanctus Thomas quid ipse intellexerit.

Quantum autem falsitatis opinio haec habeat, ex adductis rationibus patet.

CAPITULA QUINQUAGESIMUM PRIMUM ET QUINQUAGESIMUM SECUNDUM

A 13 v b 9 sine titulo.

RATIONES AD INQUIRENDUM QUALITER MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN INTELLECTU DIVINO

Sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

Non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra * multipliciter est remotum. Aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra * impossibile esse ostendimus.

* Cap. xviii, xx, xlii.

* Cap. xxiii.

Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere: quod Plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo *ideas* *. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

* *Phaedo*, xlviii, xlix; *Timaeus* (Did. p. 204 sqq.). – Cf. I *Metaph.*, xi; s. Th. l. 14 sqq.

Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. Cuius contrarium supra * ostensum est.

* Cap. xiii.

Item. Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra * ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra * ostendetur. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

* Lib. II, xv.

* Lib. II, xxiii, xxiv.

Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu *. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu. Quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

* III *de Anima*, ii, 4; iv, 12; v, 2.

Praeterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod Deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

* Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel angeli sive intelligentiae. Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu. Quod etiam est impossibile.

* Cap. lii.

Sicut etiam res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quae rebus insunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

---

4 sint] sunt DGNWYPc. 29 ut infra ostendetur] ut supra ostensum est et infra ostendetur pA. 32 ut infra ostendetur] ut ex supradictis patet et infra ostendetur NZ *cum* pA.
5 visibilis] visibili NWYZsGP, visibile pG. ex visu et visibili N; ex visibili et visu. 8 ipsius] illius αPc. 11 in intelligente] intelligente A *casu*, intelligentem N, intelligentiae GWY. 16 Ex eisdem. *Traditio novum Cap. incipit et titulum addit, erroneum tamen et varium; quem praeterea* GXZ *in tabulis non habent. Cum verba in* A *non a nova linea incipiant, patet novum Capitulum non intendi.*
17 poni quod] quid poni α. 24 rebus insunt] in rebus sunt P*d*. 29 sint FNZsG; sunt. 32 disponitur Z; disponatur.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quis sit modus ex parte rei cognitae quo Deus alia a se cognoscit, restat investigandum quis sit modus ex parte cognoscentis *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, agit de modo ex parte medii cognoscendi; secundo, ex parte ipsius cognitionis, cap. LV. – Circa primum duo facit: primo, quosdam excludit falsos modos; secundo, quis verus sit modus ostendit, capite LIII.

* Cf. Comment. c. L, init.

Quantum ad primum, tres modos excludit. Tripliciter enim falso possumus intelligere Deum multa cognoscere: aut scilicet ponendo in intellectu divino multitudinem intellectorum habere esse distinctum; aut ponendo ipsas formas intellectas subsistentes esse, Deumque per illas intelligere; aut ponendo ipsas habere esse in intellectu creato, et sic per ipsas Deum intelligere. Quapropter ad excludendum tres istas imaginationes, tres ponuntur conclusiones: prima et secunda ponitur in hoc capite; tertia, capite sequenti *.

* Infra, n. VII; cf. text., b 16.

I. Prima itaque conclusio est: *Multa a Deo intellecta in Deo distinctum esse non habent.* Probatur. Aut ista intellecta essent idem quod divina essentia: aut essent illi superaddita. Non primum: quia tunc in essentia divina aliqua esset multitudo, scilicet intrinseca. Nec secundum: quia in Deo esset aliquod accidens. Ergo etc.

Adverte quod, si multa haberent esse distinctum in Deo et essent idem realiter cum essentia, non possent ad ipsam essentiam comparari nisi tanquam eius partes essentiales. Et sic ipsa essentia non esset simplex, sed ex partibus composita, ad modum essentiarum materialium. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod *poneretur in eo multitudo,* scilicet partium essentialium.

II. Secunda conclusio est: *Non possunt etiam poni huiusmodi formae intellectae per se existere, ut per eas divinus intellectus intelligat: ut Plato, ad evitanda dicta inconvenientia, posuit.*

Probatur primo. Formae rerum materialium sine materia intelligi non possunt. Ergo multo minus possunt sine materia esse: quo scilicet modo sunt actu intellectae.

Adverte quod, quamvis Commentator, VII *Metaph.*, comm. 21 et 34, teneat, ut superius * diximus, materiam cadere in definitione rerum materialium *tantum ut id quod essentiam defert,* non tanquam de essentia rei; tenet tamen Sanctus Thomas, Prima Parte, qu. LXXV, a. 4, et VII *Metaph.*, l. 9, et in tractatu *de Ente et Essentia* *, materiam esse partem quidditatis rei materialis. Tum quia definitio rerum naturalium materiam et formam continet. Nec ponitur materia in ea tanquam additum essentiae: quia illud est proprium accidentis, definiri per additamentum; aut etiam formarum quae sunt partes. – Tum quia materia est de essentia omnium individuorum naturalium. – Tum quia haec Aristotelis intentio esse videtur, qui VIII *Metaph.*, text. 15 et 16 *, ponit differentiam inter quidditatem compositorum et simplicium quantum ad unitatem, quod compositorum definitio est una quia ex actu et potentia natum est fieri unum; simplicium autem quidditates seipsis habent unitatem, eo quod formae dumtaxat sint. Nono etiam *Metaph.*, in ultimis textibus *, dicit quod in quidditatibus compositorum accidit error propter multitudinem partium, qui in simplicibus non accidit, propter carentiam partium.

* Cap. XXI, n. VII.

* Cap. II.

* Did. VII, VI, 3 sqq.

* S. Th. l. II; Did. VIII, X, 2 sqq.

Propter hoc ergo inquit Sanctus Thomas quod formae, idest quidditates, rerum naturalium sine materia *nec esse nec intelligi possunt:* quia videlicet nihil potest intelligi aut esse absque eo quod ad eius pertinet essentiam.

III. *Secundo.* Si Deus per formas intellectas subsistentes extra ipsum, posito quod essent, intelligeret, sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret. Et per consequens in essendo: cum suum intelligere sit suum esse. – Probatur consequentia. Quia ad perfectionem intellectus divini requiritur ut multitudinem rerum intelligat. Ergo, si formae per quas intelligit sunt extra ipsum, oportet ut ab alio perfectio suae intellectionis dependeat.

Hic notanda sunt duo. Primum est quod non inquit Sanctus Thomas absolute perfectionem divini intellectus consistere in cognitione multitudinis rerum, sed *quoniam hoc ad perfectionem sui intellectus requiritur.* Perfectio enim divinae intellectionis simpliciter dependet ex perfectione primi intellecti, quod est divina essentia: sicut et in omnibus aliis virtutibus perfectio operationis attenditur in comparatione ad primum et principale eius obiectum. Sed verum est quod ad perfectionem divini intellectus exigitur ut sua intellectio non solum ad suam essentiam, sed etiam ad rerum multitudinem se extendat: idest, ut habeat in se unde se ad rerum extendat multitudinem. Tum quia tanto intellectus perfectior est in intelligendo quanto ad plura se extendit. Tum quia non esset perfecta cognitio causae nisi effectus ab ipsa procedentes cognoscerentur.

Alterum est quod intellectus perfectionem dependere ab illis formis subsistentibus dupliciter potest intelligi. Uno modo, tanquam a forma eliciente actum intelligendi: eo modo quo intellectio nostra a specie intelligibili dependet. Alio modo, tanquam ab obiecto immediate actum intelligendi terminante: eo modo quo nostra intellectio perfectionem habet a conceptu per intellectum formato et producto. Utro modo concurrant formae intellectae ad perfectionem intellectus, non potest divini intellectus perfectio ab illis dependere: cum quicquid est in Deo perfectissimum sit ex se.

IV. Sed tunc occurrit dubium. Nam non est intelligibile quod aliqua operatio possit esse aut intelligi absque termino operationis suo modo: cum omnis operatio ad aliquod obiectum terminetur. Si ergo Deus rem intelligit quantum ad proprium esse quod habet in natura, ergo talis intellectio non poterit esse aut intelligi absque re quae intelligitur. Ergo a re extrinseca de necessitate divina dependet intellectio. Et sic etiam non erit inconveniens intellectionem divinam dependere, tanquam ab obiecto, ab illis formis subsistentibus.

2. Ad huius evidentiam considerandum primo, quod aliter loquendum est si ponamus Deum alia a se in sua essentia videre: et aliter si ea in seipsis abstracta et subsistentia ut actu intellecta, Deum intelligere ponamus. Nam primo modo, res se habent ut secundario intellecta, divina autem essentia ut primo et per se intellectum. Et quia operatio intellectus specificatur et perficitur ex primo et per se obiecto, non autem ex iis quae in primo et per se obiecto videntur, ideo non oportebit perfectionem divini intellectus dependere ab aliis, licet alia videat in seipso. – Si autem ponamus Deum intelligere res tanquam per se subsistentes actu intellectas, non tanquam contentas in divina essentia, tunc habebunt rationem primi et per se intellecti. Et ideo perfectio intellectus in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit.

Considerandum secundo, pro maiori declaratione, quod, cum intellectum intelligatur secundum quod est in intellectu, licet multitudo intellectorum requiratur ad perfectionem divini intellectus, hoc tamen non intelligitur quantum ad esse quod in seipsis habent: sed quantum ad esse quod habent in divina essentia intellecta. Et quia esse quod in divina essentia habent est ipsa divina essentia, ideo, cum dicitur quod multitudo intellectorum requiritur ad perfectionem divini intellectus, non dicitur quod requiratur aliquid distinctum a Deo: sed tantum ipsa divina essentia, quae omnium intelligibilium est similitudo. Ita quod intelligit quidem Deus multa intellecta quantum ad eorum proprias existentias et naturas, sed tamen non requiruntur ad perfectionem divini intellectus quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in Deo. Et sic non perficitur divinus intellectus ab aliquo alio a se.

3. Ad dubium ergo dicitur quod de intellectione divina qua Deus intelligit hanc rem, puta lapidem, dupliciter possumus loqui: uno modo, quantum ad ipsam intellectionem absolute secundum suam naturam consideratam; alio modo, inquantum est huius intellectio. Si primo modo

consideretur, sic non dependet ab hac re intellecta, sed et absque ea potest intelligi: quia non a lapide specificatur, sed ab essentia divina primo et per se intellecta; potest autem intelligi unumquodque absque eo quod non est de ratione eius. – Si secundo modo, sic non inconvenit divinam cognitionem ab obiecto extrinseco dependere. Cum enim dico divinam intellectionem *ut intellectionem lapidis*, dico ipsam cum habitudine rationis ad lapidem. Modo, non est inconveniens aliquem respectum rationis intellectum in Deo a creatura dependere in ratione termini, et sine ea intelligi non posse: sicut non potest intelligi Deus quod sit Dominus creaturae, non intellecta creatura.

V. *Tertio*. Deum intelligere praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint: – si, inquam, ponantur subsistere. Ergo non per hoc multa intelligibilia intelligit quod per se existant extra eum. – Probatur antecedens. Quia necesse erit huiusmodi formas esse a Deo causatas: cum omne quod est praeter essentiam suam, sit ab ipso causatum, ut infra ostendetur. Rerum autem causa est per intellectum, ut etiam ostendetur.

Advertendum quod dicit Sanctus Thomas Deum intelligere haec intelligibilia praeexigi *ordine naturae* ad esse ipsarum, non autem dixit *ordine temporis*. Quia possent quidem ab aeterno esse productae, et sic unum non esset prius altero duratione. Semper tamen necesse est ut ordine naturae praecedat: quia causa naturaliter est prior suo effectu.

VI. *Quarto*. Sequeretur quod intellectus Dei esset in potentia; et ipsa similiter intelligibilia essent intellecta in potentia. Et sic indigeret aliquo reducente in actum. – Probatur consequentia. Quia tunc tantum intellectus est in actu quando actu informatur intelligibili; et intelligibile in actu, quando est unum cum intellectu; quando autem sunt separata, utrumque est in potentia; sicut patet etiam in sensu et sensibili.

Sed videtur falsum esse quod inquit Sanctus Thomas, quoniam, si illa intelligibilia non sint in intellectu divino, erunt intelligibilia in potentia. Dato enim quod nullus intellectus intelligeret substantias separatas, adhuc tamen essent actu intelligibiles: quia separatae a materia.

Respondetur quod de huiusmodi formarum intelligibilitate dupliciter loqui possumus: uno modo, absolute; alio modo, in ordine ad hunc intellectum. Si absolute loquamur, etiam si nullum intellectum informent, sunt actu intelligibiles. Si autem in ordine ad intellectum divinum, sic, si ipsum non informant, sunt intellectae in potentia ab ipso: sicut et intellectus non intelligens aliqua potest quidem esse actu intelligens absolute, alia videlicet intelligendo, non est tamen actu respectu eorum quae non intelligit.

Quinto. Intellectum oportet esse in intelligente. Ergo non sufficit ponere formas intellectas extra Deum, ad hoc ut intelligat.

* VII. Tertia conclusio est: *Non potest poni multitudo intelligibilium in alio intellectu praeter divinum, ad hoc ut a Deo intelligantur*. Probatur eisdem rationibus quibus probata est praecedens conclusio. Tum, inquam, quia divinus intellectus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu. – Tum quia, sicut rerum subsistentium, ita et rerum quae sunt in alio, Deus est causa per intellectum. Et sic oportet quod intelligere Dei earum esse praecedat naturaliter. – Tum quia divinus intellectus esset in potentia. – Tum quia non potest esse quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, scilicet formam habendo intelligibilem, et alius exequatur; sed oportet ut idem disponatur et exequatur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius.

* Cap. LII. Cf. init. Comment.

Adverte quod voluit comparare Sanctus Thomas essentiam rei et formam intelligibilem proportionaliter in ordine ad esse et intelligere. Sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Ideo quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem. Essentia autem, quam consequitur esse, non est in alio ab habente esse, sed per essentiam in se existentem res est. Ideo et forma quam consequitur intellectio, non est in alio ab ipso intelligente. – Quomodo autem formam quae est principium operationis oportet esse in operante, inferius * ostendetur.

* Cf. c. seq.; et lib. II, c. XXIII.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM TERTIUM

A 14 v b marg inf sine titulo.

SOLUTIO PRAEMISSAE DUBITATIONIS

PRAEMISSA autem dubitatio faciliter solvi potest si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie

13 in intellectum EWpGNZ*b*; in rem intellectam. 14 manet in intelligente] in ipso manet agente Z, manet in ipso intelligente P*d*. 15 sed] et ZP*d*.

4 speciem] species GWY. 6 Et hoc] Ex hoc WpGY. 11 ut *om* αE. 13 sibi *hic* A *solus*; *post* praedictam Z, *post* intentionem *ceteri*.

intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia *quale est unumquodque, talia operatur*. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra * ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum *. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

* Cap. XLVI.
* Cap. XXIX.

8 talia] tale GNY. Et ex] Ex αD.
5 seipsum E; semetipsum.

Commentaria Ferrariensis

Exclusis falsis modis quibus ponebatur Deum intelligere multa, ponit Sanctus Thomas verum modum *. Circa hoc autem duo facit: primo, verum modum ponit; secundo, ipsum declarat, capite sequenti.

* Cf. Comment. c. LI. init.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus intelligit multa per hoc quod essentia divina, quae est species intelligibilis divini intellectus, et verbum divinum est omnium similitudo.*

Ad huius autem manifestationem ex modo et conditione intellectus nostri in intelligendo procedit ad modum intellectus divini investigandum.

Quantum ad nostrum intellectum, tria notat. *Primum* est quod res a nobis intellecta est in intellectu nostro per speciem suam, per quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam. Non quod intelligere sit actio transiens: sed est actio manens in intelligente, et habet habitudinem ad rem quae intelligitur ex eo quod species qua intellectus intelligit, est similitudo rei intellectae.

Advertendum quod, sicut scientia dicit aliquod absolutum connotando respectum ad scibile, ita operatio absolutum quoddam dicit, sed importat etiam habitudinem ad obiectum, sive sit transiens sive immanens: omnis enim operatio est ad aliquod obiectum terminata. Quia autem omne operans ex aliqua forma operatur, quae est aliquo modo similitudo obiecti ad quod operatio terminatur, ideo ad illud operatio tanquam ad obiectum respectum importat cuius operationis principium est similitudo. Propter hoc assignat rationem Sanctus Thomas quare intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit est eius similitudo. Intellectio enim qua lapis intelligitur ideo ad lapidem terminatur, et ad ipsum respectum dicit, quia a similitudine lapidis elicitur.

Secundum quod notat est quod intellectus noster, ex forma quam habet, necessario in intelligendo conceptionem quandam in seipso format, quae etiam dicitur *intentio intellecta:* eo quod indifferenter intelligat rem praesentem et absentem, ut etiam imaginatio facit; et intelligat rem a materialibus conditionibus abstractam, sine quibus in rerum natura non existit, in quo imaginationem superat; quod non posset esse nisi sibi praedictam intentionem formaret. Differt autem conceptio ista a specie intelligibili: quia est quasi terminus intellectionis, species autem est principium.

Tertium est quod etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut et species intelligibilis. Quia unumquodque, quale est, talia operatur. Species autem quae est principium intellectionis et conceptus, est similitudo rei intellectae. Ex quo sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem intelligit.

Advertendum pro hoc ultimo dicto quod dupliciter potest ferri intellectus in intentionem rei intellectae: uno modo, materialiter, inquantum est res talis naturae, puta qualitas aut accidens intellectus; alio modo, inquantum est rei similitudo et intentio. Si primo modo accipiamus, sic non fertur intellectus in rem extra, dum conceptionem intelligit. Sed secundo modo, in utrumque fertur: iuxta illud Aristotelis, *de Memoria et Reminiscentia* *: *Idem motus est in imaginem et in id cuius est imago*. Et quia non cognoscitur ipse conceptus inquantum res est dum primo producitur, sed tantum ut rei similitudo, quia ad hoc tantum formatur ab intellectu ut in ipso res intellecta videatur; ideo absolute inquit Sanctus Thomas quod intellectus, formando huiusmodi conceptionem, rem intelligit cuius est conceptio; et quod est *quasi terminus*, non autem simpliciter terminus, quia non terminatur ad ipsum ultimate intellectio, licet sit immediatus terminus et proximus.

* Cap. I; s. Th. l. 3.

II. Ex istis in nostro intellectu consideratis infert quod intellectus divinus nulla quidem alia specie intelligit quam divina essentia; sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum; ex quo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, non solum sit similitudo Dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorum divina essentia est similitudo; et ob hoc multa a Deo intelligi possunt. Vult ergo Sanctus Thomas ex hoc habere quod non ideo multa intelliguntur a Deo quia in ipso habeant esse distinctum, et sic compositionem in ipso faciant: sed quia unum esse in Deo habent, quod est divina essentia et divinum verbum omnia repraesentans.

Notandum autem quod, cum dicitur hic conceptionem et verbum divinum esse omnium similitudinem, non accipitur *verbum* ut est secunda Persona in divinis. Quia nondum de Trinitate mentio facta est; et cum philosophis hoc loco disputat Sanctus Thomas, contra quos nihil valeret huiusmodi declaratio. Unde per *verbum* hoc loco intelligitur id ad quod immediate terminatur actus intelligendi: sive sit aliquid realiter distinctum a re intellecta; sive sit res intellecta ut est intellecta. Essentia enim divina, ut intellecta, est similitudo omnium rerum: et Deus, intelligendo ipsam, intelligit eam ut omnium similitudinem; et per hoc multa intelligit.

III. Circa *conceptionem* istam intellectus, sive *intentionem intellectam*, sive *verbum* (omnia enim ista idem dicunt), quod est positionis huius fundamentum, duo sunt videnda. Primum est, quae necessitas sit ponendi huiusmodi conceptionem. – Secundum est, quomodo ad actum intelligendi se habeat *.

* Num. VII.

Quantum ad primum, videtur Sanctus Thomas tangere duplicem necessitatem. Prima est, ut obiectum sit praesens intellectui: quia intellectus indifferenter intelligit rem praesentem et absentem in esse reali.

Secunda est, ut obiectum habeat esse abstractum a conditionibus materialibus, quod non convenit rei materiali secundum esse quod habet in natura: quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem a materia.

Sed circa istas causas non parum dubietatis insurgit *. Aut enim divisim accipiendae sunt, ita quod unaquaeque per se sufficiens causa sit huius necessitatis. Aut coniunctim, ita quod ambae simul concurrant. Si primo modo, sequitur primo quod, sicut intellectus format verbum intelligendo, ita et imaginatio imaginando: quia in hoc

* Cf. n. VI.

convenit intellectus cum imaginatione, ut dicit hic Sanctus Thomas, quod indifferenter intelligit rem praesentem et absentem. Quod tamen non invenitur in doctrina Sancti Thomae: cum hoc tanquam peculiare tribuat intellectui. – Sequitur secundo, quantum ad secundam causam, quod unus angelus intelligens alium per speciem intelligibilem, non formabit de illo conceptum: quia secundum se habet esse immateriale et abstractum.

Si secundo modo, quia videlicet oportet ut obiectum sit praesens intellectui et a conditionibus materialibus abstrahatur, non erit universaliter verum quod intellectus in omni intellectione formet verbum. Tum quia species intelligibilis est ipsum obiectum, sicut et talis intentio intellecta, est enim eius similitudo sicut illa; et est praesens intellectui, et abstracta a materia; et sic ipsa sufficiet ad intelligendum. – Tum quia erit tantum verum in rebus materialibus, quae indigent abstractione a materia: non autem in immaterialibus.

IV. Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est quod, cum omnis operatio importet ordinem ad obiectum; de ratione autem obiecti, ut est obiectum, sit ut terminet operationem; necesse est ut operatio in actu habeat obiectum aliquo modo in actu ut terminum suum; sicut calefactio in actu requirit calorem in actu ad quem terminetur. – Non sufficit autem ut obiectum sit in actu, nisi sit etiam debite praesens operanti: quantumcumque enim coloratum sit actu, non poterit videri nisi sit praesens et propinquum convenienter videnti, eo modo quo est in actu. Veruntamen non omnis potentia eodem modo praesentiam sui obiecti requirit. Aliqua enim requirit praesentiam et propinquitatem sui obiecti secundum esse naturale, vel localem vel temporalem, sicut sensus exteriores: non enim fertur sensus visus nisi in id quod secundum esse naturae et coloratum est et localiter visui appropinquat (cum quadam tamen distantia); eo quod in rem absentem sensus exteriores non ferantur. Aliqua vero non requirit praesentiam secundum esse naturae, sed requirit praesentiam secundum spiritualem quendam modum, quae est praesentia in esse obiectivo: eo quod indifferenter feratur in rem praesentem et absentem realiter, et in rem existentem secundum esse naturae et in rem non existentem; sicut accidit in imaginatione; non enim ad hoc ut imaginemur Iulium Secundum Pontificem in sua sede Romae esse, necesse est ut Romae in sede sit; neque necesse est ut ipse sedens nobis existentibus Ferrariae praesens sit secundum locum, sed sufficit ut imaginationi spirituali quodam modo appareat, et secundum esse imaginatum. Et quia huiusmodi esse non convenit rei extra potentiam, necesse est ut intra potentiam tale esse obiectum habeat. – Praeter hanc quoque praesentiam obiecti, necesse est in potentiis cognoscitivis ut obiectum per modum formae potentiae coniungatur, ita quod ex potentia et obiecto fiat unum: quamvis enim coloratum praesens esset visui, si tamen per speciem suam illi non uniretur, non esset eius visio.

Similiter ergo ex parte intellectus requiritur quod res intellecta sit in actu aliquo modo inquantum terminans actum intellectus; et sit praesens intellectui, non quidem secundum temporalem aut localem propinquitatem, quia indifferenter apprehendit rem praesentem et absentem, quemadmodum imaginatio (sive enim res sit sive non sit, intellectus rei quidditatem potest apprehendere), sed secundum esse obiectivum, intra ipsum intellectum existens; et quod uniatur intellectui per modum formae, aut per se aut per sui similitudinem. – Ratione ergo primi, requiritur conceptio per intellectum formata, dum res et quidditates materiales apprehendit. Quia non terminat quidditas materialis actum intellectus nisi cum quadam abstractione a conditionibus materialibus et individuantibus, quo modo actu esse non potest extra intellectum. Ideo, ut actu sit, quod requiritur si debet actu obiectum esse et operationem intellectus terminare, necesse est ut per intellectum constituatur in tali esse abstracto et immateriali. Quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus verbum et intentionem intellectam. – Ratione vero secundi, – ex eo, inquam, quod obiectum, in actu positum, debet esse potentiae debite praesens, aut in esse naturali, aut in esse intentionali et obiectivo terminante intellectionem per modum termini intrinseci, – necesse est ut de omnibus quae intellectus intelligit, talem conceptionem formet. Cum enim rei existentia nihil faciat ad intellectionem quidditatis et naturae, et sic realem praesentiam non requirat intellectio, eo quod intellectus indifferenter feratur in rem sive sit sive non sit; necesse est, ad hoc ut obiectum praesens sit intellectui sufficienter, quod ipsi sit intrinsece praesens obiective, et sic actum intellectus terminet. Quantumcumque enim res aliqua sit secundum se actu intelligibilis, et per speciem suam sit intellectui unita, si non sit actu praesens intellectui in esse obiectivo et terminativo cognitionis, quod fit per conceptionem intellectus, non intelligetur: quia secundum esse naturale quod habet extra intellectum, non est sufficienter praesens intellectui ut sit actu obiectum et terminus operationis intellectualis.

Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa. Licet enim veritas intellectus requirat ut ita sit in re sicut intellectus intelligat, realis tamen existentia rei extra intellectum non facit obiectum sufficienter praesens intellectui.

V. Ex istis sex deduco conclusiones. Prima est: *Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter nisi formando conceptum.* Patet: quia nihil intelligit per essentiam intelligibilis in ipso existentem, sed omnia per speciem intellectualem abstractam a rebus. Unde dicitur III *de Anima**, quod *intelligit se sicut et alia.* Et per consequens nihil est sibi sufficienter praesens in ratione obiecti actum terminantis. Ideo necesse est ut per conceptum fiat sibi praesens. * Cap. IV, 6, 12; s. Th. l. 8, 9.

Secunda est: *Speciali ratione in intellectione rerum materialium necesse est ut intellectus noster formet conceptum:* quia videlicet obiectum, ut terminat actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat; cum non sit abstractum a materia extra intellectum, terminet autem secundum quod est abstractum a materia.

Tertia est: *Angelus, cognoscendo se, format verbum: consideratis causis huiusmodi necessitatis in intellectu nostro.* Licet enim non oporteat ut fiat actu intelligibilis per abstractionem a materia, cum sit immaterialis; sitque suo intellectui praesens ut principium intellectionis: oportet tamen ut fiat praesens in esse obiectivo terminante intellectionem, cuius ipsa essentia angeli est principium; cum idem non sit principium et terminus operationis secundum idem esse. Ostenditur hoc, quia Quarto huius, cap. XI, dicitur quod *intentio intellecta in angelis non est eorum substantia,* et loquitur Sanctus Thomas quando angelus seipsum intelligit: ex quo apparet ipsum formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam quia, *Pot.*, q. IX, 5, et *Verit.*, q. IV, 2, tenet Sanctus Thomas quod *intellectus, etiam dum intelligit se, format conceptum sui.*

Quarta est: *Angelus, cognoscendo alia a se per speciem intelligibilem, format verbum.* Quia aut necesse est ut fiant ei praesentia obiective et terminative: cum non sint in ipso nisi per speciem, quae est principium intelligendi, non terminus et obiectum. Aut etiam necesse est ut in actu fiant in esse obiectivo: ut materialia. Licet enim angelus non abstrahat species a rebus materialibus, sed sint illi congenitae, ex ipsis tamen speciebus format conceptus, in quibus sunt ipsae quidditates materiales abstractae a materia tanquam intellectionem terminantes.

Quinta est: *De beatis potest utrumque sustineri: scilicet et quod forment verbum in quo divinam essentiam intuentur; et quod non forment.* Primum potest sustineri quia, cum verbum sive conceptus sit terminus intrinsecus intellectionis, sicut beati producunt intellectionem qua Deum vident, ita necesse est ut terminum intellectionis producant: quia non est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. – Confirmatur quia, Prima, q. XXVII, a. 1, inquit Sanctus Thomas *intra omnem intelligentem, ex eo quod intelligit, procedere aliquid quod est conceptio rei intellectae.* Et *de Pot.*, q. IX, a. 5, dicitur quod *conceptio est absolute de ratione eius quod est*

intelligere. Ex quo concluditur in divinis esse huiusmodi verbum et conceptum. – Nec obstat quod, secundum eius mentem, divina essentia per nullam similitudinem creatam repraesentari potest *. Diceretur enim quod hoc est verum de similitudine quae est species intelligibilis; et de similitudine quae est species expressa, sive conceptio, a specie creata producta: non autem de similitudine expressa a forma increata et infinita, qualis est divina essentia, sicut est de verbo quod a divina essentia actuante intellectum beati per modum speciei intelligibilis est expressum et productum; nam species intelligibilis et verbum ab ea expressum habent rationem unius perfecti et totalis repraesentativi rei intellectae intellectui. – Non obstat etiam quod visio beata dicitur visio immediata divinae essentiae: medium autem *in quo* tollit immediationem cognitionis, ut dicitur IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 1, ad 15. Dicitur enim quod medium extrinsecum a cognoscente, et omnino extraneum a cognitionis actu, tollit immediationem cognitionis, et de hoc intelligitur dictum Sancti Thomae: non autem medium intrinsecum cognoscenti, et intrinsecum cognitioni veluti completivum ipsius; quia tale computatur tanquam unum quoddam cum ipso actu, sicut terminus lineae cum linea. Tale autem medium est conceptio et verbum intellectus.

* Cf. I P., q. XII, a. 2.

Secundum quoque sustineri posset, dicendo quod, sicut beatus per nullam aliam speciem divinam essentiam videt quam per ipsammet essentiam, ita per nullum aliud verbum quam per verbum divinum: ita quod et divina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, et tanquam intentio intellecta, qua beatus et Deum et omnia alia videat. – Ad dicta vero Sancti Thomae diceretur quod loquitur de intelligere naturaliter naturae intellectuali conveniente: non autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem et infinitam.

Capreolus, in Primo, d. XXVII, q. II *, tenet quod visio beatifica terminatur ad unicum verbum habitum de obiecto beatifico essentialiter in actu; plura autem verba de attributis vel creaturis in Deo visis habitualiter habet. Unde aliquando plura, aliquando pauciora format. – In Quarto vero, d. XLIX, q. V *, dicit communiter teneri quod beati non habent aliud verbum quam verbum divinum, propter intimam praesentiam eius ad intellectum beatum; et quod utraque pars probabilis est; sed quod Sanctus Thomas videtur tenere quod sic.

* Ed. Turon., vol. II, p. 257.

* Ed. Turon., vol. VII, p. 228.

Sexta est: *Quantum est ex assignatis causis, Deus, cognoscendo se et alia, habet quidem verbum et intentionem intellectam, qua suo intellectui id quod intelligitur repraesentatur, non tamen ab essentia realiter distinctam:* ratione assignanda inferius, Quarto Libro *, quia scilicet intelligere et esse in ipso sunt idem.

* Cap. XI.

VI. Ad dubium * ergo dicitur quod illae causae necessitatis conceptus ad intelligendum, divisim accipi possunt, ut unaquaeque per se sufficiat: non quidem respectu omnium intelligibilium sed una respectu aliquorum, alia respectu aliorum. Possunt etiam accipi coniunctim in aliquibus: scilicet respectu rerum materialium. Nam prima causa, absentia scilicet obiecti, causat necessitatem conceptus respectu omnium quae non sunt intellectui coniuncta in esse obiectivo et terminativo, etiam si secundum se sint intelligibilia. Secunda vero, scilicet non actualitas obiecti in esse intelligibili et obiectivo, est causa huiusmodi necessitatis respectu rerum materialium: et per consequens respectu ipsarum utraque causa concurrit.

* Num. III, *Sed circa.*

Cum autem obiicitur, primo, quod ex prima causa sequitur eodem modo imaginationem formare conceptum: – dicitur quod aliquando imaginatio fertur in rem extra per phantasma repraesentatam; aliquando vero fertur in idolum suum tanquam in rem veram. Cum secundo modo imaginatur, non est necesse ut aliquid in ipsa formetur in quo ipsam rem imaginatam inspiciat, cum illi sit intima, et habeat esse imaginabile in ea: sicut nec intellectus, cum terminatur ad ipsum conceptum secundum se, format conceptum de ipso conceptu. Quando autem primo modo aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem et verbum non format, quia conceptus et verbum interius proprie ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitativam ut ratione participat: sed format *idolum* quoddam, proportionale verbo intellectus, in quo rem imaginatam ad extra inspicit, et per quod res ad extra fit actu praesens imaginationi in esse obiectivo. – Nec hoc ex me tantum dixerim, sed ex doctrina Sancti Thomae, Prima, q. LXXXV, a. 2, ad 3, et *Quolib.* V, a. 9, ad 2 *.

* Al. *Quol.* V, q. V, a. 9, ad 2.

Quod secundo obiicitur, quoniam unus angelus, alium intelligendo per speciem, non formabit conceptum, quia est immaterialis: – iam dictum est quod illa causa non est universalis, sed tantum respectu rerum materialium. Alia tamen causa etiam in rerum immaterialium cognitione salvatur, ut diximus.

Quod obiicitur tertio, quia species intelligibilis sufficiet ad intellectionem: – dicitur ex doctrina Sancti Thomae, praesertim de *Pot.*, q. IX, a. 5, quod, licet species intelligibilis sit immaterialis, et intellectui praesens aliquo modo, non tamen est in actu per modum obiecti terminantis actum, nec per ipsam obiectum est actu praesens in actu obiectivo, sed tantum in habitu. Tum quoniam, si per ipsam obiectum esset in actu quantum ad esse obiectivum, tunc habens speciem semper intelligeret: intelligitur enim res quando actu est in intellectu per modum obiecti et termini operationis. – Tum quia species ponitur tanquam principium formale intellectionis, per quod intellectus fit in actu. Operatio autem non terminatur primo et immediate ad suum principium formale et elicitivum, sed ad aliquid simile illi. Unde praeter speciem, necesse est etiam conceptum ponere, ut diximus.

Quod autem ultimo dicitur, quia tunc erit hoc verum tantum in rebus materialibus: – iam concessum est quod in solis rebus materialibus illae causae coniunguntur. Sed in aliis ex altera earum saltem necesse est conceptum ponere.

VII. Quantum ad secundum *, Scotus, in I *Sent.*, d. XXVII **, dicit duo *: Primum est quod *verbum non est aliquid productum per intellectionem: quia intellectio non est actio productiva alicuius termini.* Quod probat dupliciter. Primo, quia *non est impossibile intelligere intellectionem intelligendo quod non sit alicuius termini per ipsam producti.* – Secundo, quia operationes immanentes, apud Aristotelem, I *Ethic.* *, et IX *Metaph.* **, sunt *actus ultimi.*

* Num. III, init. ** Qu. I. * Cf. n. IX.

Secundum est quia *verbum est actualis intellectio,* quae dicitur *notitia genita.* Dicitque per actum quidem intellectus productivum produci verbum, non autem per actum intelligendi.

* Cf. cap. I, 2. ** Did. VIII, VIII, IX.

VIII. Sanctus Thomas duo dicit opposita iis quae dicit Scotus. Primum est quod verbum per ipsum actum intelligendi producitur: ut patet hoc loco, ubi ait quod *intellectus intelligendo format in seipso quandam intentionem intellectam.* Simile etiam dicit in aliis locis, ubi loquitur de ista materia *.

* Cf. I P., XXVII, 1; *de Ver.*, q. III, 2.

Secundum est quod actus intellectus differt ab ipso verbo: ut patet Prima Parte, q. XXXIV, a. 1; et *Pot.*, q. VIII, a. 1; *Verit.*, q. IV, 2.

Et quamvis aliqui Thomistarum teneant verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantum per connotata; tamen magis mihi placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente Sancti Thomae esse quod realiter distinguatur. Quod sane apparet, quia non alia ratione ponitur verbum ab ipso nisi ut fiat obiectum praesens actu ipsi intellectui in esse obiectivo, et in ipso sic praesente videatur per actum intelligendi res quae intelligitur. Unde, sicut videre non est id quod videtur, neque id in quo aliquid videtur, ita nec intelligere, quod est videre, erit ipsum verbum. – Item, quia frustra poneretur verbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi, in ipso manens intellectu cum actu. Et sic non oporteret Sanctum Thomam sollicitum esse an intellectus producat verbum necne.

Quod autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile. Quia motus comparatur ad terminum sicut imperfectum ad perfectum, et via ad seipsum sub esse perfectiori, eo quod sit actus imperfecti et *existentis in potentia* *. Modo, ubi proceditur de potentia

* III *Phys.*, I, 6.

ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum, et postea perfectum. Intelligere autem non est actus imperfecti, sed perfecti et existentis in actu. Et non comparatur ad verbum sicut via ad seipsum sub esse perfectiori, aut sicut imperfectum ad perfectum: sed sicut actus ad obiectum in esse obiectivo, aut etiam in esse immateriali constitutum, et terminans operationem. Obiectum autem primum operationis immanentis non est ipsa operatio.

Non obstat autem dictis quod inquit Sanctus Thomas *Pot.*, q. VIII, a. 1, quoniam ***verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eo quod non possit compleri sine ipso verbo.*** Dicitur enim quod intelligit verbum esse quidem aliquid per actum intelligendi productum, ab ipsoque realiter distinctum, sed tamen sibi intrinsecum esse et colligatum, et de eius essentia tanquam in obliquo connotatum: sicut terminus lineae finitae est intrinsecus lineae et de eius essentia, in obliquo tamen, licet a linea realiter distinguatur. Quem sensum dat intelligere cum addit, ***quoniam absque verbo compleri non potest:*** quasi dicat: ***Est quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum tamen actus exigitur, quia non esset nisi existente verbo,*** sicut linea finita non esset non existente termino.

IX. Ad motiva Scoti quae sunt contra hanc determinationem *, dicitur: ad primum quidem quod, licet intelligere, ut est huius intelligentis, intelligi possit absque productione verbi, quia non omnis intelligens producit verbum, ut patet cum in divinis Filio ac Spiritui Sancto intelligere attribuitur; absolute tamen, quantum ad suam entitatem, intelligi sine verbo non potest, cum verbum rationem habeat termini intrinseci intellectionis. Et sic etiam per illam entitatem quae est intellectio divina, producitur Verbum divinum, licet non ut per ipsam intelligit Filius aut Spiritus Sanctus.

* Num. VII.

Ad secundum dicitur quod per actionem immanentem, ut sic, nihil producitur quod sit extra potentiam operantem: sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potentia maneat. Et hac ratione dicitur actus ultimus: quia scilicet ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecum patiens productum quod sit eius finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem: cum ad hoc producatur ut operatio ad suum obiectum terminari possit. Istam interpretationem ponit Sanctus Thomas Prima, q. LIV, a. 2, si diligenter consideretur.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM QUARTUM

A 14 v b 42 sine titulo.

QUALITER DIVINA ESSENTIA UNA EXISTENS ET SIMPLEX SIT PROPRIA SIMILITUDO OMNIUM INTELLIGIBILIUM

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum. Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. Ex quo sequetur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit investigandum est.

Ut enim Philosophus dicit, in VIII *Metaph.* *, formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque *rationali*, et *rationali* addito, specie differt.

* S. Th. I. 3; Did. VII, III, 8.

In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. Et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod *nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria* *.

* Cf. Dion. *de Div. Nom.*, c. V; s. Th. I. 3.

Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum

9 similitudinem *post* unam αPc. 23 Nam in numeris NP*c*; *om* G, Nam numero DZ, Nam in numero sY, Nam numerus *ceteri*. 26 et in] cum Y, in DEP*c*.

1 et rationali *om* Z*b*, et (aut P) irrationali P*c*, et irrationabili G. 5 requiruntur] coniunctim (coniuncta P) requiruntur P*c*. 8 in esse *om* GWYZ, *post* coniuncta E. 10 non *om* WpGY. 11 potest *post* considerare αP*c*, considerare oportet E, potest considerari Z. 19 infra *om* Z, intra GNWY*b*. etiam in CGNWY*b*; et in Z, etiam et in *ceteri*.

compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra * ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

* Cap. XXXI.

Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit * quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum; et *rationes rerum* pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio ponentis *ideas*, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt *.

* *Lib. Octoginta trium QQ.*, Qu. XLVI.

* Cf. cap. LI, *Nec iterum*.

---

4 est perfectio quaedam A *solus*; perfectio quaedam est. pA *habebat* secundum id quod est positive perfectio quaedam; positive *deletur*; *margo habet* aliquid ponit *inserendum ante* ē, *quod transcriptori visum fuerit deleri cum* positive. 8 intelligendo... unumquodque (pA *habebat solum* intelligendo in quo a sua perfectione deficit unumquodque; *pro deleto* a sua *margo habet* eius essentiam imitetur et in quo ab eius) A *solus*; intelligendo in quo eius essentia (essentiam D) imitetur et intelligendo in quo a sua perfectione deficit unumquodque αDsGZ*b*P*c* *et omisso homoteleuto* eius... in quo EGNWYZ, *vel hi legunt cum* pA.
11 sint GWYZ; sunt. quod *om* A *casu*. 14 facit A *solus*; fecit. 16 aliqualiter *post* salvatur αEP*c*. 18 formarentur] formantur αP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Posito vero modo quo Deus multa intelligit, quia magnam modus ipse difficultatem habet, ideo in hoc capite ipsum Sanctus Thomas declarare intendit *. Circa hoc autem duo facit: primo, movet difficultatem; secundo, respondet *.

* Cf. Comment. c. LIII, init.
* Num. II.

I. Quantum ad primum, difficultas est, quomodo Deus, intelligendo essentiam suam ut omnium similitudinem, omnia intelligat. Videtur enim alterum istorum sequi: aut scilicet quod non habeat de rebus propriam cognitionem, quod superius est improbatum *; aut quod ipse sit propria ratio singulorum; quod non videtur. Si enim Deus omnia per essentiam suam cognoscit tanquam per similitudinem communem omnium, sequitur quod de rebus communem tantum cognitionem habeat, et non propriam: quia secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente sequitur cognitionis operatio, cum similitudo talis sit forma qua agitur et producitur operatio; et sic, si divina essentia est communis similitudo repraesentans illud in quo res conveniunt, erit communis, non propria cognitio. Si autem essentia divina sit propria similitudo singulorum, quod requiritur si debeat per ipsam singula Deus propria cognitione cognoscere, hoc non videtur posse esse. Quia, cum diversarum rerum distinctio sit ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, necesse est ut alteri sit dissimile: licet secundum quod aliqua in uno communi participant, unam communem similitudinem habere possint. Si ergo divina essentia fuerit propria similitudo unius, tanquam videlicet propriam eius formam repraesentans, alterius similitudo esse non poterit.

* Cap. L.

II. Quantum ad secundum *, primo, ostendit divinam essentiam accipi posse ab intellectu divino ut propriam rationem et similitudinem singulorum; secundo, quomodo istae propriae rationes multae cum unitate esse possunt, declarat *.

* Cf. init. Comment.
* Num. VII.

Primo ergo ponitur ad quaesitum responsio haec, quod *divina essentia, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum.*

Ad cuius manifestationem tria praemittuntur. *Primum* est quod quidditates rerum et definitiones sunt sicut numeri, ut dicitur VIII *Metaph.*: quia sicut in numeris, unitate addita vel subtracta, variatur species numeri, ita in definitionibus, addita vel subtracta differentia, variatur species. Substantia enim sensibilis considerata absque *rationali*, differt specie a substantia sensibili addito *rationali*, saltem negative, quia non est eadem species: et similiter in comparatione ad *irrationale*.

Secundum est quod circa ea quae multa continent, aliter se habent natura et intellectus. Si enim aliqua requirantur coniuncta ad esse alicuius, natura non patitur ut sint separata: non enim remanet natura animalis si anima sit a corpore separata. Sed intellectus ea quae sunt coniuncta interdum disiungere potest, intelligendo unum sine altero, quando unum eorum in alterius ratione non cadit (tunc enim non potest intelligi res absque eo quod in eius clauditur ratione). Declaratur per exemplum in numero ternario et in animali rationali.

Ex istis deducitur quod, ubi in uno multa continentur, scilicet perfectionaliter, illud potest accipere intellectus ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Ex primo enim notato habetur quod, subtracta differentia, variatur species: et ideo, si unum accipiatur sine alio, sequitur quod accipientur diversa. Et sic quod accipitur ut exemplar plurium repraesentativum, scilicet uniuscuiusque per se absque alio, accipitur ut propria ratio uniuscuiusque illorum. Declaratur hoc in numero denario, qui accipi potest ut ratio propria numerorum in ipso inclusorum. Declaratur etiam in animali rationali, qui accipi posset ut propria ratio omnium animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positivas. Declaratur et auctoritate Clementis Philosophi, apud Dionysium, V cap. *de Div. Nom.*, inquientis quod *nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria.*

Tertium est quod divina essentia continet in se nobilitates omnium entium per modum perfectionis, non per modum compositionis. Et per consequens continet in se quidditatem cuiusque rei inquantum aliquid ponit: quia ex ea parte perfectionem dicit; imperfectionem vero, inquantum deficit a vero esse, quod est esse divinum.

III. Istis suppositis, probatur divinam essentiam accipi posse ut propriam rationem singulorum. Illud in quo multa perfectionaliter continentur, accipi potest ut proprium

exemplar et propria ratio eorum quae sic in ipso continentur. Sed in Deo omnia perfectionaliter continentur. Ergo potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde quod est proprium unicuique in sua essentia comprehendere potest, intelligendo in quo suam essentiam imitetur et in quo a sua perfectione deficit. Intelligendo enim essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam et rationem plantae; intelligendo vero eam ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, accipit propriam formam animalis; et sic de aliis. Et sic patet quod divina essentia, ex eo quod est omnibus modis perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum.

IV. Advertendum est totam rationem et fundamentum Sancti Thomae esse quod continens aliqua perfectionaliter potest accipi ut propria ratio eorum quae continet. Quod intelligendum est non secundum adaequatam rationem eius, sed secundum aliquam inadaequatam et deficientem eius rationem. Nam si acciperetur quod plura continet secundum suam totalem perfectionem sibi adaequatam, non esset propria ratio contentorum. Sicut numerus denarius, in quo omnes inferiores numeri unite et perfectionaliter continentur, non divisim tanquam distinctae species, si accipiatur quantum ad suam totalem perfectionem, non est propria ratio aut propria similitudo novenarii: quia novenarius non adaequat perfectionem denarii. Sed si accipiatur quantum ad perfectionem novenarii in ipso perfectionaliter et unite existentem, sic accipitur ut propria similitudo novenarii.

Advertendum etiam, circa exemplum de animali rationali, cum inquit Sanctus Thomas ipsum accipi posse ut proprium exemplar animalium irrationalium nisi aliquas differentias adderent positivas, quod loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex sola subtractione unitatis remanet alia species: ex sola enim subtractione unitatis a numero denario remanet numerus novenarius. Ideo, cum consideratur in numero denario perfectio eius quam habet non considerata ultima eius unitate, consideratur ut propria ratio novenarii: nihil enim aliud est ut sic quam novenarius. Simili ergo ratione, si ex sola remotione *rationalis* ab animali rationali relinqueretur species animalis quae est animal irrationale, considerando in homine naturam sensitivam semoto rationali, acciperetur ut propria ratio animalis irrationalis, inquantum nihil esset, ut sic, quam animal irrationale. Sed quia ad speciem animalis irrationalis non sufficit remotio et absentia huius differentiae quae est *rationale,* sed constituuntur illae species per differentias positivas additas *animali;* ideo, quantumcumque consideretur in ipso natura sensitiva absque rationali, non consideratur ut propria ratio animalis irrationalis quod speciem animalis dicit positivam, sed tantum ut propria ratio animalis absolute sumpti; quod potest dici animal irrationale negative, quia non includit in sua quidditate *rationale.* Unde quod inquit Clemens Philosophus, *nobiliora esse ignobiliorum exemplaria,* non est verum quantum ad propriam rationem universaliter, sed quantum ad aliquid.

V. Considerandum etiam, cum dicitur *divinam essentiam posse accipi ut propriam rationem,* quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut proprietas se teneat ex parte rei repraesentatae. Et tunc dicitur propria ratio illa quae repraesentat propria rei. – Alio modo, ut se teneat ex parte formae repraesentantis. Et tunc dicitur propria ratio alicuius quae ita est ratio ipsius quod non alterius.

Primo modo, esse propriam rationem singulorum non convenit divinae essentiae ex ipso intellectu concipiente ipsam cum habitudine ad res, sed ex plenitudine perfectionis suae, qua omnium rerum perfectiones in se continet. Nisi enim in seipsa rerum omnium perfectiones contineret, non possent res per ipsam, quantum ad earum proprias naturas, cognosci. – Secundo autem modo, non habet quod sit propria ratio nisi ex intellectu. Quod enim divina essentia sit proprium verbum et propria conceptio rei hoc modo, non habet nisi inquantum concipitur a Deo, sive intelligitur, ut imitabilis a perfectione istius et illius. Propter hoc dicit Sanctus Thomas quod *accipit essentiam suam ut propriam rationem:* quod est dicere, *intelligit ipsam in ordine ad hoc et illud,* et sic intellecta habet rationem proprii exemplaris huius et proprii exemplaris illius.

Ex hoc autem patet quod non est mens Sancti Thomae, ut sibi Scotus videtur imponere, I *Sent.,* d. xxxv, quod respectus isti divinae essentiae ad creaturas dent sibi ut propria creaturarum repraesentet: immo ex sua perfectione hoc habet. Sed ex istis respectibus habet ut in plura exemplaria rerum, et in plures rationes earum, distinguatur: ipsa enim concepta cum habitudine et proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicet imitabilis a lapidis natura et eius in seipsa perfectionem praehabens, distinguitur secundum rationem a seipsa praecise ut imitabili a planta, et sic de aliis.

VI. Sed advertendum ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.,* d. xxvii, q. ii, a. 3, ad 4, quod tripliciter potest intellectus ferri in formam conceptam. Uno modo, inquantum est similitudo rei praecise: idest, inquantum intellectus utitur ipsa ut medio per quod rem cognoscit. Et sic nullam habet considerationem de ipsa forma, sed tantum de re per ipsam repraesentata. – Alio modo, inquantum est talis res tale esse habens in anima. Et sic nullam habet considerationem de re repraesentata, sed tantum de ipsa forma. – Tertio modo, per comparationem unius ad alterum: puta dum considerat unum esse alterius repraesentativum. Et sic simul utrumque cognoscit.

Intellectus igitur divinus in essentiam suam tripliciter potest ferri, scilicet: – Simpliciter et absolute, inquantum est talis res. Et sic, intelligendo essentiam suam, non concipit proprium exemplar rerum et propriam rationem ipsarum formaliter. – Et inquantum utitur ipsa ut medio per quod sibi res creatae repraesentantur. Et sic etiam non intelligit ipsam ut proprium exemplar. – Et inquantum intelligit ipsam ut imitabilem a creatura secundum hunc perfectionis modum, puta secundum gradum vitae. Et sic cognoscit ipsam ut propriam rationem formaliter: quia apprehendit ipsam cum habitudine ad creaturam, ex qua habet ut sit formaliter proprium exemplar creaturae.

Unde intellectus divinus, apprehendens essentiam suam absolute, apprehendit proprium exemplar rerum materialiter, quia apprehendit illam rem quae est exemplar denominative: non autem apprehendit proprium exemplar formaliter, quia non apprehendit ipsam cum habitudine ad rem, ex qua formaliter habet ut sit propria ratio et proprium exemplar. Sicut apprehendens naturam animalis absolute, apprehendit genus materialiter, quia apprehendit illam rem quae denominatur genus: non tamen apprehendit genus formaliter, quia non apprehendit illam cum habitudine ad species, ex qua aliquid habet ut formaliter et complete sit genus. – Intellectus autem divinus apprehendens essentiam cum habitudine imitationis a rebus, apprehendit proprium exemplar et propriam rationem rei formaliter: sicut apprehendens animal cum habitudine praedicabilis ad species, apprehendit formaliter genus.

Propter hoc ergo inquit Sanctus Thomas quod Deus, *intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum plantae, accipit propriam formam et rationem plantae, et eadem ratio est respectu aliorum:* quasi diceret quod non apprehendit essentiam suam tanquam propriam rationem alicuius rei formaliter nisi inquantum ipsam cum tali respectu intelligit; licet, apprehendendo ipsam sine tali respectu, apprehendat propriam rationem uniuscuiusque materialiter et fundamentaliter.

Sed advertendum, cum dicitur quod *Deus cognoscit essentiam suam ut propriam rationem,* [quod] non est sensus quod accipiat ipsam esse propriam rationem, licet et illo modo cognoscat: sed quod cognoscit ipsam essentiam divinam quantum ad id unde habet quod sit propria ratio rei. Sicut cum dicimus intellectum nostrum concipere propriam hominis rationem, non intelligimus quod accipiat illam esse propriam hominis rationem, quia illud ad reflexam cognitionem pertinet: sed quod format conceptum hominis, qui, sic ab intellectu formatus, est propria hominis ratio.

VII. Ostenditur secundo, quomodo istae propriae rationes in Deo multae sunt *: – oportet enim multas esse, cum propria ratio unius distinguatur a propria ratione alterius. Et ponitur haec conclusio: *Rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae nisi secundum plures respectus imitabilitatis.* Secundum enim quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes.

* Cf. num. II, init.

Et sic salvatur dictum Augustini Libro *Octoginta trium Quaestt.*, Qu. XLVI, pluraliter in mente divina *rationes* esse dicentis.

Salvatur etiam aliqualiter positio Platonis de *ideis*. Dicit autem *aliqualiter:* quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente divina, ut nos ponimus; immo, per se subsistentes, ut sibi Aristoteles adscribit.

Adverte quod isti respectus intellecti a Deo secundum quod intelligit se a diversis creaturis diversimode imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt divinam essentiam in se plurificari, quasi propter diversos respectus ipsa sit realiter multa: sed dicuntur facere formaliter pluralitatem et distinctionem idearum et propriarum rationum *in esse cognito.* Cum enim hic accipiatur propria ratio et idea creaturarum pro essentia divina ut intellecta tanquam repraesentativa omnium perfectionum inventarum in creaturis, non intelligitur ut distincta ratio plurium nisi quia intelligitur cum diversis respectibus ad creaturas. Et sic, una existens in se, intelligitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminans, et ex hoc habens multiplicitatem et distinctionem in esse intellecto et cognito. Ex quo nulla multiplicitas ponitur in re: sed tantum quod multipliciter intelligitur ex parte rei cognitae, propter respectuum multiplicitatem.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM QUINTUM

A 16r a34 sine titulo.

QUOD DEUS OMNIA SIMUL INTELLIGIT

Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit.

Intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum *intellectus in actu sit intellectum in actu* *, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem *secundum unum genus:* quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

* III *de Anima* IV, 12; V, 2.

Ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quae Deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia *. Omnia igitur simul intelligere potest.

* Cap. XLVI.

Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

Omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre. Quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra *. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

* Cap. XLV.

Adhuc. Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit *numerus motus secundum prius et posterius* *. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supra * dictis haberi potest. Nulla igitur est in consideratione divina successio. Et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

* IV *Phys.*, XI, 5; S. Th. l. 17.

* Cap. XIII.

Item. Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supra * dictis patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut

* Cap. XLV.

3 enim *om* A *casu.* multa *post* actu αEPc, *ante* simul D. 5 in actu *alt. loco* DENb; actu αPc, autem GWY. 7 unum *post* genus αEZPc. 13 sit ipsa] ipsa sit GWY, ipse sit N; sunt ipsa Z, sint ipsa b, ipsa sint Pc. 16 in una ... ratione] in unam ... rationem Pc. 25 cognoscit N; comprehendit sive cognoscit b, comprehendit *ceteri.* 29 essentia ENWYpGZ; ut ex dictis patet *addunt.*

1 fertur] refertur GNWYPd; *item mox* Y. 5 una intentione] eadem intentione una D, una et eadem intentione Pc. 12 secundum NWYZbPc; *om.* 19 considerabitur *utroque loco* D; considerabr BW, consideratur F, consideratur ... considerabatur Z, considerabatur *ceteri.* 20 divini] divinus αE. 22 supra *om* GNW, *post* ut Pc. 28 est *hic* NZ; *om* αE, *post* successio DGWYb, *ubi* cadit Pc.

(* Cap. xv.) supra * ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

Praeterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia sed semper actu intelligens *. (* Cap. xvi.) Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium Sacra Scriptura affert: dicitur enim *Iac.* I [17], quod *apud Deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*

---

4 est *post* quandoque αDYPc. potentia A *solus*; *om* E, in potentia DGNWX*b et post* intelligens αYP*c*; intelligens *om* N. et *om* DNZ. 5 actu GWX*b*; in actu.
1 sed] sed est P*d*. 2 actu D; in actu. 5 quod *om* ZP*c*. *Pro* Deum, quem Z.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de modo cognitionis divinae ex parte medii cognoscendi, nunc determinat de modo cognitionis ex parte ipsius cognitionis *. (* Cf. Comment. c. l, init.) Quatuor autem sunt quae de hoc modo Sanctus Thomas ostendit: primo namque ostendit quod Deus omnia simul cognoscit; secundo, quod in ipso non est habitualis cognitio, capite sequenti; tertio, quod eius cognitio non est discursiva, cap. lvii; quarto, quod in ipsa non est compositio neque divisio, cap. lviii.

I. Quantum ad primum, ostendit quod *Deus omnia simul intelligit.*

(* Cf. n. vii.) Et arguit *primo* * sic. Omnia cognoscit Deus per unam speciem, quae est essentia sua. Ergo omnia simul cognoscit. – Probatur consequentia. Quia quaecumque plura una specie cognosci possunt, simul possunt intelligi.

Declaratur assumptum hoc in intellectu nostro. Quod enim intellectus noster multa simul intelligere non possit, est quia non potest multa simul esse secundum genus unum. Quod accideret si multa simul intelligeret. Nam omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis: cum habeant unam rationem essendi secundum esse intelligibile. Intellectus autem est intellectum in actu. Et sic, si plura simul intelligeret, esset plura eiusdem generis. – Notatur tamen quod nihil prohibet aliquid simul informari formis diversorum generum: sicut idem corpus est figuratum et coloratum, licet pluribus formis eiusdem generis informari non possit.

Ex his sequitur quod, ubi aliqua multa accipiantur quocumque modo unita, simul intelliguntur, sicut partes continui in continuo, et subiectum et praedicatum in propositione: quia scilicet tunc intellectus non est multa, sed unum. Ubi ergo aliqua in una specie uniuntur, illa simul intelligi possunt.

II. Circa istam rationem multipliciter dubitatur. Contra enim assumptum illud, *Quaecumque una specie cognosci possunt, simul possunt intelligi,* arguitur *: (* Cf. n. iv.) quia aut intelligitur de cognitione confusa; aut de cognitione distincta. Si de cognitione confusa, non est ad propositum: quia Deus non cognoscit res confuse, sed distincte. – Si de cognitione distincta, tunc plures conceptus omnino distincti erunt simul in intellectu. Quod non est minus inconveniens quam duas species simul esse actu in intellectu. Probatur consequentia: quia cognosci proprie et distincte est cognosci proprio et distincto conceptu.

2. Contra rationem quare intellectus noster non intelligat plura, arguitur *: (* Cf. n. v.) primo, quia in aere simul est species albi et species nigri secundum eandem partem, si album et nigrum sint in aere propinqua. Ergo formae eiusdem generis possunt simul esse in eodem subiecto. – Secundo. Omnes formae quae sunt in intellectu angelico, sunt eiusdem generis: quia respiciunt eandem potentiam; iuxta enim ea quae dicit Sanctus Thomas Prima Parte, et in aliis locis *, (* I P., lxxxv, 4. - Cf. *de Verit.*, q. viii, a. 14.) formae quae eandem potentiam respiciunt, sunt eiusdem generis. Sed multae illarum simul sunt in actu in intellectu angelico: simul enim cognoscit se per suam essentiam, et alias res per speciem, et Deum visione beata per ipsam divinam essentiam. Ergo potest intellectus simul esse in actu per plures species.

3. Contra rationem quare omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, arguitur *: (* Cf. n. vi.) quia, si per hoc quod habent eandem rationem essendi secundum esse intelligibile, sunt eiusdem generis, ergo et ea quae ab intellectu nostro per illas species intelliguntur, erunt eiusdem generis: conveniunt enim omnia in eadem ratione essendi secundum esse materiale. Quod tamen est falsum, ut hic vult Sanctus Thomas.

III. Ad horum evidentiam considerandum quod, cum operatio accipiat unitatem ab unitate obiecti secundum quod habet in operante similitudinem; et per consequens etiam ab unitate formae quae est operationis principium: non est intelligibile quod una sit operatio, et obiectum ac principium operationis non sit aliquo modo unum. Ideo, ubi intellectus multa unica operatione intelligit, oportet ut et illa inter se aliquam habeant unitatem, et principium intellectionis sit aliquo modo unum. Cum ergo intellectus noster plura intelligit differentia, puta hominem et equum, intelligendo hominem non esse equum, ex specie hominis, qua intellexit naturam hominis, et ex specie equi, qua naturam equi intellexit, format in se speciem quandam repraesentativam differentiae hominis et equi: sicut in simili inquit Sanctus Thomas, Prima Parte, q. xii, a. 9, ad 2, quod *ex praeconceptis speciebus generis et differentiae format rationem speciei.* Et sic, licet homo et equus sint multa, conveniunt tamen ut intelliguntur in ratione differentiae: et sic est aliqua unitas ex parte obiecti. Ex parte quoque principii est aliqua unitas: quia in intellectu est una species repraesentativa differentiae ipsorum. Et licet species hominis et species equi sint absolute plures in intellectu, in hac tamen intellectione efficiuntur unum, dum quaelibet earum concurrit ut principium partiale ad causandum speciem differentiae in qualibet earum virtualiter aliquo modo contentam. Et sic ulterius tam species quam obiecta conveniunt in uno conceptu intellectus, qui obiectorum similitudo est ut conveniunt in differentiae natura, et specierum est communis effectus. Et sic in aliis multis ab intellectu nostro cognitis est existimandum.

Sed quia non solum contingit ab aliquo intellectu multa simul intelligi unica operatione intellectus, sed etiam multa diversis actibus et diversis formis intelligibilibus, sicut simul angelus beatus cognoscit divinam essentiam et se et aliqua eorum quorum habet species, diversis actibus et diversis speciebus; considerandum ulterius, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. viii, a. 14, ad 6, et Prima Parte, q. lviii, a. 7, ad 2, quod ubi unum est ratio alterius, ibi quodammodo est unum, quia ex forma et materia fit unum: sicut color et lumen sunt unum visibile, quia lumen colori est ratio quod videatur. Ideo, ubi unum est ratio intelligendi alterum, aliquo modo ibi est unum intelligibile; et plures species intelligibiles quarum una ad alteram comparatur ut forma quia est sibi aliquo modo ratio repraesentandi suum obiectum, sunt aliquo modo una species; et actus intelligendi quorum unus ad alterum ordinatur, sive quorum unus est ratio alterius, sunt quodammodo unus actus. Possunt ergo plura simul intelligi diversis intellectionibus et diversis speciebus, quando et species et intellectiones ordinem formalem inter se habent, ita quod unum est ratio alterius in intelligendo. Et multo magis plura simul intelligi possunt quando per unam speciem et per unam operationem intelliguntur: sicut accidit in cognitione divina qua Deus omnia intelligit.

Quod itaque inquit Sanctus Thomas, intellectum non posse simul actuari pluribus speciebus intelligibilibus, intelligendum est quod non potest actuari pluribus ut plures sunt. Sed bene pluribus ut sunt aliquo modo una species, quarum scilicet una est ratio alterius, idest, usus unius est ratio utendi alia: sicut accidit in cognitione angeli cognoscentis se et alia diversis cognitionibus.

* Num. II. IV. Ad primum ergo dubium * dicitur primo, quod accipitur cognitio simpliciter et absolute, ut abstrahit a confusa et distincta.

Dicitur secundo, quod aliquando cognoscuntur confuse illa plura, sicut quando species illa plura confuse repraesentat: quod accidit intellectui nostro quando per speciem totius partes cognoscit ut sunt in toto. Aliquando vero cognoscuntur distincte, sicut cum species intelligibilis distincte repraesentat: sicut est in intellectu divino omnia per suam essentiam, quae sibi distincte omnia repraesentat, intelligente; et in intellectu angelico plura per unam speciem cognoscente, saltem plura individua unius speciei.

Et cum instatur, quia tunc plures conceptus distincti omnino simul erunt in intellectu: dicitur quod, loquendo de angelo, qui solus plura per unicam speciem distincte cognoscit formando conceptum a se distinctum: – nam intellectus noster plura per unam speciem non cognoscit distincte, eo quod habeat species intelligibiles limitatas; intellectus autem divinus non intelligit per conceptum alium a sua essentia: – dum angelus sic plura intelligit, non format plures conceptus, sed unicum: cum non intelligat componendo et dividendo, sed simplici intuitu. Non distinguerentur enim illi plures conceptus neque ratione subiecti, neque ratione principii, neque ratione durationis: quia in eodem intellectu reciperentur, et ab eadem producerentur specie, et simul.

Ubi advertendum quod, sicut ipsa species intelligibilis intellectus angelici, una existens, virtualiter continet omnes species singularium quae in nostra imaginatione sunt; et propter hoc repraesentat ipsa singularia sicut eorum particulares species repraesentarent, et adhuc excellentiori modo: ita ex illa specie format intellectus angelicus conceptum simplicem illi adaequatum, virtualiter continentem conceptus omnium quae per illam speciem repraesentantur, et qui omnium talium est propria ratio, et in quo omnia alia actualiter relucent. Unde non valet ista consequentia, *Intellectus angelicus ista distincte cognoscit, Ergo distinctis conceptibus:* sed sufficit quod uno conceptu cognoscat quae sit ratio singulorum. Non enim cognosci distincte est cognosci distincto conceptu a conceptu alterius secundum rem: sed conceptu qui sit propria eius ratio, sive sit ab alio realiter sive secundum rationem distinctus, et rem distincte repraesentet.

* Num. II, 2. V. Ad argumenta secundi dubii * respondetur. Ad primum dicitur, de mente Sancti Thomae in QQ. *Verit.*, q. VIII, a. 14, ad 8, quod formae illae non sunt in aere perfecto modo, sed tantum sicut in deferente. Et sic etiam concedimus plures species in intellectu simul esse in habitu, qui est actus imperfectus. Non autem possunt simul esse in actu perfecto, scilicet secundum actualem considerationem, quo modo sunt in ultima actualitate in genere intelligibilium: de quo genere hic est sermo.

Ad secundum dupliciter responderi potest. Primo, quod mens Sancti Thomae est plures species eiusdem generis, *inquantum plures,* idest, ut nullam inter se unitatem habentes, non posse simul esse in eadem potentia: sed bene illas quae aliquam inter se habent unitatem; et maxime quando se habent ordine quodam perfectionali inter se, quo modo est in proposito.

Secundo, quod non omnes illae formae eiusdem generis sunt, nec respiciunt eandem potentiam formaliter, licet sint in eodem intellectu: sicut, licet idem corpus habeat albedinem et dulcedinem, non dicuntur tamen illae formae respicere eandem potentiam formaliter, quoniam albedo recipitur in illo ut habet naturam diaphani, dulcedo autem ut habet naturam humidi. Nam species intelligibiles respiciunt intellectum ut aliquid carens esse actuali ad intelligendum alia, et receptivum esse specierum per informationem. Divina autem essentia et substantia angeli ipsum respiciunt non ut actuabilem ab ipsis per informationem, sed solum ut actuabilem ad operandum. Et sic alterius rationis est potentialitas eius respectu specierum intelligibilium, et alia potentialitas respectu divinae essentiae et substantiae angelicae. Similiter diceretur de scientia infusa et de acquisita in intellectu nostro. Quia ad unam intellectus habet potentiam naturalem, ad aliam vero potentiam obedientialem. Ideo non erunt scientiae eiusdem rationis, quamvis in eodem intellectu recipiantur.

VI. Ad tertium dubium * respondetur quod, si diligenter considerentur verba Sancti Thomae, non est mens eius ideo species intelligibiles esse eiusdem generis quia omnes habent esse intelligibile, sic enim et Deus et intelligentiae et ipsae species intelligibiles omnia essent eiusdem generis, quia omnia habent esse intelligibile: sed quod ideo sunt omnes eiusdem generis quia conveniunt *in una ratione essendi eius quod est esse intelligibile.* Nam, cum esse intelligibile multos modos essendi habeat, in uno modo essendi intelligibilis esse omnes species intelligibiles intellectus nostri conveniunt, et habent eundem essendi modum intelligibilem: conveniunt enim in hoc modo esse intelligibilis quod omnes fiunt actu in esse intelligibili ab intellectu agente per abstractionem a phantasmatibus. Et per consequens respiciunt eandem potentiam intellectus nostri formaliter: scilicet secundum quod est perfectibilis ab intellectu agente tanquam a proprio agente per species repraesentativas quidditatum dumtaxat. Et similiter omnes species intellectus angelici quibus secundum esse informatur, habent eundem essendi modum intelligibilem: quia resultant ex essentia angeli, et eodem modo respiciunt intellectum angelicum; et sunt similitudines non solum naturarum, sed etiam principiorum individualium; eo quod intellectus angelicus eadem ratione omnes recipiat. Sensum ergo hunc insinuavit Sanctus Thomas ex modo loquendi. Non enim dixit ideo illas esse eiusdem rationis quia omnes habeant esse intelligibile: sed *quia habent unam rationem essendi secundum esse intelligibile;* idest, habent unum modum essendi de his qui sunt modi esse intelligibilis. Et quia ratio in oppositum ex falso intellectu verborum Sancti Thomae procedebat, tanquam vellet ideo omnes esse eiusdem generis quia haberent esse intelligibile, ideo non oportet aliter respondere.

* Num. II, 3.

VII. *Secundo* *. Omnia quae sunt sub divina scientia, necesse est sub una intentione cadere. Ergo simul omnia Deus intuetur. – Probatur antecedens. Quia intendit Deus suam essentiam perfecte videre: quod est videre secundum totam suam virtutem, sub qua omnia concluduntur. – Consequentia quoque probatur. Quia quae sub una intentione necesse est cadere, oportet simul esse intellecta: sicut qui comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul utrumque intuetur.

* Cf. n. I, init.; et n. XI.

Ad huius autem declarationem notat quod vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: ut patet in imaginatione, quae quandoque non imaginatur phantasmata in se existentia, quia non adest intentio. Huius autem ratio est quia appetitus alias potentias ad actum movet in agentibus per voluntatem. Et sic quae sub una intentione non cadunt, non simul apprehenduntur: sed bene quae sub una cadunt intentione.

Circa illam propositionem, *Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio,* considerandum est quod loquitur Sanctus Thomas quando utimur potentiis libere et ex electione. Propter hoc inquit quod appetitus movet alias potentias *in agentibus per voluntatem.* Est enim universaliter verum quod, cum libere operamur, intentio voluntatis applicat potentiam ad operationem. In motione autem voluntatis qua intellectum movet, cum voluntas non feratur nisi in cognitum, aliqua quidem notitia, confusa saltem, praecedit ipsam voluntatem, ad quam non movetur intellectus a voluntate, sed ab aliquo superiori extrinseco intellectu, ut dicitur Prima Parte, q. LXXXII, 4, ad 3, et *Malo*, q. VI, et est de mente Philosophi, in libro *de Bona Fortuna* *: alioquin oporteret procedere in infinitum in motione intellectus et voluntatis. Sed tamen, quia

* *Ethic. Eudem.*, VII, XIV, 20 sqq. (Didot). – Cf. loc. cit. ex I P., in ed. Leonina.

intellectus et voluntas sunt potentiae reflexivae super seipsas et una super aliam, ut dicitur *Verit.*, q. XXII *; voluntas, ab intellectu sic confuse apprehendente aliquid mota motione finis, e contrario intellectum ad distinctam cognitionem eius quod sibi confuse proposuit, movere potest efficienter. Et sic, quamvis aliquando sensus repentine aliquid sentiant; et imaginatio similiter, ex aliqua transmutatione corporali, circa phantasmata operetur, ut in somnis accidit; intellectus quoque ad aliquid cognoscendum ab extrinseco intellectu moveatur: hoc non est contra sensum propositionis Sancti Thomae, quia tales operationes non sunt in nobis ex electione et libere.

* Art. 12.

Circa illam propositionem, *Quae oportet sub una intentione cadere, simul oportet cognosci,* advertendum quod, sicut intellectus non potest ferri in plura ut plura sunt, sed ut sunt unum aliquo modo; ita intentio potest simul quidem in multa ferri etiam non habentia ordinem inter se, sed tamen non potest in illa ferri nisi ut in aliquo uno conveniunt, ut dicitur Prima Secundae, q. XII, a. 3, ad 2. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod intentio divina fertur in omnia inquantum Deus intendit totam suam virtutem cognoscere, *sub qua omnia continentur:* quod est intendere plura ut sunt aliquo modo unum.

VIII. Circa probationem antecedentis * dubitatur. Nam eadem ratione angelus poterit omnia distincte et simul cognoscere quorum apud se naturales habet species. Quia ipse intendit se perfecte cognoscere et suas naturales proprietates, quae sunt species intelligibiles, sub quibus omnia ab ipso intelligibilia continentur. Et sic omnia intelligibilia ab ipso sub una intentione cadunt.

* Num. praec., init.

Dubitatur etiam circa illam propositionem, *Quae oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta* *. Aut enim loquimur de cognitione praecedente intentionem: aut de consequente. Si de praecedente, sic illa est confusa, quando intentio fertur ad aliqua cognoscenda. Non enim voluntas movet intellectum ad cognitionem quam habet ante voluntatis actum, nisi forte quantum ad continuationem, sed ad illam quam non habet. Si ergo voluntas movet intellectum ad cognitionem distinctam aliquorum, illa quae praecedit actum voluntatis, non erit distincta, sed confusa. – Si de ea quae sequitur actum voluntatis, non videtur propositio vera. Potest enim voluntas intendere cognitiones diversorum successive: sicut cum aliquis proponit librum unum legere et posterius alium, sive prius de elementis et posterius de corporibus caelestibus considerare.

* Cf. n. X.

IX. Ad primum dubium respondetur quod aliter comparatur virtus divina ad res productas: et aliter species intelligibiles intellectus angelici ad obiecta intelligibilia ab ipso. Nam divina essentia et divina virtus est omnium similitudo actualis, per quam intellectui divino omnia praesentia sunt actualiter in esse obiectivo, eo modo quo res sunt praesentes nostro intellectui per speciem qua actualiter intelligimus et per conceptum ab intellectu formatum. Ideo, dum Deus intendit suam essentiam et suam virtutem continentem omnia videre, intendit etiam omnia videre actualiter ut in sua essentia et virtute continentur. Species autem intellectus angelici non sunt actuales similitudines suorum obiectorum, sed habituales: unde non ponuntur per eas obiecta in esse actuali obiectivo. Ideo non oportet ut angelus, intendens videre suas naturales species, intendat videre actualiter obiecta: sed intendit videre ea ut sunt in ipso habitualiter in actu primo. Et sic videt omnia illo modo simul, videndo species suas ut sunt unum in essentia sua: quod est videre in confuso, non autem propria et distincta cognitione; sicut et cum videntur partes in toto.

Sed occurrit dubium. Licet enim species non sit similitudo obiecti per modum conceptus, est tamen rei similitudo. Cognita autem similitudine, cognoscitur id cuius est similitudo. Ergo etc.

Respondetur quod, cognita tali similitudine alicuius ut est perfectio cognoscentis, cognoscitur ipsa res non secundum quod in se est, sed secundum quod est in imagine. Et sic conceditur quod angelus cognoscit obiecta illa secundum esse quod habent in ipsis speciebus: non autem ut in seipsis sunt.

X. Ad secundum * dicitur quod intelligitur de cognitione sequente intentionem: ut patet ex eo quod inquit, quoniam *vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio,* quae propositio non est vera nisi de cognitione sequente, non autem de praecedente intentionem.

* Num. VIII, *Dubitatur.*

Sed advertendum quod non dixit Sanctus Thomas absolute et simpliciter, *Quae cadunt sub una intentione oportet simul esse intellecta:* sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis, dicens, *Quae oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta.* Aliqua enim cadunt sub una intentione de necessitate, ita scilicet quod, si unum intendatur, necesse est ut et aliud intendatur: sicut, cum intenditur medicina sub ratione ordinati ad sanitatem, necesse est ut et sanitas intendatur. Aliqua vero cadunt sub una intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis: sicut cum aliquis ex una re plures intendit utilitates, posset tamen unam utilitatem intendere et non aliam. Similiter ergo et in cognitionibus intentis, de quibus intelligitur propositio Sancti Thomae, aliquae necessario sub una intentione cadunt, quia non potest unius cognitio intendi quin intendatur alterius cognitio: et haec sunt quae tantam colligationem habent inter se quod unum absque alio cognosci non potest; sive sit ratione ipsorum obiectorum, sicut illa quorum unum in alterius ratione cadit, sive ex parte medii cognoscendi. Aliqua vero sunt quae non habent talem connexionem, sed unum absque alio intendi potest, licet sub una intentione cadant: sicut cum quis, intendens philosophiae cognitionem, simul intendit caelum cognoscere et elementa. Ubi ergo aliquae cognitiones simul ex necessitate sub una intentione cadunt, necesse est ut simul etiam sint in intellectu: quia nulla alia ratione sub una intentione necessario cadunt nisi quia una absque alia esse non potest. Et sic, quia omnium cognitio de necessitate sub una intentione divinae voluntatis cadit intendentis divinam essentiam perfecte videre, eo quod divina essentia perfecte videri non possit nisi secundum totam eius virtutem videatur, sub qua omnia comprehenduntur; idcirco non potest intendi cognitio perfecta divinae essentiae quin aliorum cognitio intendatur. Et per consequens oportet Deum omnia simul cognoscere.

Ad rationem in oppositum dicitur quod non est contra intentum Sancti Thomae. Licet enim illae cognitiones simul intendantur, non tamen necessario sub una intentione cadunt.

XI. *Tertio* *. Si non omnia Deus cognosceret simul, non omnia intelligeret una operatione. Hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit sua essentia. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia intellectus successive multa considerantis impossibile est unam tantum operationem esse: cum operationes secundum obiecta differant, et sic oporteret primi esse primam operationem, et secundam secundi.

* Cf. n. VIII, init. et n. XIII.

XII. Sed videtur fundamentum huius rationis falsum esse. Nam angelus, considerans hominis naturam, non considerat Sortem nondum genitum, quia non fertur intuitus eius ad futura: Sorte autem genito, perseverante prima cognitione, considerat Sortem, quia per eandem speciem cognoscit omnia singularia speciei simul existentia. Ergo possunt aliqua successive cognosci per unam et eandem operationem. Et sic dicemus Deum successive rerum cognitionem habere, sicut res successive esse habent, manente tamen una et eadem operatione intellectus divini.

2. Ad hoc dubium, si sustinere voluerimus quod nullo modo unica operatione possint plura successive cognosci, dicendum est quod argumentum falsum supponit, scilicet quod Sortes noviter generatus cognoscatur cognitione eadem qua cognoscebantur alia individua prius existentia. Hoc enim falsum est. Sicut enim species hominis non erat actu similitudo Sortis antequam Sortes esset, ita conceptus quem formavit intellectus per illam speciem, non erat conceptus eorum quae sunt propria Sortis. Ideo, si debet angelus noviter Sortem intelligere, necesse est ut alium actum eliciat, aliumque conceptum formet.

Si autem instetur, quia operationes non differunt nisi secundum obiecta ad quae primo et per se terminantur,

cuius signum est quod omnia videt Deus unica operatione quia unicum est primo et per se obiectum intellectionis divinae, in quo alia videntur; singularia autem non sunt primo et per se obiecta intellectionis angelicae; et sic ex eorum multiplicitate et successione non oportebit intellectiones multiplicare: – respondetur, si ponamus quod singulare noviter productum non cognoscatur una intellectione per se, sed eadem simul cum aliis, quod non potest simul cognosci cum aliis nisi per novam intellectionem, qua et ipse et alia cognoscantur. Et tunc ista cognitio differt ab illa qua alia singularia cognoscebantur sine isto, ex eo quod cognoscitur natura specifica alio modo quam prius: non enim prius cognoscebatur ut istis principiis individuantibus limitata, postmodum vero cognoscitur ut sic limitata; et sic aliquo modo sunt duo obiecta formalia istarum intellectionum. Non enim videtur imaginabile * quod noviter cognoscatur, nisi aut ipsum cognoscatur primo et per se; aut noviter cognoscatur aliquod obiectum in quo videatur; aut obiectum prius cognitum alio modo cognoscatur, sicut, cum in principio aliquo aliqua conclusio cognoscitur quae prius non cognoscebatur, hoc est quia principium perfectius cognoscitur, et sic habet rationem alterius obiecti aliquo modo, inquantum potentiae perfectiori modo obiicitur quam prius.

* Cf. n. 4 huius parag.

Propositio ergo Sancti Thomae accipitur absolute, non specificando primo et per se obiectum. Quia, quomodocumque sit successio in cognitione aliquorum, oportet ut sit aliqua pluralitas primo et per se obiectorum ut potentiae obiiciuntur. Et sic necesse est ut sint plures operationes: et praesertim ubi operatio una intendi et perfici non potest, sicut est in Deo.

3. Si autem voluerimus aliam partem sustinere, scilicet quod plura possint successive una operatione cognosci, non quidem in seipsis, sed in alio: quod mihi probabilius videtur, cum operatio habeat speciem et unitatem ab obiecto principali, non autem a secundario quod in principali videtur: – dicendum est quod non est simile de angeli cognitione respectu singularium, et de cognitione Dei respectu aliorum a se. Quia singularia quae ab angelo successive cognoscuntur, videntur non in seipsis, sed in natura specifica: cum per speciem naturae specificae intelligantur. Si autem Deus successive multa cognosceret, illa videret Deus in seipsis, non autem in essentia divina: quia essentia divina non potest successive creaturas repraesentare, cum sit actualis similitudo non solum existentium, sed etiam non existentium.

Unde propositio ista, *Intellectus multa considerantis successive impossibile est unam operationem esse,* intelligitur de intellectu considerante unumquodque illorum in seipso, non autem de intellectu considerante illa in alio primo et principaliter viso. – Patet ista interpretatio ex ratione quam adducit Sanctus Thomas: quia, inquam, *operationes secundum obiecta differunt.* Constat enim hanc propositionem veram esse tantum de obiectis principaliter visis: non autem de obiectis quae videntur in alio.

4. Cum autem dicebatur in prima responsione * quod non videtur imaginabile quod aliquod individuum noviter cognoscatur nisi aut per se primo sit cognitum; aut noviter aliquod cognoscatur in quo videatur; aut obiectum prius cognitum alio modo cognoscatur: – respondetur quod in hoc casu obiectum principale alio modo cognoscitur quam prius, non quidem per aliam cognitionem, sed per novam dispositionem ipsius obiecti principalis. Sicut enim una et eadem species intelligibilis repraesentabat naturam specificam absque hoc singulari et postmodum ipsam cum hoc singulari repraesentat, non propter variationem speciei intelligibilis, sed propter mutationem individui et aliquo modo naturae specificae; ita cognitio talis naturae, absque sui intrinseca variatione, prius terminabatur ad naturam specificam absque tali individuo, postea vero terminatur ad ipsam etiam cum ipso individuo. Eadem quoque ratio est de conceptu per illam speciem elicito: quod scilicet absque sui variatione diversimode naturam specificam in tali casu repraesentat, diversitate dico ex parte rei repraesentatae se tenente.

* Num. 2 huius parag., *Si autem.*

XIII. *Quarto* *. In Deo nullus potest esse motus. Ergo non est successio in eius cognitione. – Probatur consequentia. Quia successio non potest intelligi sine tempore, nec tempus sine motu.

* Cf. n. XI, init.

Advertendum hic duo. Primum quod, secundum doctrinam Sancti Thomae *, praeter tempus continuum est etiam discretum: sicut praeter motum continuum est etiam motus discretus. Discretus enim motus est compositus ex diversis operationibus instantaneis sibi invicem succedentibus et ab existente in actu procedentibus: et successio talium operationum dicitur tempus discretum. Ideo bene inquit Sanctus Thomas quod *nulla successio potest intelligi sine tempore,* scilicet continuo aut discreto.

* Cf. I P., LIII, 3; I *Sent.*, d. XXXVII, q. IV, a. 3.

Secundum est quod aliquando unica operatio instantanea dicitur motus, secundum quod motus est actus perfecti: eo modo quo Plato dixit Deum movere seipsum, quia intelligit se *. Sed hoc modo non loquitur hic Sanctus Thomas, cum inquit impossibile esse ut aliquis motus sit in Deo: sed accipit motum ut successionem includit, quomodocumque sit successio et transitus ab uno in aliud.

* Cf. supra, c. XIII, *Sciendum autem.*

Quinto. Esse divinum non habet prius et posterius. Ergo nec consideratio. Ergo omnia simul cognoscit. – Patet consequentia. Quia intelligere Dei est ipsum esse. – Haec ratio probat non esse successionem ex parte ipsius operationis.

Sexto. Intellectus divinus nunquam est in potentia. Ergo omnia simul intelligit. – Probatur consequentia. Quia omnis intellectus intelligens unum post aliud, dum intelligit primum in actu, secundum intelligit in potentia.

Confirmatur conclusio etiam auctoritate *Iacobi* I.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SEXTUM

A 16r a 1 coniuncta b marg. inf., sine titulo.

QUOD COGNITIO DEI NON EST HABITUALIS

Ex hoc autem apparet quod in Deo non est habitualis cognitio.

In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est *. Non est igitur in eo habitualis cognitio.

* Cap. praec.

Praeterea. Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam

4 omnia *hic* A *solus*; *post* simul. 5 quaedam (*vel* dum quaedam; *haec enim verba delentur, sed* quaedam *certe restituitur,* dum *dubie*); alia Z. *Hom* sed... cognoscuntur *om* pGN. alia] et alia WY*b*Pc.
1 autem] enim GWY. omnia simul actu] simul actu omnia αEPc, simul (omnia *supra ras.*) actu Z.

* Cf. II *de Anima*, v, 4.
* Cap. XLV.

ante intelligere *. Ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia *. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

* Ibid.

Adhuc. Omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra * ostensum est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

* Cf. I *Ethic.*, VIII, 8; XIII, 1.
* Cap. XXVIII.

Item. Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum *. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. Cuius contrarium ostensum est supra *.

* Cap. XLVI.

Amplius. Ostensum est * quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in ipso habitualis scientia.

* Cap. XXIII.

Praeterea. Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra * probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

* Cf. XI *Metaph.*, IX, 1.
* Ps. CXX, 4.

Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis *, hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit *: *Ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit Israel.* Hinc etiam est quod *Eccli.* XXIII[28] dicitur: *Oculi Domini multo sunt lucidiores super solem:* nam sol semper est in actu lucendi.

---

1 ante intelligere] intelligere ante αE, intelligere G, ante intelligeret P*c*. 4 Adhuc A *solus*; Amplius. aliquid cognoscentis est aliud (*in* A *totus locus iacet sic:* Omnis intellectus habitualiter tantum aliquid cognoscens est aliud quam sua operatio essentia quam sua operatio; *deletur* tantum; *ex* cognoscens *fit* cognoscentis; *supra* quam sua operatio *pr. loco deletum scribitur* eius) A *solus*; cognoscentis aliquid est aliud αDEP*c*, cognoscens aliquid est aliud NWY*b*, cognoscens (cognoscentis sG) est aliquid aliud G, tantum cognoscentis aliquid aliud est Z *sed* tantum *expungitur*. 20 ipse] Deus α*bc*, ipse Deus P*d*.

4 intellectus Z; *om*. 9 ipso] Deo αP*c*. 15 vel] aut EGNZP*c*, (aut *expuncto*) vel Y. 17 dicit] dicens α. 18 dormitavit] dormitabit DZP*c*. 21 lucendi] lucidi GW, lucidus N.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. c. LV, init.

SECUNDO, ostendit quod *in Deo non est habitualis cognitio* *.

I. Et arguit *primo* sic. Deus omnia simul actu cognoscit. Ergo non est eius cognitio habitualis. – Patet consequentia. Quia ubi est habitualis cognitio, aliqua cognoscuntur habitu tantum, non autem actu.

Secundo. Intellectus divinus nullo modo est in potentia. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia habens habitum et non considerans est in potentia quodammodo: scilicet accidentali, non autem essentiali.

Tertio. In Deo operatio est sua essentia. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ubi intellectus habitualiter cognoscit, ibi aliud sunt essentia et actualis operatio: habitualiter enim cognoscenti deest actualis consideratio, ut sic; essentia autem ei deesse non potest.

Quarto. Si hoc esset, Deus non esset universaliter perfectus. – Probatur consequentia. Quia intellectus habitualiter cognoscens non est in sua ultima perfectione: scilicet secundum genus intellectus ut sic. Unde nec felicitas ponitur a Philosopho esse secundum habitum, sed secundum actum.

* Cf. n. III.

Quinto *. Non sunt in intellectu divino aliquae species superadditae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnis intellectus in habitu intelligit per aliquas species: quia habitus vel est habilitas quaedam ad recipiendum species intelligibiles; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum intelligibilium existentium in intellectu medio modo inter actum et potentiam.

* Alias q. I, a. 2.
* Avic. *de Anima*, al. *Sextus Naturalium*, P. V, c. VI (Ven. 1508).

II. Advertendum quod Sanctus Thomas hic de habitu scientiae sub disiunctione loquitur, propter varias opiniones de ipso. Nam Avicenna, ut dicitur *Verit.*, q. XII, a. 1, et IV *Sent.*, d. L, a. 2 *, posuit habitum scientiae esse habilitatem quandam animae nostrae ad recipiendum illuminationem intelligentiae agentis et species intelligibiles ab ea effluentes *. – Alii vero dixerunt habitum scientiae esse collectionem specierum. – Sanctus Thomas autem aliquando videtur dicere ipsum esse quandam *simplicem qualitatem*, ut Prima Secundae, q. LIV, a. 4: aliquando vero quod sit *collectio multarum specierum*, ut *Verit.*, q. XX, a. 2.

Dicerem ego, pro expositione opinionis Sancti Thomae, quod de habitu scientifico intellectus nostri dupliciter loqui possumus: scilicet formaliter; et fundamentaliter, sive originative. Si fundamentaliter et originative loquamur, sic est collectio ipsarum specierum. Non enim potest intellectus conclusiones aliquas considerare nisi sit in actu per species intelligibiles virtute intellectus agentis a phantasmatibus abstractas. – Sed quia habens huiusmodi species non potest ipsis ordinate uti et scientifice nisi per exercitationem in demonstrationibus ex iis speciebus factis, ex quibus in intellectu causatur qualitas quaedam qua intellectus est habilis ad considerandum conclusiones unius scientiae prompte et delectabiliter; ideo ipsa habilitas est essentiale et formale in habitu scientifico; nomine ***habilitatis*** intelligendo non habitudinem et relationem dumtaxat, sed qualitatem per quam intellectus fit habilis proxime ad utendum speciebus intelligibilibus et ad considerandum scientiae conclusiones. Propter hoc dicit Sanctus Thomas * habitum esse *collectionem specierum ordinatarum:* quia videlicet ipsae species non habent rationem habitus scientifici nisi ipsa habilitas qua sunt ordinatae in intellectu quantum ad usum ipsarum, superveniat.

* In hoc cap.
* I *Poster. Anal.*, II, 4; s. Th. l. 4.

Unde scientia dicitur *effectus demonstrationis* esse *, non quidem quantum ad ipsum fundamentum, quia species intelligibiles non causantur per opus intellectus possibilis, cuiusmodi est demonstratio, sed per actum intellectus agentis: sed quantum ad formale, scilicet quantum ad habilitatem; per demonstrationem enim redditur intellectus habilis ad utendum speciebus intelligibilibus circa conclusionem demonstratam. Et quia per unam demonstrationem circa unum genus intelligibilium causatur habilitas in intellectu ad considerandum per species illius generis, ideo per alias demonstrationes circa idem genus non causatur nova qualitas et nova habilitas; sed prius causata extenditur et perficitur, secundum quod intellectus per ipsam fit habilis ad considerandum plures conclusiones circa idem genus intelligibile, ad quas prius erat in potentia tantum, iuxta ea quae dicit Sanctus Thomas in Prima Secundae *.

* Loc. cit., ad 3.

Similiter possumus dicere in intellectu angelico habitum esse fundamentaliter ipsas species: formaliter autem esse quandam habilitatem ad utendum ipsis speciebus, sive sit aliquid distinctum in ipsis ab ipso intellectu, sive sit ipsum lumen naturale intellectus.

Hanc difficultatem plenissime alii Thomistae pertractant. Ideo de ipsa dicta a nobis hoc loco sufficiant.

III. *Sexto*. In Deo non est qualitas. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia habitus qualitas est.

Considerandum, ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. XXXV *, et Prima Parte, q. XIV **, quod, cum scientia dicat perfectionem ratione certitudinis, imperfectionem autem inquantum qualitas est et inquantum discursum importat; sicut alia dicuntur de Deo per remotionem omnis imperfectionis, ita, cum scientia attribuitur Deo, attribuitur sibi ratione certitudinis, non autem ratione qualitatis et discursus. Et quia hic loquimur de habitu proprie, cui convenit quod sit qualitas, ideo absolute dicitur hic quod *habitus est qualitas*.

* Art. 1, ad 5.
** Art. 1, ad 1, 2; a. 7.

CONFIRMATUR postremo auctoritate Psalmi, *Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel:* quia dispositio habitualiter cognoscentis assimilatur dispositioni dormientis, ut dicitur XII *Metaphys.*, comm. L *. – Item auctoritate *Eccli.* XXIII, *Oculi Domini* etc.

* S. Th. l. 11; Did. XI, IX, 1.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SEPTIMUM

A 16v a 1 sine titulo.

QUOD COGNITIO DEI NON EST DISCURSIVA

Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Ostensum est autem * quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

* Cap. LV.

Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra * probatum est. Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

* Cap. XLVI.

Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra * ostensum est. Non est igitur eius intellectus discursivus.

* Cap. XVI.

Amplius. In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur *syllogismus faciens scire* *. In divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse Deus, ut ex superioribus patet *. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

* I *Poster. Anal.*, II, 4; s. Th. l. 4.
* Cap. XLV.

Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra * probatum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

* Cap. XLV.

Praeterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum *. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra * ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

* Cap. XIII.
* Cap. XLIV.

Item. Quod est supremum in nobis est inferius eo quod in Deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo *. Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, c. VII; s. Th. l. 4.

Amplius. A Deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra * ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

* Cap. XXVIII.

Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente:

---

11 iudicando] indicando P*d*. 16 omnem] omnium FP*c*. 19 et] et alia DNP*c*, alia et G. 29 locum *hic* DZ; *post* habet. 36 potest esse *post* causatum αP*c*. 37 cum sit] cum ipsa Dei scientia sit P*c*.

5 probatum A *solus*; ostensum. 9 Illud... non motum *hom om* BDF, *restituit* F *post expuncta* hoc autem est intellectus divinus. 10 non Z; et non. 18 in Deo *hic* W; *post* est. 19 sui summo] summo BE, suo summo pNsHP*c*, suo infimo *b*. 20 est non] non est ZP*c*. 30 fit] sit GWpY. 35 defectivus A *solus*; defectus. intellectus *om* GNWY. ratio] ratiocinatio YP.

non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra* probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

* Cap. LIV.

Patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur. Tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. Quod quidem ostensum est non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. – Tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si Deus syllogizare non posset. Habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

Huic autem veritati, rationibus probatae, etiam Sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim *Heb.* IV [13]: *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

---

6 quae] qui P*c*.
2 syllogizare] syllogisticare αE*c*; *statim* syllogisticandi αE; syllogisticando αE*c*; C *recte tribus locis, sicut recte omnes* 163 a 6. 4 et non] aut G. sicut WY*b*; *om.*

Commentaria Ferrariensis

Tertio ostendit quod *divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva* *.

* Cf. Comment. c. LV, init.

Probatur primo. Deus non cognoscit unum post aliud quasi successive. Ergo non discurrit. – Probatur consequentia. Quia nostra consideratio est ratiocinativa vel discursiva quando ab uno considerando in aliud transimus. Pro quo notat Sanctus Thomas quod non dicitur aliquis ratiocinari ex hoc quod inspicit qualiter ex praemissis sequatur conclusio, simul utrumque considerans: quia hoc contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat.

Advertendum ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LVIII *, et *Verit.*, q. VIII *, quod ad rationem discursus duo requiruntur: primo, ut distinctis cognitionibus cognoscantur plura; secundo, quod cognitio unius sit causa cognitionis alterius. Unde discurrere est ex uno prius cognito in cognitionem alterius posterius noti devenire, quod prius erat ignotum. Propter defectum primi, videns plura in speculo non dicitur discurrere: quia omnia unica visione cognoscit. Propter defectum secundi, cognoscens primo hominem et secundo lapidem, non dicitur discurrere: quia una cognitio non est causa alterius. Ideo bene hic dicitur quod considerans qualiter conclusio ex praemissis sequatur *simul utrumque considerans,* non discurrit: quia videlicet non proceditur a prius noto ad posterius notum.

* Art. 3.
* Art. 15.

II. *Secundo.* Omnia Deus unica operatione cognoscit. Ergo non discurrit. – Probatur consequentia. Quia ratiocinans alia operatione considerat principia et alia conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur.

Advertendum quod principia dupliciter considerari possunt: uno modo, secundum se et absolute; alio modo, ut ordinata ad conclusionem inferendam. Cum primo modo considerantur, puta cum consideratur hominem esse animal rationale, per se; et similiter cum consideratur animal rationale esse risibile, per se et separatim; non cognoscitur conclusio, puta, *Homo est risibilis:* sed alia cognitione secundum se unaquaeque praemissarum consideratur, et alia cognitione conclusio. Cum autem secundo modo considerantur, cum scilicet minor accipitur ut subsumpta ad maiorem, simul cognoscitur minor subsumpta et conclusio. Propter hoc dicitur *Poster.* I *, quod *alia cognoscens simul inducens cognovit.* Sed secunda cognitio praesupponit primam: non enim ordinantur propositiones ad inferendam conclusionem nisi prius ipsis propositionibus secundum se cognitis. Propter hoc dicit Sanctus Thomas quod ratiocinans prius intuetur principia quam conclusionem: quia videlicet prius cognoscit ipsa absolute quam per ordinem ad conclusionem. Et per consequens alia et alia cognitione cognoscit utrumque.

* Cap. I, 5.

Advertendum quoque quod haec ratio secunda est alia a prima. Quia in prima proceditur ex successione cognitionis, quae requiritur in discursu: in secunda autem ex alietate cognitionis principiorum et conclusionis. Non est autem formaliter idem successive cognoscere, et diversis cognitionibus considerare, licet unum alterum concomitetur.

III. *Tertio.* In divino intellectu non est potentia. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: eo quod in principiis sint conclusiones in potentia.

Sed videtur ista ratio non concludere. Quia principia non continent conclusiones nisi in potentia activa, ut dicitur II *Phys.* *, si formaliter sumantur. Non est autem inconveniens aliqua potentialiter isto modo contineri in Deo: cum in ipso sic omnes creaturae contineantur.

* Cap. III, 5; S. Th. l. 5 (ubi, n. 10, vide *aliam litteram*).

Respondetur quod, licet in principiis contineantur conclusiones in potentia activa, tamen ex hoc quod taliter in principiis continentur, et cognoscuntur in ipsis potentialiter, necesse est in intellectu ponere potentiam ad novam actionem, et etiam potentiam passivam: quia sic intellectus est in potentia ad eliciendum actum cognitionis quem non habet; et est in potentia ad recipiendum actualem cognitionem quae ex principiorum cognitione causari potest. Ex hoc autem quod creaturae sunt in Deo secundum potentiam activam, non oportet ponere in ipso aliquam potentiam ad eliciendum novum actum, neque potentiam passivam. Ideo non est simile.

IV. *Quarto.* In divina scientia nihil potest esse causatum: cum sit idem quod ipse Deus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in scientia discursiva principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis. Unde et demonstratio est *syllogismus faciens scire.*

Adverte quod Sanctus Thomas dicit principia esse *quodammodo causam efficientem conclusionis,* non autem simpliciter esse causam. Quia non sunt causa quae efficiat cognitionem conclusionis tanquam agens *quod,* sed tanquam ratio agendi: intellectus enim ex cognitione principiorum causat cognitionem conclusionis in seipso.

Quinto. In Deo non potest esse nisi cognitio naturalis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, ut in nobis patet, quae naturaliter cognoscimus, ut sunt prima principia, cognoscimus absque discursu, ex sola scilicet cognitione terminorum.

Sexto. Ratiocinatio est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Ergo non convenit Deo. – Probatur consequentia. Quia omnem motum oportet ad movens omnino immobile reducere. Intellectus autem divinus est prima origo motus, ut inferius * ostendetur.

* Cf. lib. II, c. XXIV.

Septimo. Supremum in nobis non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Ergo Deus non discurrit. – Probatur consequentia. Quia supremum in nobis est inferius eo quod est in Deo: cum inferius non attingat superius nisi in sui supremo.

Adverte quod intellectus in nobis dicitur rationis origo, inquantum cognitio principiorum, quae ad intellectum pertinet, est causa et origo discursus, qui pertinet ad rationem.

Octavo. Ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia quod per aliud cognoscitur, sicut accidit in cognitione ratiocinativa, est minus notum eo quod est per se notum; et ad illud non sufficit natura cognoscentis sine eo per quod fit notum.

Adverte quod, licet intellectus noster natus sit multas conclusiones per certitudinem et evidenter cognoscere, non tamen potest earum certam et evidentem notitiam habere nisi per resolutionem ad prima principia, ut inquit Sanctus Thomas III *Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 3 *. Propterea hic dicitur quod non sufficit intellectus illas cognoscere absque medio. Sed si intellectualis nostra natura omnino perfecta esset, posset in principiis conclusiones cognoscere uno intuitu, nec opus esset transitio ab uno in aliud. Ideo huiusmodi discursiva cognitio arguit imperfectionem naturae intellectualis.

* *Al.* q. II, a. 2, q^a 3.

Ultimo. Divina essentia est omnium similitudo. Ergo etc.– Probatur consequentia. Quia absque discursu cognoscuntur ea quorum species sunt in cognoscente.

Adverte quod aliqua possunt habere speciem in intellectu dupliciter, scilicet mediate, et immediate: immediate, quando immediate repraesentantur per illam; mediate, quando secundario repraesentantur et remote. Quidditates ergo rerum immediate et proxime habent speciem in intellectu nostro: complexiones vero remote et mediate. Sed in intellectu divino sunt species tam complexorum quam incomplexorum immediate: cum divina essentia omnium sit propria similitudo. Quod ergo inquit Sanctus Thomas, *cognosci absque discursu ea quorum sunt species in cognoscente,* intelligendum de iis quae sunt primo et immediate per species repraesentata: quo modo omnia in Deo habent speciem et similitudinem aliquo modo.

V. Ex istis solvuntur rationes quae contra hanc conclusionem adduci possent. Prima est quia Deus omnia per suam essentiam novit. – Dicitur enim quod hoc non sufficit ad discursum: cum essentia divina se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas.

Sed videtur Sanctus Thomas *Verit.*, q. II, 4 *, oppositum dicere huius. Dicit enim ibidem quod res esse in Deo assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa et conclusiones in principiis.

* Cf. art. 8.

Respondetur quod, cum in omni similitudine coniungatur etiam aliqua dissimilitudo, similia uno modo possunt alio modo dissimilia dici. Principia ergo intellectus nostri comparantur ad conclusiones sicut causa ad effectum in ipsa virtualiter contentum: non autem sicut similitudo actualiter et distincte repraesentativa conclusionum et propria eorum ratio. Ideo, cum essentia divina sit causa omnium creaturarum, est aliqua similitudo inter essentiam divinam respectu creaturarum et principium respectu conclusionum: sed inquantum essentia divina actu repraesentat omnes creaturas et distincte, non autem principia suas conclusiones in ipso virtualiter contentas, in hoc inter ipsam et principia est dissimilitudo. Ratione ergo unius, dictum est in Quaestionibus *de Veritate* quod sunt similia: ratione vero alterius, hic negatur similitudo; et praesertim quia hic agitur de cognitione qua unum per aliud cognoscitur, in quo differt essentia divina a principiis demonstrationum. Illa enim sic ducunt in cognitionem alterius quod prius cognoscuntur, et postea ex eorum cognitione devenitur in cognitionem conclusionum. Non autem sic est de essentia divina: sed ipsa ducit in cognitionem aliorum sicut species intelligibilis et sicut species concepta, quae non prius duratione cognoscitur quam id quod per ipsam repraesentatur.

2. Secunda obiectio est quia, cum nos syllogizemus, inconveniens esse videtur si Deus syllogizare non possit. – Sed dicitur quod, licet non syllogizet, quia hoc imperfectionem nostri intellectus sequitur; habet tamen syllogizandi scientiam, tanquam iudicans de argumentis.

Confirmatur postremo conclusio *Heb.* IV, ubi dicitur quod *omnia nuda sunt et aperta oculis eius.* Quae autem argumentatione noscuntur, non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione nudantur et aperiuntur.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM OCTAVUM

A 17r a1 sine titulo.

QUOD DEUS NON INTELLIGIT COMPONENDO ET DIVIDENDO

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam *. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio *. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

* Cap. XLVI.

* Cap. XVIII.

Adhuc. Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur *quid est,* haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Cuius contrarium supra * est ostensum.

* Cap. LV.

Amplius. In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius *quod quid est,* quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

Item. Proprium obiectum intellectus est *quod quid est:* unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est *. In divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

* Cap. XXIII.

Amplius. Propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in

11 componuntur et dividuntur] dividuntur et componuntur αEPc. re apprehenditur P.

1 est *hic* A *solus*; *post* ostensum. 12 semper *hic* Z; *post* est. propositiones... formatae pZ, propositionis... formata *ceteri.*

14 de aliquo apprehenderetur] de aliqua apprehenderetur *d*, de aliqua

17 Propositionis... formatae (propositio... formata *habebat* pA)] DsFZ,

ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus. Quod est impossibile, ut ex supra * dictis patet.

* Cap. xviii.

Item. Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. Et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra * ostensum est.

* Cap. xlv.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

His autem Sacrae Scripturae auctoritas consonat. Dicitur enim *Isaiae* lv[8]: *Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae.* Et tamen in Psalmo * dicitur: *Dominus scit cogitationes hominum,* quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere.

* Ps. xciii, 11.

Dionysius etiam dicit, vii cap. *de Div. Nom.* *: *Igitur divina sapientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive.*

* S. Th. l. 3.

1 est *post* animam αPc. 3 iudicet Z; iudicat. 9 unde compositione (*inter* unde *et* compositione *deletur* non eadem)] unde in eadem compositione Z. 12 intellectus *hic* DZ; *post* est. 13 res *post* considerat αDEPc.
5 omnem] quando Y, omnium P. 8 enim] autem α. 15 et *ante et post* materialia EGNWY, *om* Z. 16 et multa unitive *(haec postea addita fuisse ex scriptura patet)*] et multa unite Z, *om* GNWY.

Commentaria Ferrariensis

Quarto ostendit quod *intellectus divinus non intelligit per modum componentis et dividentis* *.

* Cf. Comment. c. lv, init.

I. *Et arguit primo sic.* Omnia cognoscit cognoscendo essentiam suam. Ipsam autem non cognoscit componendo et dividendo: cum in ipsa nulla sit compositio. Ergo etc.

Adverte, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. lxxxv, 5, ad 3, quod compositioni et divisioni intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei: sive sit ex materia et forma, sive ex substantia et accidente, sive quocumque alio modo. Sed hoc ego intelligo quod conveniat rei aut secundum se et ex natura sua: aut secundum quod est in conceptu nostro. Non enim requiritur ut ipsa res de qua formatur compositio et divisio, in seipsa aliquam habeat compositionem, alioquin omnes propositiones quas de Deo formamus falsae essent, cum in ipso nulla sit compositio: sed requiritur quod saltem in intellectu multiplicitatem quandam habeat. Et sic divina essentia compositionem et multiplicitatem habet, secundum quod de ipsa multos conceptus formamus. Sed quia hoc accidit ex imperfectione intellectus nostri non valentis ipsam secundum quod in se est comprehendere, ideo, ubi intellectus est illi adaequatus, cuiusmodi est intellectus divinus, in ipsa non est compositio etiam secundum quod intelligitur: cum non sub pluribus conceptibus concipiatur. Ideo a tali intellectu sine compositione cognoscitur. Propter hoc ergo dixit Sanctus Thomas Deum ideo non componere essentiam suam cognoscendo, quia ipsa composita non est, scilicet in se; et addidit etiam quod *cognoscit seipsum sicut est,* ut ostendat quod nec etiam secundum quod a seipso intelligitur, compositionem habet. Et sic ex nulla parte ipsam intelligendo componit: cum oporteat compositioni intellectus aliquam compositionem ex parte rei altero illorum modorum correspondere.

II. *Secundo.* Si componeret et divideret, non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum. – Probatur consequentia. Quia quae componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab invicem considerari. Nam si, cognito quid est res, statim cognosceretur quid ei inest vel non inest, non esset opus compositione et divisione.

Advertendum, ut habetur Prima Parte, q. lxxxv * et lviii *, quod ideo intellectus noster cognoscit componendo et dividendo quia, cum procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem, sed primo rei quidditatem cognoscit, deinde passiones et habitudines circumstantes; unde necesse est ut ea quae divisim cognovit, uniat componendo aut dividendo, ad habendam perfectam notitiam de re. Si autem, apprehensa quidditate, simul in ipsa videret quae illi insunt aut non insunt, non indigeret compositione: quia statim de re perfectam notitiam haberet. Quod sane intellectui divino contingit, qui unico actu omnia quae in re esse aut non esse possunt, apprehendit.

* Art. 5.
* Art. 4.

Tertio. In Deo non potest esse prius et posterius. Ergo non est in ipso compositio. – Probatur consequentia. Quia compositio et divisio est posterior consideratione *quod quid est.*

Adverte quod ista ratio differt a praecedente: quia illa procedebat ex ordine cognitorum simplicium; haec autem ex ordine ipsarum cognitionum, simplicis inquam et compositae.

Quarto. In divino intellectu non est aliquid per accidens. Ergo in ipso non est compositio et divisio. – Probatur consequentia. Quia in cognitione *quod quid est* non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur: sicut et sensus propriorum sensibilium non fallitur, sed bene in aliis.

Adverte fundamentum huius rationis esse quod in intellectu divino non potest intelligi esse compositio et divisio nisi eo modo quo in intellectu cognoscente *quod quid est* potest reperiri: quia intellectus divinus est simpliciter intellectus, et omnia cognoscit eo modo quo noster intellectus cognoscit *quod quid est,* ut dictum est superius *. Et quia in cognitione *quod quid est,* ut sic, non admiscetur compositio nisi per accidens, ratione cuius et in ipso falsitas esse potest; ideo nec isto modo potest compositio esse in intellectu divino, in quo nihil est per accidens.

* Cap. lvii.

Quinto. Sequeretur quod intellectus divinus compositus sit. – Probatur consequentia. Quia compositio formata per intellectum existit in intellectu, non in re quae est extra intellectum: licet aliquid sibi correspondeat in re, ut supra * diximus. Si ergo intellectus divinus componat, erit in ipso forma ab ipso distincta. Et sic erit in ipso aliqua compositio.

* Num. 1.

Sexto. Si sic est, ergo intelligere Dei non est unum tantum. Ergo sua essentia non est una tantum: cum eius operatio sit sua essentia. – Probatur prima consequentia. Quia intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa iudicat. Compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit: nam compositione qua intellectus iudicat hominem esse animal, non iudicat triangulum esse figuram.

Adverte quod *compositionis* nomine aliquando significatur ipsa operatio intellectus; aliquando conceptus per illam operationem productus. Hic autem accipitur pro ipsa operatione. Verum enim est quod talis operatio non excedit terminum per ipsam productum: sicut et nulla alia operatio suum terminum excedit. Et ideo, si terminus unius compositionis est hominem esse animal, nihilque aliud repraesentat in re, non poterit illa operatio ad aliud iudicandum extendi.

III. Sed quia posset aliquis deducere quod Deus non cognoscat enuntiabilia, quia non componit: hoc removet Sanctus Thomas, dicens quod hoc ex dictis non sequitur. Quia, licet Deus non componat aut dividat, omnium tamen cognoscit compositionem: eo quod essentia sua una et simplex exemplar sit omnium multiplicium et compositorum tam secundum rem quam secundum rationem.

Sed occurrit hic dubium. Nam entia rationis nullum habent esse, sed solum cognoscuntur. Ergo per divinam essentiam non cognoscitur compositio rationis. Essentia enim divina non est exemplar entium nullum habentium esse nec habere potentium.

Respondetur, et dicitur primo, quod per compositionem rationis non intelligit Sanctus Thomas compositionem quae sit ens rationis ut ens rationis distinguitur contra ens reale: sed compositionem et conceptum complexum formatum per intellectum et rationem. Qui est ens reale: distinctum tamen contra ens naturale, quod extra intellectum per ipsum repraesentatur.

Dicitur secundo, quod essentia divina est etiam aliquo modo exemplar entis rationis, ex ea parte qua aliquo modo participat esse.

Confirmatur postremo et conclusio et sensus conclusionis auctoritate Isaiae LV, ubi dicitur, *Non enim cogitationes meae* etc.: cum tamen dicatur in Psalmo, *Dominus scit cogitationes hominum.* – Item Dionysii, cap. VII *de Divinis Nominibus.*

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM NONUM

A 17 r b 43 marg. laterali, coniunct. 5 r b 1, sine titulo.

QUOD A DEO NON EXCLUDITUR VERITAS ENUNTIABILIUM

Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum Philosophum *, solum circa compositionem et divisionem intellectus est. ⌜Cum enim veritas intellectus sit *adaequatio intellectus et rei* *, *secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est* *,⌟ ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est *. Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

* V *Metaph.*, IV, 1; s. Th. VI, l. 4. III *de Anima*, VI; s. Th. l. 11.
* Isaac, *de Definitionibus*; cf. 1 P., XVI, 2, arg. 2.
* Cf. III *Metaph.*, VII, 1; s. Th. IV, l. 16.
* Cap. praec.

Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens *quod quid est* dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III *de Anima* *; etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur *animal insensibile;* vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

* Cap. VI, 7; s. Th. l. 11.

Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra * ostensum est. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam

* Cap. XXVIII, XXXI.

8 et rei] rei CHpB. dicit] dicitur DEGNWY. 9 ad illud] ad aliud CGWY. 10 pertinet] permanet GW, permaneat Y. 13 aequetur DENWsG; sequetur pG, adaequetur *ceteri.* 16 rei aequatum] rei adaequatum Y, *spatium* B.

4 eam *om.* αEc. 5 vel DZ; et. 16 invicem DZ; in invicem αN*b*Pc, ad invicem EGWY. 19 quod] quod sic αsNPc. 22 perfectionem non excludit] perfectionem (imperfectionem Z) non includit NZ. 28 suam DGNWY; *om* Z, sui *ceteri.* 30 sicut et NZ; sicut. 31 commixtorum] mixtorum P*d*.

intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas.

Item. Cum Deus *omnis boni bonum* sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra* ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed *verum est bonum intellectus:* ut patet per Philosophum, in VI *Ethicorum* *. Ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur in Psalmo *: *Est autem Deus verax.*

* Cap. XL.
* Cap. II, 3; s. Th. l. 2.
* Cf. *Rom.* III, 4.

b 6 Et hoc... verax *om b.* in Psalmo GNWYP*c*; Rom. III. *cf. cap. 61. fin.*

Commentaria Ferrariensis

Quia veritas, secundum Philosophum, III *de Anima* *, invenitur in intellectu nostro secundum quod componit et dividit; cum dictum sit * Deum non componere neque dividere, posset aliquis existimare veritatem in divino intellectu non esse. Ideo ad hoc excludendum determinat Sanctus Thomas de veritate intellectus divini *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit in Deo veritatem esse; secundo, ostendit qualis sit ipsa veritas, cap. LXI. Circa primum duo facit: primo, ostendit quod in Deo sit veritas; secundo, quod sit sua veritas, capite sequenti.

* Cap. VI.
* Cap. praec.
* Cf. Comment. c. XLIX, init.

I. Quantum ad primum, ponitur conclusio ista: *Licet intellectus divinus non componat aut dividat, non tamen ab eo veritas excluditur, quae, secundum Philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.*

Et probatur primo *. Divinus intellectus non solum quidditates, sed etiam enuntiationes cognoscit. Ergo quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Ergo non excluditur veritas ab intellectu divino. – Patet prima consequentia. Quia enuntiatio compositio quaedam est. – Secunda vero probatur. Quia veritas in intellectu ad id quod intellectus dicit pertinet, non ad operationem intellectus: quia non oportet operationem adaequari rei intellectae, cum res quandoque sit materialis et intelligere sit immateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit. Cum ergo veritas intellectus sit *adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est,* sequitur quod intellectus sit verus quando ita est in re sicut dicit: et sic, si dicit compositionem veram, quod sit verus.

* Cf. n. IV, init.

Advertendum circa definitionem veritatis, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XVI *, et *Verit.*, q. I **, quod definitio haec qua dicitur, *Veritas est adaequatio rei et intellectus,* quae est Isaac, est data *secundum id quod formaliter rationem veri perficit.* Et tam ad veritatem rei potest pertinere quam ad veritatem intellectus: nam res dicitur vera secundum quod adaequatur intellectui; et intellectus dicitur verus secundum quod est rei adaequatus, quia scilicet ita est in re sicut dicitur et intelligitur per intellectum. Ista autem adaequatio intellectus ad rem non accipitur ex parte actus: quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectae, ut illi dicatur adaequatus vel inadaequatus, licet ex aliqua eius similitudine procedat et ad similitudinem terminetur. Sed accipitur ex parte formae intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis et illi adaequatus. Unde veritas, ex parte intellectus, dicit aliquam formam in intellectu quae est similitudo rei intellectae, secundum quod per ipsam intellectus rei adaequatur: ita quod illa similitudo non est formaliter veritas nisi ratione illius adaequationis.

* Art. 1.
** Art. 1.

Advertendum etiam, cum dicitur quod *veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est,* quod intelligitur de veritate ut cognita est et dicta. Sensus enim est quod tunc intellectus est verus, tanquam verum cognoscens aut dicens, quando dicit aut cognoscit esse sicut est aut non esse sicut non est. – Hoc etiam modo intelligitur quod dicitur IV *Metaph.*, text. 27 *, scilicet quod *verum est ens esse et non ens non esse.* Intelligitur enim de vero cognito. Nam tunc verum cognoscitur, quando cognoscitur esse quod est et non esse quod non est: et similiter tunc dicitur verum, quando dicitur esse quod est et non esse quod non est.

* Did. III, VII, 1.

II. Sed circa ea quae hic dicuntur triplex occurrit dubium. Primum est quia Sanctus Thomas, *Verit.*, q. I, art. I, inquit quod *cognitio est quidam veritatis effectus.* Sed id quod dicitur est terminus et effectus cognitionis, non autem causa eius. Ergo veritas non pertinet ad id quod dicitur. Cuius oppositum est hic dictum.

Secundum * est quia, si illud quod intellectus divinus dicit est compositio et divisio, ergo intellectus divinus componit et dividit: quia nihil aliud in nobis est componere et dividere quam dicere conceptum aliquem complexum. Hoc autem falsum est, ut superius * est ostensum. Ergo falsum est quod intellectus divinus dicat compositionem et divisionem.

* Cf. n. III, 2.
* Cap. praec.

Tertium * est quia quod intelligere sit immateriale et res intellecta aliquando materialis, non videtur sufficiens ratio quare ipsum intelligere non oporteat rei adaequari. Nam et conceptus complexus in intellectu immaterialis est: et tamen rei materiali adaequatur aut inadaequatur.

* Cf. n. III, 3.

III. Ad primum horum responderi dupliciter potest. Primo quod, cum veritas importet similitudinem rei cognitae secundum quam intellectus est rei conformis et adaequatus, dupliciter invenitur veritas in intellectu, sicut dupliciter invenitur in ipso rei intellectae similitudo. Invenitur enim in eo similitudo quandoque imperfecte, sicut quando informatur specie intelligibili, sed actualiter non considerat: quandoque autem perfecte, sicut quando actualiter intelligit et format conceptum rei conformem. Ideo invenitur veritas in intellectu et imperfecte, ratione speciei intelligibilis praecise sumptae; et perfecte, ratione conceptus formati de re. Cum ergo dicitur in Quaestionibus *de Veritate* quod cognitio est *veritatis effectus,* intelligitur de veritate imperfecte sumpta. Cum autem hic dicitur veritatem pertinere *ad id quod dicitur,* intelligitur de perfecta et completa veritate.

Potest secundo responderi quod cognitio intellectus nostri ad duo terminatur: scilicet ad conceptum qui per actum intelligendi formatur; et ad rem per talem conceptum repraesentatam. Et prius ordine naturae producitur conceptus quam res ad extra intelligatur. Ex quo sequitur quod prius natura intellectus per conceptum adaequatur rei, quam rem extrinsecam, secundum quod extra intellectum existit, cognoscat. Et quia veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, ideo prius ordine naturae intellectus est verus quam ad rem ad extra terminetur. Et hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta et ut egreditur ab intellectu, sed ut ad rem inquantum est in seipsa terminatur, est effectus veritatis. Et tamen veritas pertinet ad id quod dicitur. Dico ergo quod id quod dicitur non est effectus et terminus cognitionis ut cognitio terminatur ad extra, immo sic est causa eius: quia conceptus est ipsi cognitioni ratio ut terminetur ad extra; licet, absolute loquendo, sit operationis intelligibilis effectus et terminus. Nam conceptus intellectus, apud Sanctum Thomam, dicitur principium cognoscendi prout cognitio ad rem per conceptum repraesentatam terminatur: non autem ut egreditur ab intellectu. Ut enim patet in Prima Parte, q. XV, et *Verit.*, q. III, *idea* nominat conceptum qui est terminus per actum intellectus productus, et ponitur principium non solum

productionis, sed etiam cognitionis rerum. – Hanc responsionem meliorem puto, et magis ad intentionem Sancti Thomae.

2. Ad secundum dicitur quod non est sic intelligendum quod dicitur hoc loco, divinum intellectum *compositionem aut divisionem dicere,* quasi dicat compositionem per ipsum divinum intellectum factam, ut obiectio procedit, sicut intellectus noster dicit verbum complexum illud producendo: sed quia *dicit,* idest concipit et intelligit, compositionem et divisionem intellectus nostri per verbum simplex, quod omnem intellectus nostri compositionem repraesentat. Patet: quia deducit hoc ex eo quod *cognoscit enuntiationes,* non quidem ab ipso formatas, cum ostensum sit ipsum non componere, sed ab intellectu nostro. Quod etiam patet verum esse ex iis quae dicuntur Prima, q. XVI, a. 5, ad 1, ubi dicitur quod *intellectus divinus secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus et cognoscit omnia complexa.* Hoc autem sufficit ad propositum suum, quo vult ostendere ipsum veritatem cognoscere, licet non componat. Si enim cognoscit compositionem intellectus nostri (simpliciter tamen, et absque compositione ex parte actus sui), cum ipsa compositio veritatem contineat, sequitur quod veritatem cognoscat.

3. Ad tertium dicitur quod, cum intelligere non habeat rationem repraesentantis obiectum, sed tantum attingentis ipsum, nulla posset in ipso intelligi adaequatio nisi in esse naturae. Et ideo, cum ipsum necessario sit immateriale, si res intellecta sit materialis, non poterit inter illa esse adaequatio. Conceptus autem intellectus est forma repraesentativa rei intellectae. Ideo, licet non sit inter ipsum et rem adaequatio secundum esse naturae, potest tamen esse adaequatio secundum repraesentationem, dum repraesentat secundum quod est in re. Ideo illa est sufficiens ratio de ipso intelligere: quae non esset sufficiens de eo quod dicitur, sive de conceptu.

* Cf. n. XIV, init.

IV. *Secundo* *. Dato per impossibile quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, illo modo quo noster intellectus, adhuc esset verus. Ergo ex hoc quod non componit, ab eo non est veritas removenda. – Probatur consequentia. Quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem semper est verus.

Ad huius manifestationem notat duo. Primum est quod differentia est inter incomplexum quod dicitur vel intelligitur, et complexum, quia incomplexum, quantum est ex se, non est rei aequatum nec inaequale, cum ex se non contineat aliquam compositionem vel applicationem ad rem: sed bene complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis et divisionis.

Secundum est quod tamen intellectus incomplexus apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Ideo dicitur talis intellectus semper verus per se, ut dicitur III *de Anima,* text. 26: licet falsus esse possit per accidens, ratione admixtae complexionis vel partium definitionis inter se, vel totius definitionis ad definitum; quorum uno dicitur simpliciter falsa definitio, altero vero falsa respectu huius rei. Similiter ergo divinus intellectus verus esset cognoscendo essentiam suam ut suam.

V. Circa ea quae hic dicuntur de incomplexo, considerandum est quod non sunt idem *conceptus incomplexus* et *incomplexum* hoc loco. Sed *incomplexum* est ipsum obiectum, formaliter et praecise sumptum, quod per primam operationem intellectus apprehenditur et repraesentatur per *conceptum incomplexum,* quem in seipso concipit intellectus. Et sic distinguuntur *incomplexum* et *conceptus incomplexus* sicut *repraesentatum* et *similitudo actualiter repraesentans.*

Ipsum ergo incomplexum, puta hoc quod dico *animal rationale,* ex parte rei dupliciter considerari potest. Uno modo, absolute et secundum se, scilicet quantum ad sui naturam praecise et formaliter sumptam. Et sic constat quod nullam importat comparationem ac adaequationem ad rem: *animal* enim *rationale* nihil aliud dicit quam ipsam naturam humanam specifice significatam, hoc est, significatam sine accidentibus individuantibus.

Alio modo potest considerari secundum quod apprehenditur ab intellectu. Et sic includit comparationem ad rem concomitanter. Et hoc est ipsum intelligi *cum comparatione ad rem.* Intellectus enim apprehendit *animal rationale,* non per abstractionem a quocumque et indifferenter, sed ut huius rei quidditatem: volens enim intelligere hominis quidditatem, format de ipso hanc quidditatem, *animal rationale.* Et sic quod secundum se comparationem ad rem non dicit et consequenter nec verum nec falsum est, intelligitur cum comparatione, et vere intelligitur, inquantum ita est in re quod illa est eius quidditas, sicut intellectus apprehendit hanc ut huius quidditatem. Et sic intellectus est verus, tanquam habens in se adaequationem ad rem intellectam, quae adaequatio formaliter complet rationem veritatis: non tamen tanquam verum actualiter cognoscens, cum talem adaequationem sui conceptus ad rem per hanc operationem qua quidditatem format, non apprehendat.

VI. Circa illam propositionem, *In complexo designatur comparatio incomplexi ad rem,* sciendum est ex doctrina Sancti Thomae *Verit.,* q. I, a. 9, et VI *Metaph.,* lect. ult., quod veritas cognoscitur ab intellectu *secundum quod reflectitur supra actum suum et similitudinem.* Quod sane non solum est verum de cognitione naturae veritatis, quod pertinet ad primam operationem intellectus; sed etiam de ipsa actuali conformitate, ut intellectum denominante, per complexum importata, quod pertinet ad secundam intellectus operationem. Quod utique ego sic intelligo, non quod cognitio veritatis sit proprie et simpliciter actus reflexus, secundum eandem speciem actus, quia constat in cognitione cuiuscumque propositionis quae actu directo cognoscitur, veritatem cognosci: sed quia cognitio pertinens ad secundam operationem intellectus, quae est absolute cognitio directa complexi, potest dici cognitio reflexa per comparationem ad simplicem rei apprehensionem, eo quod intellectus formare propositionem non possit nisi reflectatur supra cognitionem simplicem qua consideravit prius quidditatem, aut aliquid aliud, simpliciter. Et hoc est quod intendit Sanctus Thomas cum inquit quod *in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem:* idest, intellectus, formando conceptum complexum, comparat quod prius conceperat incomplexe ad rem, illud sic incomplexe conceptum rei attribuendo; et sic in ipso complexo importatur comparatio incomplexi prius intellecti ad ipsam rem, cui attribuitur per copulam verbalem.

Advertendum secundo quod, cum complexum et incomplexum non differant, ut hic dicitur, nisi sicut comparationem formaliter importans et quod non importat comparationem talem sed absolute dicitur; et complexo obiecto respondeat conceptus complexus, sicut incomplexus respondet incomplexo: compositio et complexio in intellectu non intelligitur tanquam sit aliquid per actum intellectus constitutum quod ex pluribus conceptibus componatur ita quod ex illis fiat unum sicut ex materia et forma; sed quia formatur in intellectu conceptus repraesentativus rei, et eius quod de re incomplexe concepit intellectus, et etiam ipsius conformitatis ad rem, quam per copulam verbalem exprimit; et hac ratione dicitur conceptus complexus. Sicque componendo intellectus cognoscit et iudicat se esse adaequatum rei: quia quod de re incomplexe concepit rei ad extra attribuit, et sic iudicat ita esse in re sicut concepit de ipsa, quod est cognoscere se esse adaequatum rei. Unde, cum dicit intellectus hominem esse animal, non solum comparatur *animal* ad *hominem* ut ipsum animal extra intellectum est, sed etiam ut est ab intellectu conceptum: in quo importatur comparatio intellectus concipientis illud incomplexum ad rem extra intellectum. Propter quod inquit Sanctus Thomas Prima, q. XVI, a. 2, quod *tunc primo intellectus cognoscit et dicit verum quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit:* ita videlicet quod subiectum propositionis dicit rem cui intellectus aliquid de ipsa conceptum attribuit, et praedicatum dicit formam quam de ipso prius incomplexe conceperat, et posterius cum complexione ad rem intelligit et dicit. Et hanc complexionem significat nota compositionis et divisionis.

VII. Circa illud dictum, quod *intellectus incomplexus, apprehendendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: et propter hoc intellectus dicitur per se semper esse verus, licet incomplexum, vel definitio, non sit secundum se vera vel falsa,* multiplex occurrit dubium. Primum * est quia, si intellectus incomplexus, intelligens quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, sequitur quod in intellectu incomplexo erit complexio et compositio. Quod contradictionem implicat. – Patet consequentia. Quia dictum est * complexum nulla alia ratione ab incomplexo differre nisi quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem, quae non designatur per incomplexum.

* Cf. n. VIII.

* Num. VI.

Secundum * est quia, ut arguit Sanctus Thomas Prima, q. XVII, a. 3, *intellectus circa quod quid est non decipitur, quia directe informatur similitudine quidditatis rei.* Ex hac enim ratione sequitur quod intellectus cognoscens quod quid est nullo modo potest esse falsus. Non quidem propter compositionem partium definitionis ad invicem: quia non format definitionem nisi secundum repraesentationem speciei. Non etiam secundum attributionem ad id cui non convenit: quia semper cognoscit, ut dicitur hic, *tanquam huius definitionem;* et sic etiam ex specie fit talis cognitio. Ergo etc.

* Cf. n. IX.

Tertium * est quia videtur etiam ex hac parte implicari contradictio. Nam si primae operationi convenit per se apprehendere quidditatem cum quadam comparatione ad id ut cuius quidditas apprehenditur, ergo et *per se* convenit quod natum est sequi ex illa comparatione, sicut accidit in secunda operatione. Sed ad talem operationem nata est sequi falsitas: cum scilicet apprehenditur ut quidditas alicuius cuius non est quidditas, ut conceditur in littera. Ergo implicat dicere quod intelligat cum tali comparatione, et tamen in ipso sit falsitas tantum per accidens, scilicet ratione extranei.

* Cf. n. X.

Quartum * est quia, ut dictum est superius in prima ratione, veritas solum est circa compositionem et divisionem intellectus. Ergo falsum est quod hic dicitur, scilicet quod *intellectus cognoscens quod quid est per se semper est verus.*

* Cf. n. XI.

VIII. Ad evidentiam primi dubii intelligendum est, primo, quod intelligere quidditatem in comparatione ad rem dupliciter potest intelligi: scilicet ex parte rei intellectae; et ex parte modi cognoscendi. Ex parte rei intellectae accipitur quando ipsa comparatio est obiectum cognitum: ex parte vero modi cognoscendi tantum accipitur quando ipsa comparatio non intelligitur quidem, sed ipsum actum et modum intelligendi concomitatur. Intelligere primo modo cum comparatione est intelligere hoc habere ad illud comparationem: et hoc est *componere.* Sed secundo modo non est componere, sed ipsum tantum incomplexum dicere et intelligere, non per abstractionem omnimodam a re, sed ut quidditatem huius. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod in hac intellectione *ipsum incomplexum, et etiam definitio, non est secundum se vera vel falsa:* idest, id quod per talem operationem dicitur aut intelligitur, non dicit ipsam comparationem formaliter, licet intellectus ipsum comparative, quantum ad modum intelligendi, concipiat. Et est simile ei quod dicitur *Potentia,* q. VII, a. 11, quod *aliquae sunt relationes rationis consequentes modum intelligendi, secundum quod aliqua non habentia ordinem inter se ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia tunc esset falsus.* Ita in proposito dicendum est quod intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatem cum quadam comparatione, intelligendo ipsam tanquam huius quidditatem, ad quem modum intelligendi consequitur habitudo rationis quidditatis ad id cuius est quidditas: non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Ad argumentum ergo, negatur consequentia. – Ad probationem dicitur quod non intendit Sanctus Thomas quod ipsum quod dicitur comparationem includat *ut dictum,* aut etiam formaliter ipsam in sua ratione includat, quo modo complexum dicit comparationem: sed quod in modo intelligendi est comparatio. Non enim intellectus incomplexus *dicit* hominem esse animal rationale, quod esset ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere; licet hanc quidditatem apprehendat ut hominis quidditatem, inquantum de homine hanc format definitionem *animal rationale,* non autem de lapide; sicut et sensus visus, licet cognoscat albedinem ut huius, quia iudicium eius ad particulare fertur, non tamen *dicit* hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem iudicando.

IX. Pro intelligentia eorum quae in secundo dubio tanguntur *, considerandum est quod, cum illud dicatur rei convenire secundum se quod convenit sibi ex propria ratione; per accidens vero, sive per aliud, quod convenit sibi ex aliquo quod est ab eius ratione extraneum: intellectum incomplexum esse verum per se est ipsum, inquantum simpliciter quidditatem apprehendit, ut sic, verum esse; propria enim ratio eius consistit in apprehensione quidditatis. Ipsum autem esse falsum per accidens, sive per aliud, est ipsum falsum esse ex aliqua extrinseca ratione sibi adiuncta: scilicet ex adiunctione compositionis ad simplicem quidditatis apprehensionem.

* Num. VII. *Secundum;* cf. n. 3 huius parag.

Considerandum secundo, quod compositionem primae operationi intellectus admisceri dupliciter intelligi potest. Uno modo, formaliter: quia videlicet, formando definitionem, aliquam propositionem formet. Alio modo, virtualiter: quia videlicet ex ipsa formatione definitionis, nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. Primo modo, primae operationi intellectus compositio admisceri non potest: nam si intellectus formaret propositionem in quidditatis apprehensione, puta si diceret, *Homo est animal rationale,* illa non esset simplicium intelligentia, compositioni et divisioni intellectus condivisa. Secundo autem modo, adiungi tali operationi compositionem non est inconveniens: nam ex hoc quod intellectus de homine hanc format definitionem, *animal rationale,* habet ut per secundam operationem hanc propositionem formare possit, *Homo est animal rationale;* et sic de aliis. Cum ergo dicitur quod in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens ratione compositionis admixtae, intelligitur de admixtione compositionis virtuali, non autem formali. Dum enim intellectus de circulo hanc definitionem, *figura quadrata,* concipit, in hac apprehensione virtualiter includitur *circulum esse figuram quadratam:* et dum format hanc definitionem, *animal insensibile,* virtualiter includitur *aliquod animal esse insensibile.* Propter hoc dicitur Prima, q. XVII, a. 3, quod *intellectus, formando hanc definitionem, « Animal rationale quadrupes », est falsus, quia falsus est in formando hanc propositionem, « Aliquod animal rationale est quadrupes ».* Et *Verit.,* q. I, a. 12, et I *Sent.,* d. XIX, q. V, a. 1, ad 7, dicitur quod *definitio non est falsa nisi inquantum affirmationem falsam implicat.* Et hic dicitur quod *intellectus, cognoscendo quidditatem, per accidens est falsus, inquantum definitio includit aliquam complexionem:* nam, sive sit simpliciter falsa definitio, quia videlicet componitur ex partibus non cohaerentibus; sive respectu huius, quia videlicet non est huius definitio; non est falsa nisi ratione falsae propositionis in ea virtualiter inclusae; et intellectus quidditatem apprehendens non est falsus nisi ratione falsae compositionis in tali apprehensione virtualiter inclusae.

Considerandum tertio, quod de ratione quidditatis, inquantum huiusmodi, non est ut aliquam compositionem importet. Sunt enim aliquae quidditates, scilicet quidditates substantiarum separatarum, quae nullam habent compositionem: neque, inquam, ex partibus, cum simplices sint; neque cum supposito, eo quod in ipsis non differant intrinsece quod quid est et id cuius est, ut patet VII *Metaphysicae* *. Ideo intellectus cognoscens quod quid est, inquantum huiusmodi, secundum se nullam habet compositionem includere: cum non sit compositio in intellectu cognoscente rem secundum quod in se est, nisi ex aliqua compositione in re existente. Quod si aliqua cognitio quod quid est implicite complexionem contineat, hoc non convenit sibi inquantum est absolute cognitio quod quid est: sed inquantum est cognitio quod quid est rei materialis et compositae, cuius cognitio ex diversis sumitur partibus.

* S. Th. l. 5; Did. VI, VI, 4 sqq.

Nam, cum definitio talis rei ex diversis sumatur, non est quandoque nota ex specie aliqua primo et immediate a phantasmate causata, sed oportet eam per divisionem et compositionem investigare, ex qua investigatione causatur in intellectu cognitio quod quid est cum quadam complexione in ea implicite et virtualiter contenta. Et quia in tali compositione differentiarum inter se, et definitionis cum definito, intellectum contingit errare, dum scilicet componit differentias in una definitione quae simul esse non possunt, aut aliquam definitionem attribuit rei cui non convenit; ideo et in intellectu cognoscente quod quid est huiusmodi contingit esse falsitas et inadaequatio ad rem ratione falsae compositionis implicatae. Si ergo intellectus cognoscens quod quid est absolute et secundum se consideretur, inquantum scilicet est cognoscens quod quid est, habet quod semper sit verus: quia, quantum est ex sui natura, habet statim cognoscere quod quid est ex forma intelligibili ipsum directe et immediate repraesentante, in qua cognitione semper rei adaequatur intellectae; sicut et sensus semper suo proprio sensibili adaequatur, quod immediate ex propria specie apprehendit, nisi propter aliquod extrinsecum impediatur. Si autem consideretur ut cognoscit quod quid est rei compositae, sic falsus esse potest, inquantum oportet per divisionem et compositionem ipsum investigare, et sic cum quadam compositione formare. Quia ergo talis compositio, et inquisitio praecedens, cognitioni quod quid est absolute consideratae accidit, ideo falsitas intellectui cognoscenti quod quid est dicitur per accidens convenire, utpote praeter rationem talis cognitionis eveniens.

2. Sed ex dictis dubium insurgit. Sicut enim in intellectu cognoscente quod quid est rei compositae includitur aliquando falsa complexio virtualiter, ita et aliquando vera includitur complexio. Si ergo ideo dicitur falsus per accidens quia falsam compositionem intellectus implicite et virtualiter continet, eadem ratione, propter veram compositionem implicitam, dicetur *per accidens verus:* utraque enim compositio illi cognitioni extranea est. Sed huius oppositum dicitur et ab Aristotele et Sancto Thoma, ponentibus quod semper *per se* est verus. Ergo etc.

Respondetur: et dicitur primo, quod utique, quantum ad veritatem quae compositionem implicitam in cognitione quod quid est concomitatur, intellectus cognoscens quod quid est per accidens dicitur verus, sicut et falsus per accidens ratione falsae compositionis inclusae. Et si non aliunde haberet veritatem quam ex ipsa vera compositione implicita, non diceretur verus nisi per accidens.

Dicitur secundo quod, praeter veritatem hanc, habet etiam veritatem sibi ex se, inquantum est cognitio quod quid est, formaliter convenientem: eo quod natus sit quidditatem simplici intuitu ex speciei intelligibilis repraesentatione apprehendere, in qua apprehensione semper est rei adaequatus, cum per speciem intelligibilem rei habeat intellectus intelligere tanquam per propriam formam suam, ut est cognoscens, nisi ex aliquo extrinsecus adiuncto ad falsitatem trahatur. Non sic autem potest dici falsus per se: quia ex sola adiunctione compositionis habet quod sit falsus: nisi enim cognitioni quod quid est adiungeretur compositio, nunquam falsus esset, nunquamque rei inadaequatus.

Attendendum autem quod aliud est loqui de prima operatione intellectus: et aliud, de cognitione quidditatis universaliter. Loquendo enim de prima operatione intellectus, quae dicitur *simplicium intelligentia,* alii operationi, quae dicitur *compositio et divisio,* condivisa, sic dictum est in ipsa falsitatem non esse nisi per accidens. Loquendo autem de cognitione quidditatis in communi, sic in eius cognitione falsitas esse potest etiam per se. Dupliciter enim quidditas cognosci potest. Uno modo, simpliciter et absolute, quod est ipsam per primam operationem cognosci: et sic in eius cognitione per se falsitas non est. Alio modo, attributive, quod est ipsam per secundam operationem intellectus alicui attribui. Et tunc in eius cognitione per se falsitas esse potest: sicut et in aliarum rerum attributione.

3. Ex iis patet ad dubium *. Dicitur enim quod virtus cognoscitiva utique non potest deficere per se respectu eius cuius similitudine primo et per se informatur. Per accidens tamen deficere potest: quando scilicet non ex simplici et sola repraesentatione speciei apprehenditur ipsa quidditas, sed ex diversis phantasmatibus et sensibilibus cum quadam compositione investigatur, sicut accidit in rebus compositis.

* Cf. init. huius parag.

X. Ex hoc etiam patet responsio ad tertium dubium *. Dicitur enim quod non convenit per se primae operationi intellectus quod intelligat quidditatem ut huius rei distinctae a quidditate: quia hoc non convenit nisi ubi est aliqua compositio in re, ex quo inter quidditatem et habentem quidditatem aliqua distinctio accipi potest. Unde, si intellectus noster apprehenderet quidditatem substantiae separatae ut in se est, non apprehenderet ipsam ut huius, sed absolute: eo quod non esset ibi distinctio aliqua inter quidditatem et habentem quidditatem. Propterea deceptio intellectui nostro per accidens accidit, non autem per se: inquantum accidit sibi ex conditione obiecti compositi cum aliqua compositione apprehendere quidditatem; non enim quidditatem rei compositae ut quidditatem apprehendere potest nisi apprehendat ipsam ut huius, quia talis quidditas est alicuius quidditas in compositis; neque etiam sine partibus eam potest apprehendere.

* Num. VII, *Tertium.*

XI. Ad evidentiam quarti dubii *, considerandum quod quidam Thomistae circa veritatem dicunt primo, quod non conformitas cuiuscumque intellectus, sed intellectus complexi tantum, est veritas.

* Num. VII, *Quartum;* cf. n. XIII.

Dicunt secundo, quod nulli intellectui incomplexo, ut sic, convenit per se conformitas ad rem: quia incomplexum, ut sic, respectum nullum aequalitatis aut inaequalitatis ad alterum includit.

Dicunt tertio, quod ad veritatem intellectus ut cognoscens est, exigitur quod veritas sit in eo ut cognita.

Dicunt quarto, quod non dicitur intellectus cognoscere veritatem quia cognoscat conformitatem intellectus simplicis ad rem, quam ipse intellectus simplex non cognoscit: – tum quia falsum est quod illam conformitatem intellectus simplex non cognoscat, cum sit quoddam definibile; tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexe, verum autem cognoscitur directe: – sed quia intellectus componens et dividens cognoscit sui conformitatem ad rem, eo quod omnis complexa enuntiatio per se claudit in propria ratione quod sit aequalis aut inaequalis rei enuntiatae, quoniam essentialiter est similitudo quod hoc insit vel non insit illi.

XII. Quoniam autem hanc opinionem ego ad mentem Sancti Thomae esse non puto, ostendam omnia haec per ordinem falsa esse. Et sic positio Sancti Thomae declarabitur. Ex qua declaratione patebit ad dubium motum responsio *.

* Num. XIII.

Primum ergo dictum eorum apud Sanctum Thomam falsum est. Nam non solum conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiam intellectus incomplexi, apud ipsum, formaliter est veritas: ita quod veritas est similitudo intellecta existens in intellectu sive simplici sive componente et dividente, per quam intellectus rei intellectae conformatur. Patet hoc primo, ex eo quod habetur Prima Parte, q. XVI, a. 3, ad 3, et *Verit.,* q. I, a. 1, ad 3: *Ens non potest intelligi sine vero, quia non potest intelligi sine hoc quod adaequatur intellectui.* Ex hoc enim arguitur sic. In omni intellectione qua intelligitur ens, oportet ens conformari et adaequari intellectui. Ergo et intellectum oportet adaequari et conformari rei. Sed ens dicitur verum ex tali adaequatione: ut patet ex verbis Sancti Thomae. Ergo et conformitas intellectus simplicis ad ipsum ens intellectum est veritas. Patet consequentia: quia res non dicuntur verae nisi in ordine ad veritatem intellectus.

Praeterea, ut inquit Sanctus Thomas hoc loco, si etiam, per impossibile, intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem semper est verus. Sed non dicitur intellectus verus nisi ratione conformitatis et adaequationis. Ergo et ipsa conformitas simplicis intellectus est veritas.

* 1 P., xvi, 2. Praeterea, loco allegato * dicitur quod est intellectus simplex verus *sicut res vera.* Ergo in ipso est veritas. Ergo sua conformitas et adaequatio est veritas.

Adhuc, res dicitur vera a veritate intellectus, et non solum enunciabilia: ut patet Prima, q. xvi, a. 1 et 7. Ergo in intellectu simplici est veritas. Ergo etc.

2. Ex istis patet secundum dictum illius positionis falsum esse. Si enim intellectus incomplexus est per se verus apprehendendo quod quid est, necesse est in ipso esse per se conformitatem ad rem. Licet enim incomplexum non importet comparationem, conceptus tamen repraesentativus incomplexi est conformis rei, et habet talem habitudinem ad rem, inquantum repraesentat quidditatem alicuius ut suam et ita in re est. Et ratione huius dicitur intellectus conformis et verus: sicut album dicitur simile alicui ratione albedinis, quae est fundamentum similitudinis.

* Cit. q. xvi. 3. Tertium etiam dictum illius opinionis est expresse contra mentem Sancti Thomae Prima Parte. Ibi enim *, art. 2, vult quod forma intellectus, inquantum est cognoscens, est similitudo rei cognitae; et quod cognoscere illam conformitatem est veritatem cognoscere; licet secundum primam operationem conformitatem illam sui ad rem intellectus non cognoscat, sed dicatur verus tantum sicut res vera. Ex his enim constat quod ad veritatem intellectus ut res cognoscens est, non requiritur quod sit cognita. Nam, secundum eius mentem, veritas non est cognita per intellectum simplicem; et tamen in ipso, ut cognoscens est, invenitur conformitas ut in re vera; et cognoscere hanc conformitatem est veritatem cognoscere.

4. Quartum quoque dictum et in se falsum est, et contra mentem Sancti Thomae esse ostenditur. Quod sit falsum, arguitur. Verum primo cognoscitur per intellectum componentem et dividentem *directe,* etiam secundum illorum opinionem. Sed conformitas ipsius intellectus ad rem quam habet dum componit aut dividit, non cognoscitur nisi per reflexionem. Ergo non dicitur intellectus componens et dividens cognoscere verum quia cognoscat conformitatem sui ad rem quam habet dum componit. – Probatur minor. Non potest intellectus cognoscere se conformiter et adaequate ad rem intelligere nisi intelligat se intelligere: quia unum alterum includit. Sed intellectus non intelligit se intelligere nisi per reflexionem. Ergo etc.

Nec obstat quod dicitur omnem complexionem intellectus includere per se quod ipsa sit aequalis aut inaequalis rei. – Si enim intelligatur quod repraesentet obiectum complexum et sui conformitatem ad tale obiectum, hoc falsum est: quia conceptio complexa intellectus nihil repraesentat nisi ipsum complexum; sicut et incomplexa nihil nisi incomplexum repraesentat; conceptus enim quo intellectus intelligit hominem esse animal, nihil aliud repraesentat quam hominem esse animal. Si autem intelligatur quod talis conceptus est fundamentum per se conformitatis, sic hoc non magis convenit conceptui complexo quam incomplexo: cum per utrumque conceptum intellectus conformetur et adaequetur rei.

Quod etiam sit contra Sanctum Thomam, ostenditur.
* Cit. q. xvi, a. 2. Tum quia in Prima Parte *, cum dixisset intellectum esse verum ex eo quod habet in se rei similitudinem, et similiter sensum, subiungit quod conformitatem sui ad rem neque sensus, neque intellectus cognoscendo quod quid est, cognoscit, sed tantum intellectus componens et dividens, et ex hoc dicitur verum cognoscere. Haec autem non essent vera nisi intellectus, intelligendo verum, intelligeret conformitatem sui in prima operatione ad rem. – Tum quia
* Did. lib. V. VI *Metaph.* *, lect. ult., vult quod *intellectus habet apud se similitudinem rei intellectae secundum quod rationes incomplexorum concipit, non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit et dividit:* et quod *in secunda operatione intellectus est veritas et falsitas secundum quod super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam.* Ecce quod, apud ipsum, intellectus cognoscit veritatem cognoscendo conformitatem intellectus simplicis ad rem. – Tum quia in hac ratione inquit quod complexum dicitur verum aut falsum *quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem.*

Ex iis constat quod intellectus simplex proprie et per se dicitur verus formaliter et intrinsece, tanquam in seipso veritatem habens. Et sic verificatur dictum Philosophi, quod *per se semper est verus:* licet non sit verus tanquam cognoscens veritatem.

Ad primam confirmationem huius quarti dicti dicitur quod cognoscere conformitatem intellectus contingit dupliciter. Uno modo, quidditative: quod est cognoscere quid sit talis conformitas. Alio modo, denominative: quod est cognoscere ipsum intellectum esse actualiter conformem rei. Primo modo, intellectus simplex potest cognoscere veritatem, non autem secundo modo: et de hoc intelligit Sanctus Thomas quod conformitatem sui non cognoscit intellectus cognoscendo quod quid est.

Ad secundam, dictum est superius * quomodo etiam verum dicitur reflexe aliquo modo intelligi, et aliquo modo directe. * Num. vi.

XIII. Ad dubium ergo motum * dicitur quod veritatem esse in aliquo contingit dupliciter. Uno modo, subiective: tanquam scilicet forma in subiecto existens. Et sic non est in sola compositione et divisione intellectus, sed etiam in simplici apprehensione, sive in intellectu simplici. Et hoc modo intelligitur intellectum simplicem esse per se semper verum. – Alio modo, obiective: scilicet tanquam cognitam. Et sic est in sola compositione et divisione. Et universaliter, ubi Sanctus Thomas aut Aristoteles inquit veritatem pertinere ad compositionem et divisionem intellectus, intelligendum est de veritate ut cognita. * Num. vii, *Quartum;* cf. n. xi, init.

Ubi attendendum est quod, cum conceptus quem intellectus intelligendo format, non sit id quod intelligitur, licet sit terminus intrinsecus intellectionis per ipsam productus, sed sit medium quo intellectus in rem cognitam fertur tanquam ipsius repraesentativus; ad videndum an per aliquam operationem suam intellectus verum cognoscat necne, non est inspiciendum an conceptus per talem operationem formatus sit verus, quia omnis conceptus intellectus, sive, inquam, simplex sit sive complexus, aut est verus aut falsus: si enim sit rei adaequatus, est verus; si autem inadaequatus, est falsus; et sic in omni intellectione aut veritas est aut falsitas: – sed inspiciendum est ad id quod per conceptum repraesentatur. Si enim illud importat comparationem aequalitatis aut inaequalitatis intellectus ad rem, dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere: quia veritas et falsitas in adaequatione et in inadaequatione consistunt. Si autem nullam huiusmodi comparationem importet, non dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere.

Quia ergo conceptus per simplicem operationem intellectus productus incomplexum repraesentat; ipsum [autem] incomplexum nullam comparationem ad rem dicit, ut superius * dicebatur, *animal* enim *rationale,* quod per simplicem conceptum intellectus exprimitur, nullam comparationem importat: ideo intellectus incomplexe cognoscens, puta dum animal rationale apprehendit, non cognoscit verum aut falsum. Quia vero conceptus per actum componentis aut dividentis productus complexum repraesentat; ipsum autem complexum comparationem intellectus ad rem importat, hoc enim quod dico *hominem esse animal,* importat intellectum esse adaequatum rei dum de homine animalitatem incomplexe concipit, quod significat et dicit dum *animal* attribuit homini, dicendo *hominem esse animal:* ideo intellectus, componendo et dividendo, verum aut falsum cognoscit. * Num. v.

Propterea bene dictum est * quod in sola compositione et divisione intellectus est verum obiective *tanquam cognitum.* Nam potest quidem dici esse in intellectu cognoscente quod quid est aliquo modo obiective, inquantum scilicet ipse conceptus rei adaequatus, qui est essentialiter veritas, est intrinsecus terminus intellectionis: sed non est in ipso obiective tanquam cognitum, quia ipse conceptus non est id quod cognoscitur, sed incomplexum quod per talem conceptum repraesentatur. * Init. hui. parag.

2. Quod autem videtur dici *Verit.,* q. 1, a. 3, quoniam, inquam, tunc tantum intellectus adaequatur rei quando componit aut dividit: – intelligendum est de perfecta et

completa adaequatione. Licet enim, intelligendo quidditatem alicuius, sit rei adaequatus, quia tamen adhuc est in potentia ad compositionem, in qua ultima eius perfectio consistit, ut dicitur in sequenti ratione, tunc est incomplete adaequatus rei. Completur autem et perficitur huiusmodi adaequatio per iudicium, quod iudicat rei convenire quod de ipsa simpliciter concepit. Quod fit componendo et dividendo.

Non obstat etiam praedictis quod inquit Sanctus Thomas Prima Parte, quaestione allegata *, art. 2, scilicet quod, *proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in intellectu cognoscente quod quid est.* Dicitur enim quod dupliciter potest intelligi veritatem proprie esse in intellectu. Uno modo, proprietate rei: quia videlicet id quod proprie est veritas, est in intellectu. Et sic veritas est proprie etiam in intellectu simplici. – Alio modo, proprietate locutionis: idest, secundum proprium propositionis sensum. Et sic veritas est proprie in intellectu componente et dividente tantum. Cum enim dicitur, *Verum est in intellectu cognoscente,* proprie significatur quod ab intellectu cognoscitur. Hoc autem soli intellectui componenti et dividenti convenit. Et ad hunc sensum verba Sancti Thomae intelliguntur.

* Qu. XVI.

Ad eundem sensum intelligitur quod dicitur ibidem, scilicet quod *nomen veri importat cognitum.* Intelligitur enim de nomine ipso ut ponitur in hac propositione, *Verum est in intellectu cognoscente:* significatur enim quod sit in ipso obiective ut cognitum formaliter. Ipsum vero nomen *veri,* per se sumptum absolute, conceptum rei adaequatum significat.

XIV. *Tertio* *. In Deo est perfectio quam intellectus habet per cognitionem incomplexorum et complexorum: sicut et aliarum omnium rerum. Sed veritas consequitur intellectum secundum quod est perfectus. Ergo etc. – Probatur minor. Quia intellectus apprehendens incomplexum nondum pertingit ad suam ultimam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis et divisionis: cum autem ad compositionem pervenit, iam est perfectus. Veritas autem consequitur intellectum quando iam usque ad compositionem pervenit: cum, proprie loquendo, verum sit tantum in compositione et divisione.

* Cf. n. IV, init.

Advertendum hic quod cognitio incomplexorum et complexorum dupliciter potest considerari: uno modo, utramque per se considerando ex parte actus; alio modo, in comparatione ad rem intellectam, ut scilicet sunt cognitiones unius et eiusdem rei. Primo modo, simplex apprehensio perfectior est: utpote simplicior, et ad intima rei pertingens. Secundo autem modo, cognitio complexa perfectior est: non enim per simplicem apprehensionem intellectus nostri habetur completa et ultima cognitio omnium quae sunt in re, sed opus est complexione ad perfectam rei cognitionem. Unde et sic complexa cognitio incomplexam includit.

Attendendum etiam, cum dicitur *veritatem consequi intellectum quando iam usque ad compositionem pervenit,* quod hoc non sic intelligitur quasi veritas non in ipsa compositione includatur sed sequatur ad ipsam, hoc enim iuxta praedicta patet falsum esse: sed quia non invenitur formaliter veritas in intellectu *ut cognita* nisi dum componit aut dividit; quia tunc tantum adaequationem sui ad rem intelligit, quod est proprie veritatem in intellectu esse secundum locutionis proprietatem.

XV. *Quarto. Verum est bonum intellectus,* ut dicitur VI *Ethic.,* c. II. Ergo veritas est in Deo. – Probatur consequentia. Quia Deus omnes bonitates in se habet: ut dictum est superius.

Advertendum quod verum dicitur bonum et perfectio intellectus *inquantum est cognitum,* ut dicitur Prima Parte, q. XVI, a. 2. Ideo in illo intellectu tantum est, absolute loquendo, a quo cognoscitur. Et quia ab intellectu componente et dividente tantum cognoscitur, ideo simpliciter est tantum in ipso: licet alio modo dicatur esse in sensu et in intellectu simplici, sicut videlicet in re vera. Ex quo sequitur quod etiam in intellectu divino, continente perfectionem intellectus componentis per quandam eminentiam, sit etiam verum ut cognitum et intellectum.

Confirmatur postremo conclusio auctoritate Apostoli, *ad Rom.* III.

CAPITULUM SEXAGESIMUM

A 5v a21 sine titulo.

QUOD DEUS EST VERITAS

Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est *. Intelligere autem Dei est sua substantia *. Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est *, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra * ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

* Cap. praec. * Cap. XLV. * Ibid. * Cap. XXVIII.

Item. *Veritas est quaedam bonitas intellectus,* secundum Philosophum *. Deus autem est sua bonitas, ut supra * ostensum est. Ergo est etiam sua veritas.

* VI *Ethic.,* II, 3; s. Th. l. 2. * Cap. XXXVIII.

Praeterea. De Deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat *. Sed veritas est in Deo, ut supra * ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas.

* Cap. XXIII. * Cap. praec.

Amplius. Licet verum proprie *non sit in rebus sed in mente,* secundum Philosophum *, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua *Metaphysica* *, quod *veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei,* inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

* V *Metaph.,* IV, 1; s. Th. VI, l. 4. * Tract. VIII, VI.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis, *Ioan.* XIV[6]: *Ego sum via, veritas et vita.*

3 est *post* intelligentiae αPc. 7 supervenienti DEGNW; superveniente.
3 essentialiter] ut supra ostensum est *addunt* αbPc. veritas] bonitas DE, bonitas et veritas GWY*b*. 5 secundum Philosophum A *solus*; ut patet per philosophum in VI metaphysicae Z *cum* pA, secundum philosophum in VI metaphysicae *ceteri*. 6 secundum quod... consequitur] secundum quid... consequetur α. proprie *om* WZsDYP*d*. 7 Unde NZ; ut autem GWY*b*, ut *ceteri*. 9 quod stabilitum est ei *om* pZ. 10 inquantum] et hoc est inquantum NZ *cum* pA. 13 sive] si α*cd*.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso in Deo veritatem esse, ostenditur nunc quod *ipse sit sua veritas* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et probatur primo sic.* Intelligere Dei est divina essentia. Ergo et veritas. – Probatur consequentia. Quia veritas est perfectio intellectualis operationis. Haec autem non perficitur per aliquid superveniens, sicut nec esse divinum: sed per seipsam est perfecta. Ergo, si intelligere est divina substantia, etiam veritas est divina substantia.

Adverte quod verum est perfectio intellectualis operationis sicut terminus eius: cum sit conceptus intellectus cum adaequatione ad rem intellectam. In divino autem intellectu non est aliquis conceptus ab ipso actu intelligendi distinctus, sed est ipsa divina essentia intellecta ut propria ratio uniuscuiusque. Propter hoc perfectio divini intellectus, quae est veritas, ab ipso actu intelligendi non distinguitur.

Ex hoc sequitur quod veritas non dicit in sua ratione tantum respectum adaequationis: – nec respectum, inquam, rationis, quia tunc Deus non esset veritas, cum non sit ens rationis; nec realem, quia Dei ad creaturam non est relatio realis: – sed dicit *absolutum cum respectu.* Et Deus est veritas quantum ad absolutum quod importatur, scilicet quantum ad similitudinem intellectam: non autem quantum ad respectum connotatum.

Secundo. Deus est sua bonitas. Ergo et sua veritas: quia *veritas est bonitas intellectus,* ut dictum est supra *.

* Cap. praec.

Tertio. Nihil in Deo participative dici potest: cum sit suum esse. Ergo, cum veritas sit in Deo, Deus est essentialiter veritas.

Quarto. Veritas, licet in intellectu ponatur, est tamen etiam in re: secundum quod inquit Avicenna *veritatem rei esse proprietatem sui esse quod stabilitum est ei;* et hoc secundum quod nata est res de se facere veram existimationem in intellectu, et inquantum propriam sui rationem, quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo est sua veritas, sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei.

II. Adverte, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte * et in Quaestionibus *de Veritate* *, quod res dicuntur verae et in comparatione ad intellectum divinum, et in comparatione ad intellectum humanum. Ad intellectum quidem divinum, secundum quod imitantur formam suam in mente divina existentem: sicut et res artificiales dicuntur verae inquantum imitantur formam artis existentem in mente artificis. Et secundum istam comparationem res dicuntur simpliciter et absolute verae: eo quod ab intellectu divino secundum esse dependeant. – In comparatione autem ad intellectum humanum, speculativum scilicet, a quo non dependent, dicuntur verae inquantum natae sunt de se facere veram existimationem in ipso intellectu. Et sic dicuntur verae secundum quid: eo quod ad intellectum humanum non habeant comparationem nisi per accidens, cum ab ipso non dependeant.

* Qu. xvi, 1.
* Qu. 1, a. 2.

Ex quibus sequitur quod, sicut veritas intellectus dicit duo, scilicet absolutum et respectum, sive materiale et formale, ita et veritas rei. Absolutum est esse sive entitas rei: respectus autem est habitudo ad intellectum.

Si quaeratur autem an isti respectus sint reales vel rationis: dicitur quod respectus ad intellectum divinum est realis, quia est respectus mensurati ad mensuram; est enim intellectus divinus mensura omnium rerum, sicut intellectus artificis est mensura artificiatorum. Respectus vero ad intellectum speculativum est respectus rationis, quia est mensurae ad mensuratum: veritas enim intellectus nostri ab ipsa re mensuratur, dicitur enim verus intellectus eo quod ita intelligit sicut est in re.

Sciendum quoque quod, licet veritas aliquo modo sit in re, tamen illa improprie dicitur veritas: cum veritas primo et per se sit in intellectu. Unde, simpliciter et proprie loquendo, res non dicitur vera nisi extrinseca denominatione, scilicet a veritate intellectus. A forma autem in se existente intrinsece dicitur vera, sed improprie: sicut medicina proprie dicitur sana a sanitate existente in animali, improprie autem a virtute in ipsa existente.

Conclusit ergo Sanctus Thomas quod, sive loquamur de veritate intellectus sive de veritate rei, Deus est sua veritas, cum sit sua essentia. Quia si accipiamus veritatem improprie, a qua scilicet res intrinsece dicitur vera, non est aliud quam ipsa substantia rei, vel eius esse. Idcirco, si Deus est sua essentia, sequitur quod sit sua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei a qua proprie res denominatur vera, quamvis extrinsece, quae est veritas intellectus, sic etiam dictum est quod est ipsa Dei essentia. Quomodocumque igitur res dicatur vera, sequitur quod Deus est sua veritas.

Confirmatur conclusio auctoritate *Ioan.* xiv, *Ego sum via, veritas et vita.*

CAPITULUM SEXAGESIMUM PRIMUM

A 5v b 9, coniunct. 17r b 45, sine titulo.

QUOD DEUS EST PURISSIMA VERITAS

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

Veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas *. Ergo in eo falsitas esse non potest.

* Cap. praec.

Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili *. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est *. Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

* Cf. cap. lix.
* Cap. lviii.

Praeterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra * ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

* Cap. lvii.

---

3 vel N; et. 9 in proprio NWZsYP; proprio.
3 cognitione] cognitionem A *casu.* 10 aut] nec Pc.

Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

Amplius. Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est *actum bonum reddere* *. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis *. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

* II *Ethic.*, VI, 2; s. Th. l. 6.

* Cap. XXVIII.

Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum *. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

* Cf. cap. L, *Ad huius.*

Item. Sicut *verum est bonum intellectus*, ita *falsum est malum ipsius* *: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est *. Non potest igitur in eo esse falsitas.

* *Ethic.*, VI, II, 3.

* Cap. XXXIX.

Hinc est quod dicitur *Rom.* III[4]: *Est autem Deus verax;* et *Num.* XXIII[19]: *Non est Deus ut homo, ut mentiatur;* et I *Ioan.* I[5]: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.*

---

4 per accidens A *solus*; per accidens hoc D*b*P*c*, per actum proprium Z, per actum hoc *ceteri*. 5 ut *om* ZP*c*, aut αE.
2 scientiam] essentiam BZ. 7 qualis] qualis est *b*P*d*. 8 autem] autem est α, *om* GWY. 16 in] qui in BHpF, quae in sF, rei in E.
20 et refugimus NZ; (et DPc) refutamus. 24 et DNZ; *om*. ut] quasi Pc. 25 et I. NZ; I. P., *om ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod in Deo sit veritas, nunc qualis sit divina veritas, ostendit *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod sit purissima; secundo, quod sit prima et summa, capite sequenti.

* Cf. Comment. c. LIX, init.

Primo ergo ostendit quod *in Deo est purissima veritas, cui scilicet nulla deceptio aut falsitas admisceri potest.*

Et probatur primo sic. Veritas, scilicet abstracta et subsistens, falsitatem non compatitur, sicut neque albedo nigredinem: – intellige, si albedo subsistens esset, ut per abstractum significatur. Deus est ipsa veritas. Ergo etc.

Secundo. Intellectus divinus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in illo intellectu non est falsitas, sicut nec in sensu respectu proprii sensibilis: nisi scilicet per accidens, ut supra * dictum est. In Deo autem nihil per accidens esse potest.

* Cap. LIX.

Tertio. Intellectus divinus non est discursivus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum in primis principiis non sit error, in conclusionibus tantum erit secundum quod a principiis ad conclusiones intellectus discurrit.

Sed posset aliquis dicere quod error accidit non solum circa conclusiones ad quas intellectus pervenit discurrendo, sed etiam circa propositiones per se sumptas. Experimur enim nos decipi circa aliquas propositiones dum etiam non discurrimus: sicut cum dicimus et iudicamus Sortem praesentem esse Platonem.

Dici potest quod semper in deceptione est aliquis discursus, licet fortasse aliquando in imperceptibili tempore fiat. Occurrente enim mihi Sorte habente similitudinem cum Platone, puta in rotunditate faciei, argumentatur imperceptibiliter intellectus: *Iste habet rotundam faciem, Ergo est Plato.* Et sic de aliis.

Quarto. Omnia cognoscibilia comparantur ad intellectum divinum sicut proprie et per se cognoscibilia, idest, sicut proprium et per se obiectum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in talibus virtus cognoscitiva non errat. – Antecedens vero probatur. Quia divinus intellectus est in fine sublimitatis: idest, non habet aliquam virtutem cognoscitivam sublimiorem se, et omnem sublimitatem quae esse possit habet, scilicet infinitam. Quanto autem virtus cognoscitiva est altior, tanto eius obiectum plura sub se continet: ut patet de sensu communi et imaginatione respectu sensus particularis. Ergo oportet ut omnia cognoscibilia contineantur sub obiecto per se divini intellectus.

Quinto. Intellectus divinus est ex natura sua perfectior quam intellectus humanus virtute intellectuali perfectus, sicut est sapientia et scientia: cum ipse sit in fine et extremo perfectionis. Sed iste non dicit falsum, sed semper verum: quia *virtutis est actum bonum reddere;* verum autem dicere est bonus actus intellectus. Ergo etc.

Sexto. Si divinus intellectus diceretur falsus, falsitas a qua diceretur falsus non esset in Deo, sed in rebus. Sed nec etiam est in rebus: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia talis est comparatio intellectus divini ad res qualis est rerum ad intellectum humanum: eo quod, sicut veritas intellectus humani mensuratur a rebus, ita e converso res mensurantur ab intellectu divino, cum Deus per suam scientiam sit causa rerum. Cum ergo res non dicantur falsae nisi propter falsitatem intellectus humani, inquantum scilicet natae sunt facere falsam sui existimationem, aut quia significantur falso intellectu; e contrario diceretur intellectus divinus falsus propter rerum falsitatem, quae scilicet divini intellectus formam non imitarentur.

Adverte, pro falsitate consequentis, ex doctrina Sancti Thomae ubi supra *, quod *in ordine ad intellectum divinum res non possunt dici falsae, cum quicquid in rebus accidit, ex ordine divini intellectus procedat: nisi in voluntariis agentibus fortassis, in quorum potestate est subducere se ab ordine divini intellectus,* inquantum est causa rerum. Unde nulla res est quae, secundum omnem entitatem in se existentem, non conformetur divino intellectui.

* Cf. cap. praec., Comment. II. – I P., XVII, 1, et *de Ver.* I, a. 10.

In ordine autem ad intellectum humanum res dici possunt falsae: eo quod ex exterioribus accidentibus, quibus cum aliis rebus similitudinem habent, natae sint de se falsam existimationem facere; aut etiam quia repraesentantur oratione vel intellectu falso. Sed quia res ad intellectum divinum essentialem comparationem habent, ideo, cum per comparationem ad ipsum falsae non sint, sed verae, simpliciter et absolute dici potest nullam rem esse falsam: quamvis secundum quid aliqua possint dici falsa in ordine ad intellectum nostrum, ad quem secundario habent ordinem.

Septimo. In Deo malum esse non potest. Ergo etc. – Consequentia patet. Quia falsum est malum intellectus, sicut verum est eius bonum.

Confirmatur et auctoritate *Rom.* iii, et *Num.* xxiii, et [Primae] *Ioan.* i.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SECUNDUM

A 5v b15 sine titulo.

QUOD DIVINA VERITAS EST PRIMA ET SUMMA VERITAS

Ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum, in II *Metaph.* *: et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum *cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est* *. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

* S. Th. I. 2; Did. Iα, 1, 5.
* III *Metaph.*, vii, 1; s. Th. IV, l. 16.

Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est *. Sua igitur veritas est summa et prima veritas.

* Cap. lx.

Praeterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V *Metaphysicae* *. Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

* S. Th. I. 17; Did. IV, xv, 4.

Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra * probabitur; sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuratur: si *unumquodque mensuratur primo sui generis,* ut Philosophus tradit, in X *Metaphysicae* *. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

* Lib. II, c. 24.
* Lect. 2; Did. IX, 1, 7, 8.

8 vel] et GWY*b*. 14 summa et prima N; prima et summa.
10 qui] quia GWY. 12 ab arte] ad artem αPc. 13 etiam EpZ*b*; ergo etiam X, ergo *ceteri*. 14 primum] supra GW. 15 mensuratur A *solus*; mensuretur. 18 summa] et summa DW, *om* G, suprema Z.

Commentaria Ferrariensis

Secundo ostendit quod *divina veritas est prima et summa veritas* *.

* Cf. Comment. c. lxi, init.

I. *Probatur primo.* Divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo divina veritas est prima et perfectissima. – Probatur consequentia. Quia, ex II *Metaph.*, *sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate:* eo quod ens et verum se invicem consequantur. Quod ergo est primum esse, oportet ut primae veritati correspondeat.

Advertendum primo, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte *, quod verum quod est in rebus, convertitur cum ente secundum praedicationem: omne enim ens est verum, et omne verum est ens. Verum autem quod est in intellectu, convertitur cum ente secundum repraesentationem, sicut manifestativum cum manifestato: eo quod cuilibet vero intellectui correspondeat aliquid in re; et e converso cuilibet enti correspondeat verus intellectus, saltem divinus. Isto secundo modo videtur accipere hoc loco Sanctus Thomas consecutionem entis et veri: quia assignat rationem talis consecutionis ex hoc quod verum est *cum dicitur esse quod est et non esse quod non est,* quod pertinet ad consecutionem repraesentantis et repraesentati.

* Qu. xvi, 3, ad 1.

Advertendum secundo, circa illam propositionem ex II *Metaphysicae* sumptam, *Sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate,* quod *dispositio non accipitur secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod quendam ordinem importat.* Et est sensus quod, *ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur etiam quod est maxime verum, quia ratio veri rationem entis consequitur.* Ita exponit Sanctus Thomas *Verit.*, q. 1, a. 1, ad 5.

II. *Secundo.* Veritas convenit Deo essentialiter, ut dictum est. Ergo perfectissime: quia quod per essentiam alicui convenit, illi perfectissime convenit.

Tertio. In Deo omnino idem est intellectus et quod intelligitur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia veritas consistit in adaequatione. Aequalitatis autem causa est unitas: ut dicitur V *Metaph.*, text. 20. Ergo, ubi est maxima unitas intellectus et rei intellectae, ibi erit maxime et perfectissime veritas.

Quarto. Veritas divina est mensura omnis veritatis. Ergo perfectissima. – Patet consequentia. Quia quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis. – Antecedens vero probatur. Deus est primus intellectus et primum intelligibile. Ergo veritas intellectus cuiuslibet a veritate eius mensuratur. Probatur consequentia. Quia omnis veritas aut mensuratur a re, sicut veritas intellectus nostri; aut mensuratur ab intellectu, sicut omnis rei veritas mensuratur in ordine ad intellectum divinum, a quo causatur. Sed utro modo mensuretur, mensuratur a primo: cum unumquodque mensuretur a primo sui generis. Ergo oportet ut omnis veritas mensuretur aut a primo intelligibili, aut a primo intellectu. Si ergo Deus

est primum intelligibile et primus intellectus, erit mensura omnis veritatis.

Advertendum quod in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet ut mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili: quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur. Et sic, si ponimus ipsam a re mensurari, oportebit ut a primo intelligibili mensuretur. Si autem ab intellectu, quemadmodum veritas cuiuslibet alterius rei, oportet ut mensuretur a primo intellectu. Et sic, cum Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, necesse est ut mensuretur a veritate Dei. Propter hoc non conclusit solum de intellectu humano, sed universaliter de omni intellectu, concludens quod *oportet ut veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur.*

III. Sed videtur in hac ratione falsum quoddam assumi, scilicet quod veritas intellectus nostri mensuretur a re quae extra animam est. Nam res non dicitur vera nisi in ordine ad intellectum. Ergo non mensurat veritatem intellectus: mensura enim non dependet a re mensurata.

Respondetur, et dicitur primo quod, licet res non dicatur formaliter vera nisi per comparationem ad intellectum, non tamen dicitur vera primo et principaliter in ordine ad intellectum humanum, sed in ordine ad intellectum divinum. Et ideo potest sibi per prius convenire ratio veritatis quam intellectui nostro, licet illa non sit proprie veritas.

Dicitur secundo, quod non dixit Sanctus Thomas veritatem intellectus nostri mensurari *a veritate rei,* sed *a re.* Multum enim differunt haec inter se. Nam ab esse quidem rei mensuratur veritas intellectus nostri: non autem a veritate rei, secundum quod in ordine ad intellectum nostrum dicitur vera.

Et cum dicitur quod mensura non dependet a re mensurata, etc.: – dicitur quod hoc verum est formaliter loquendo: mensura enim, secundum illam rationem qua mensura est, non dependet a mensurato inquantum huiusmodi. Sed bene potest alia ratione dependere. Sicut animal, inquantum sanum formaliter, non dependet a medicina quantum ad rationem proprie sani, immo medicina ab animali, cum non dicatur sana nisi in ordine ad sanitatem animalis: et tamen animalis sanitas causatur a medicina. Sic etiam veritas intellectus non dependet a veritate rei, immo e converso veritas rei est veritas intellectus: sed tamen ipsa veritas dependet a re, et ab ipsa in intellectu nostro causatur.

CAPITULUM SEXAGESIMUM TERTIUM

18r a1 sine titulo.

RATIONES VOLENTIUM SUBTRAHERE DEO COGNITIONEM SINGULARIUM

SUNT autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

[* Cf. c. LXV.] Prima est ex ipsa singularitatis conditione *. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. Unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

[* Cf. c. LXVI.] Secunda est quod singularia non semper sunt *. Aut igitur semper scientur a Deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est *. [* Cap. XLV.]

[* Cf. c. LXVII.] Tertia, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter *. Unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra * ostensum est. [* Cap. LXI.] Impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est *. [* Cap. XLV.] Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

Quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas *. [* Cf. c. LXVIII.] Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. Impossibile igitur videtur quod Deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate *. [* Cf. c. LXIX.] *Infinitum enim, inquantum huiusmodi, est ignotum* *: [* I *Phys.* IV, 4; s. Th. l. 9.] nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. Unde omnis ars infinita repudiat.

---

13 noster *(in A additur inter lineas)* NZ; *om.* 20 et] aut α; et *et* scienter *om* Z. 24 etiam *om* α, vero E. 27 Tertia A *solus*; Tertia est. 28 contingenter] contingunt GWY. 29 esse] haberi P*d*.

2 de contingenti *post* est αEc. 3 cum futurum est *hic* A *solus*; *post* falli potest. 6 esset] est GWY. 9 Dei *post* cognitionem αPc. 21 igitur videtur A *solus*; est etiam NZ, est igitur *ceteri.* 23 aeternam] certam GWY*b*Pc. 26 comprehensione quodam modo (A *habet* quodam *bis: semel in fine lineae expunctum et iterum in principio sequentis*)] comprehensione quadam quodam modo N, quadam comprehensione quodam modo Z.

Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

* Cf. c. LXX.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium *. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur *. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in Deo esse non possit, ut supra * ostensum est: videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

* Cf. c. LXXI. * Cap. XXXIX.

7 scientiae] etiam scientiae *ac*. 8 eius] tanta NZ *cum* pA. 9 vilissima *om* Z.
3 malum autem] malum (malitia Z) autem cum sit privatio NZ cum pA. 7 privatio... potest *margo* A, *om* NZ. 8 Et ex hoc] ex hoc GW, ex quo Z. Deus *om* NZ *cum* pA.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de cognitione divina quantum ad obiectum in communi, nunc ad cognitionem ipsius circa particularia accedit *. Circa hoc autem tria facit: primo enim adducit rationes volentium probare quod Deus singularia non cognoscat; secundo, proponit ordinem respondendi *; tertio de materia uniuscuiusque argumenti tractat *.

* Cf. Comment. c. XLIX, init. * Cap. seq. * Cap. LXV sqq.

Quantum ad primum, in hoc capite septem rationes adducit.

Arguitur enim primo sic. Intellectus noster, quia immaterialis est, singularia materialia non cognoscit. Ergo multo minus intellectus divinus, qui maxime a materia recedit *.

* Cf. c. LXV.

Secundo. Singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo: aut quandoque scientur, quandoque non scientur. Non primum: quia de eo quod non est non potest esse scientia. Nec etiam secundum: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis. Ergo etc. *

* Cf. c. LXVI.

Tertio. De futuris contingentibus cognitio certa esse non potest: cum oppositum eius quod cognitione tenetur, evenire possit. Scientia autem Dei certa est et infallibilis. Ergo non potest de illis esse *.

* Cf. c. LXVII.

Quarto. Motus voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente. Ergo impossibile est Deum de singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habere *.

* Cf. c. LXVIII.

Quinto. Singularia sunt infinita, ad minus in potentia. Ergo impossibile est Deum illa cognoscere: quia infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum *.

* Cf. c. LXIX.

Sexto. Intellectus divinus nobilissimus est. Ergo quaedam singularia, quae sunt vilissima, non cognoscit. Patet consequentia: quia vilitas scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur *.

* Cf. c. LXX.

Septimo. In Deo malum esse non potest. Ergo Deus non habet notitiam de singularibus, in quibus malum et privatio invenitur. Probatur consequentia: quia cognitum est aliquo modo in cognoscente *.

* Cf. c. LXXI.

CAPITULUM SEXAGESIMUM QUARTUM

18 r b 17 sine titulo.

ORDO DICENDORUM CIRCA DIVINAM COGNITIONEM

Ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur. Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit *; secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu *; tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione *; quarto, quod cognoscit motus voluntatis *; quinto, quod cognoscit infinita *; sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus *; septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus *.

* Cap. LXV. * Cap. LXVI. * Cap. LXVII. * Cap. LXVIII. * Cap. LXIX. * Cap. LXX. * Cap. LXXI.

4 singula praedictorum] singularia Z. 7 ea] omnia NZ.
2 futura infallibili cognitione *om* Z; infallibili cognitione *om* N. 4 cognoscit infinita] Deus infinita cognoscit GW. quaelibet *om* Z.

Commentaria Ferrariensis

Positis argumentis quibus particularium cognitio a Deo videtur removeri, nunc, ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum *: eo quod unaquaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Unde, sicut argumenta erant septem, ita septem ordinate consideranda proponit. Et sic septem erunt conclusiones declarandae.

* Cf. Comment. c. praec., init.

CAPITULUM SEXAGESIMUM QUINTUM

18 r b 28 sine titulo.

QUOD DEUS SINGULARIA COGNOSCAT

PRIMO igitur ostendemus quod singularium cognitio Deo non potest deesse. Ostensum enim est supra * [* Cap. XLIX.] quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem Dei sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII *Metaphysicae* * [* S. Th. l. 13 sq.; Did. VI, XIII, XIV.]. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in VII *Metaphysicae* * [* S. Th. l. 9, 10; Did. VI, X.]. Unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia * [* Cap. XLV.], oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium * [* Cap. XIII.]; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

Amplius. Natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. Sed *universale* et *singulare* sunt differentiae, vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est * [* Cap. XLV.]. Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra * [* Cap. XXVIII.] habitum est. Ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

Praeterea. In omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra * [* Lib. II, XXIV.] ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra * [* Cap. XLIV.] ostensum est. Non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. Hoc autem est inquantum est hic et nunc: et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur qui est motor primi mobilis, co-

---

1 ostendemus A *solus*; ostendamus. 5 Dei *vel* divini A; divini αEc, *om* DN, subsistentes GW, subsistens pY, subsistentes divini sY *et ordine mutato* bPd. 10 a se *om* GWY. 17 Socratis] Sortis DZ *ut alibi semper* A *et omnes*. 18 ut] ut etiam Pd. 32 essendi *post* principium αEPc. 36 perfecte A *solus*; *om*. 37 primae] propriae GWb. 39 ignorarentur] ignoraretur Z, ignorentur P. 44 non *ante et post* perfecte BCHX, *post* perfecte F. 47 non *ante et post* perfecte αE.

6 cognoscere] intelligere GWY; *in* A *ante* cognoscere *deletur* intell. 16 hoc NZ; *om*. 20 tamen *om* Z, *ante* multiplicatur Pd. 25 intellectu scilicet] intellectivis *d*, intellectu P. 26 suo DFN; et W, *om* Z, *lac.* G, suo et *ceteri*. 32 causa rerum] causa rerum et mensura earum NZPd *cum* pA. 34 practicae] (prime X) practice scite α, *lac.* H, praescite GW. 35 Practica[praeterea tanta BCpF, praescita G, praeterita EpY. 36 perveniatur] perveniat GW. practicae] praeteritae BCEGXpFY. 42 motor *post* aliquis αPc. 45 Hoc autem est] hoc est GWYb, *om* Z. 46 et per] per αEGZ. 47 motor] causa NZ *cum* pA, motor vel causa Pd.

gnoscit primum mobile inquantum est singulare. Qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra Deum. Cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

* III *de Anima*, v, 2.

Item. *Agens honorabilius est patiente et acto* *, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

* Cf. c. L, fin.

Praeterea. Sequeretur inconveniens quod Philosophus contra Empedoclem inducit *, scilicet *Deum esse insipientissimum*, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

Haec autem probata veritas etiam Scripturae Sacrae auctoritate firmatur. Dicitur enim *Heb*. IV[13]: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.* Error etiam contrarius excluditur *Eccli*. XVI[16]: *Non dicas: A Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?*

* Cap. LXIII, *Prima*.

Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta * non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

---

2 Qui quidem *om* Z; *in* A Qui quidem motor *et linea seq.* aliquid quod *e deletione restituuntur*. 5 noster *post* intellectus αPc. 7 acto] factio D, actio pGY. 9 perducere G*b*; inducere W, producere *ceteri*. 11 poterit] potest Pc. perducere A *solus*; inducere W, producere *ceteri*. 18 differt DGNWXY; *om* α, differunt EZ*b*Pc. 21 per actionem] pro actione αEY. 24 perducere] producere BDENYZ.
1 perducitur] producitur E *et post* agentis Z. 7 ad quae] quousque Z *cum* pA. 15 cognoscunt *om* GW. 17 firmatur] confirmatur DNYZPc. 20 ex] a αN, *spat*. X.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXIV.

PRIMA conclusio ad resolvendum propositam quaestionem est ista: *Deus cognoscit singularia* *. Et intelligitur de singularibus materialibus.

I. *Probatur primo*. Effectus divini subsistentes sunt res singulares, non autem universales: quia universalia non subsistunt, ut probatur VII *Metaph.*, text. 51. Ergo Deus res singulares cognoscit. – Probatur consequentia. Quia cognoscit alia inquantum est eis causa.

Circa probationem consequentiae, advertendum quod ly *inquantum* potest specificare rationem cognitionis: et potest dicere concomitantiam cognitionis et causalitatis. Si specificet rationem cognitionis, duplicem sensum habere potest: primus, quod ratio causalitatis sit causa cognitionis; alio modo, quod ipsa causa cognita sit causa cognoscendi alia. Primo modo, sensus est quod Deum esse causam rerum, scilicet talem quae per cognitionem operatur, est ratio quare Deus alia cognoscat. Secundo autem modo, sensus est quod, cum per essentiam suam sit causa rerum, et cognoscendo essentiam suam alia cognoscat, sequitur quod ex cognitione causae ipsarum rerum de ipsis habeat cognitionem. Sed primus sensus verus esse non potest: et ideo non intentus a Sancto Thoma. In agentibus enim per intellectum cognitio praecedit causalitatem ordine naturae: cum causalitas super cognitionem fundetur. Et ideo esse causam agentem per intellectum non est ratio quod aliquid cognoscatur, sed magis e converso ideo agit per intellectum quia cognoscit, scilicet practice. Propterea, accipiendo ly *inquantum* specificative, secundus sensus est amplectendus.

Videtur tamen verius quod ly *inquantum* non accipiatur specificative, sed dicat concomitantiam causalitatis et cognitionis: et sit sensus quod necessario cognoscit omnia quorum est causa, eo quod sit causa per intellectum agens, et per consequens se concomitantur in ipso causalitas et cognitio; et ideo necesse sit ut prius, secundum nostrum modum intelligendi, cognoscat rem quam agat.

II. *Secundo*. Deus cognoscit materiam, et accidentia individuantia, et formas in materia individuata existentes. Ergo etc. – Probatur antecedens. Intelligere Dei est eius essentia. Ergo intelligit omnia quae quocumque modo sunt in eius essentia. Ergo omnia illa cognoscit: quia in essentia sua virtualiter sunt omnia quae quocumque modo esse participant, cum sit primum et universale essendi principium; materia autem habet esse in potentia, et accidens esse in alio, quae sunt quaedam participationes esse. – Consequentia etiam probatur. Quia, cognitis principiis ex quibus essentia rei constituitur, necesse est rem illam cognosci. Essentia autem singularis constituitur ex hac materia designata et forma individuata: et caderent in definitione ipsius si posset definiri. – De materia huius rationis dictum est superius *.

* Cap. XXI.

III. *Tertio*. Deus perfecte cognoscit communem naturam entis, essentiam suam cognoscendo. Ergo cognoscit universale et singulare. Ergo cognoscit naturam singularem. Et sic non repugnat sibi singulare cognoscere. – Probatur prima consequentia. Quia *universale* et *particulare* sunt differentiae vel per se passiones entis. Natura autem generis non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur. – Secunda etiam consequentia probatur. Quia, sicut non perfecte cognosceret universale qui intentionem tantum universalitatis cognosceret et naturam universalem non cognosceret, ita nec singulare qui intentionem tantum singularitatis cognosceret et naturam particularem non cognosceret.

Adverte circa illam propositionem, *Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiae primae cognoscantur*, quod, cum genus sit totum quoddam universale, et non possit esse in natura nisi sit per aliquam differentiam

limitatum, non potest perfecte cognosci nisi cognitis differentiis quibus limitatur: non enim perfecte cognoscitur aliqua natura nisi cognoscatur eo modo quo in natura esse potest. Facit autem mentionem de primis differentiis, non autem de aliis, quia ad hoc ut genus sit in natura, sufficit sibi, quantum est ex se, quod sit ad unam suarum differentiarum limitatum: et si aliquid aliud requiratur aliquando, hoc non est ratione sui, sed ratione inferioris requirentis alias differentias ad hoc quod sit. Verbi gratia, ad hoc quod corpus sit in natura, sufficit sibi quod sit animatum: quod autem non possit esse nisi etiam sit sensibile, hoc non est ex parte sui, sed ratione *corporis animati* non potentis esse in natura nisi et ipsum per aliquam differentiam limitetur, eo quod ipsum etiam genus sit; nam genus proximum, limitatum ad unam speciem, non exigit aliam differentiam ad hoc quod sit.

Adverte etiam, cum dicitur quod *universale et singulare sunt differentiae entis aut passiones,* quod largo modo Sanctus Thomas accipit differentias. Nam, ut superius * est ostensum, ens differentias habere non potest: sed dicuntur differentiae entis, quia explicant aliquos modos essendi oppositos, qui nomine *entis* non exprimuntur. Non curat autem Sanctus Thomas an dicantur isto modo *differentiae,* vel magis *passiones,* quia ad propositum nihil refert. Videntur autem magis passiones esse quam differentiae, propter implicationem intentionis secundae.

* Cap. xxv, xxxii.

IV. *Quarto.* In cognitione divina continetur omnis cognitionis perfectio. Ergo cognoscit singularia. – Patet consequentia. Quia in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistit. – Antecedens vero probatur. Sicut Deus est suum esse, ita est suum intelligere. Sed ex hoc quod est suum esse, continentur in ipso omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine. Ergo ex hoc quod est suum cognoscere oportet quod in eius cognitione contineatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte.

Adverte quod, sicut cognoscentia in duplici rerum ordine collocantur, scilicet in ordine entium et in ordine cognoscentium, ita oportet quod ad duo prima reducantur, a quibus ipsi ordines originem exemplariter ducant. Et ideo, sicut quantum ad ordinem entium reducuntur in esse divinum tanquam in id quod est exemplar omnis esse, ita secundum quod sunt in ordine cognoscentium, reducuntur in divinam cognitionem sicut in exemplarem formam omnis cognitionis. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod in ipsa continetur omnis cognitionis perfectio *sicut in primo cognitionis fonte.*

V. *Quinto.* Quicquid homo intellectu, imaginatione et sensu cognoscit, Deus uno et simplici suo intellectu considerat. Ergo singularia cognoscit: illa enim sensu et imaginatione cognoscimus. – Probatur antecedens. Quia vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. In omnibus autem virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit unita existens, inferior vero ad pauciora et multiplicata, ut patet de imaginatione et sensu: imaginativa enim virtus ad omnia se extendit ad quae sensus exteriores, et etiam ad plura.

2. Sed occurrit dubium circa fundamentum rationis. Nam intellectus humanus est superior imaginatione et sensu, et tamen non cognoscit singularia, quae sensu et imaginatione cognoscuntur. Ergo illud fundamentum non est universaliter verum, quod virtus superior se extendat ad omnia in quae inferior potest et adhuc in plura.

Tripliciter ad hoc potest responderi. Primo, negando assumptum. Immo intellectus noster potest singularia cognoscere, absolute consideratus; licet ea non cognoscat nisi indirecte et reflexe, coniunctus corpori, propter modum intelligendi quem habet, scilicet per abstractionem a materia. Unde separatus illa poterit cognoscere per species, non abstractas, sed infusas.

Secundo, quod propositio Sancti Thomae intelligitur in naturis distinctis et completis in specie, cuiusmodi sunt Deus, angelus et homo: non autem in virtutibus eiusdem naturae, sicut est in proposito de intellectu, imaginatione et sensu; quia, licet istae sint diversae virtutes, sunt tamen omnes *hominis* virtutes, qui est unius speciei. – Sed non videtur ista responsio ad mentem Sancti Thomae. Quia et hic et alibi * ad manifestationem illius propositionis dat exemplum de imaginatione et sensu, quae tamen uni conveniunt naturae.

* Cf. lib. II, cap. c; I P., lvii, 2.

Tertio potest responderi quod intellectus noster potest cognoscere singularia, sed modo eminentiori quam sensus et imaginatio. Unde propositio Sancti Thomae, quae est Boetii, V *de Consol.* *, intelligitur, ut dicitur *Verit.,* q. ii, a. 6, ad 4, et q. x, a. 5, ad 5, et Prima, q. lxxxvi, a. 1, ad 4, quod *quicquid potest virtus inferior potest virtus superior, sed eminentiori modo.* Ubi considerandum est quod, quia natura universalis extra intellectum non est realiter distincta a natura singulari, sed in ipso singulari individuantibus conditionibus est limitata, ideo qui cognoscit naturam universalem, cognoscit et naturam singularem. Sed verum est quod qui cognoscit ipsam absque accidentibus individuantibus, cognoscit ipsam ut universalem, et immaterialiter et abstracte: qui autem cognoscit ipsam ut materialibus conditionibus determinatam, ipsam materialiter cognoscit, et concrete ad principia individuantia, et inquantum est singularis. Intelligit ergo intellectus noster substantiam quae est singularis, eminentiori modo: quia ipsam universaliter et immaterialiter cognoscit, sensus autem materialiter. Et sic nobiliori modo cognoscit: cum cognoscat ipsum singulare quantum ad naturam intimam speciei, sensus autem quantum ad materialia accidentia.

* Prosa iv.

3. Sed adhuc non videtur ista responsio satisfacere. Non enim videtur salvari intentum rationis hic inductae. Nam vult Sanctus Thomas hic concludere quod Deus cognoscit singularia non solum quantum ad essentiam per abstractionem a conditionibus materialibus, sed etiam quantum ad ipsas materiales conditiones. Ergo oportet illam propositionem intelligere de eodem modo cognitionis: quod scilicet quicquid cognoscit virtus inferior, potest virtus superior eodem modo cognoscere.

Dicitur primo, quod quicquid potest virtus inferior potest superior, semper quidem nobiliori modo ex parte operantis, aliquando vero etiam ex parte cogniti. Sed ex parte cogniti dupliciter potest esse: aut quia scilicet potest non quidem in illum modum obiecti in quem potest virtus inferior, sed quia potest in aliquem superiorem; aut quia et in illum modum potest et in aliquem alium. Intellectus igitur noster cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis et rei intellectae quam sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, et intelligit rem non quantum ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus, sed quantum ad ipsam quidditatem. In Deo autem est modus eminentior quam sit modus intellectus nostri et sensus, et ex parte cognoscentis et ex parte cogniti, quia sensus cognoscit tantum accidentia materialia per se, intellectus noster tantum naturam et substantiam eius, intellectus autem divinus cognoscit et substantiam et accidentia, quae est perfectior cognitio singularis inquantum est singulare; et ulterius eius cognitio est nobilissima ex parte cognoscentis.

Dicitur secundo, quod omne quod potest virtus inferior potest et superior, aliquando etiam eodem modo ex parte obiecti, quia scilicet fertur in illum modum obiecti in quem fertur inferior, licet et in aliquem alium possit: si, inquam, ex parte superioris non sit aliquid repugnans. Unde dixit Sanctus Thomas illud *communiter* verum esse: quasi diceret: Est universaliter verum quod potest eodem modo, *nisi inveniatur aliquid repugnans in superiori.* Quod etiam dat intelligere *Verit.,* q. x, a. 5, ad 5, ubi, exponens dictam propositionem, inquit quod *illud quod potest virtus inferior potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque altiori:* ex quo relinquitur quod etiam aliquando eodem modo potest, scilicet ex parte obiecti. Modo, in intellectu divino nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate. In intellectu autem nostro est aliquid repugnans: quia scilicet species quibus intelligit sunt similitudines universalium tantum, cum per abstractionem quandam a conditionibus individuantibus recipiantur in intellectu, ut inferius * dicitur. Ideo non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus, ex parte rei cognitae: sed eminentiori modo intelligit.

* In hoc cap.; cf. n. viii.

Intellectus autem divinus in sua singularitate ea cognoscit sicut et sensus, scilicet quantum etiam ad ipsam singularitatem: et ulterius quantum ad quidditatem ipsius substantialem, quod sensus non potest.

4. Unde ratio bene propositum concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur: scilicet quod illud quod potest virtus inferior potest superior aut eodem modo, aut eminentiori; et semper eodem modo ex parte obiecti, in illum scilicet modum obiecti in quem fertur inferior, et aliquando cum illo in altiorem alium modum obiecti tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturae et modo superioris. Semper autem potest eminentiori modo ex parte agentis.

VI. *Sexto.* Cognitio divina de rebus est ad modum practicae cognitionis. Ergo etc. – Antecedens patet. Quia per suam cognitionem Deus est causa rerum. – Consequentia vero probatur. Quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: cum finis eius sit operatio, quae in singularibus est.

Adverte quod haec ratio distinguitur a prima et secunda, quia hic consideratur ipsa conditio cognitionis secundum se: in illis autem considerabantur res cognitae.

Adverte etiam quod ideo dixit Sanctus Thomas cognitionem Dei de aliis rebus esse *ad modum practicae cognitionis,* non autem absolute esse *practicam,* quia, cum Deus una et eadem cognitione et se et alia cognoscat, non potest simpliciter dici practica, cum seipsum speculative cognoscat: sed eminenter continet et speculativam et practicam. Comparando tamen ipsam ad alia a se tanquam producenda, induit modum practicae, eo quod ordinetur ad opus.

VII. *Septimo.* Intellectus qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit ipsum mobile inquantum est singulare. Ergo Deus singulare cognoscit. – Probatur antecedens. Quia primum mobile movetur a movente per intellectum et voluntatem. Non autem posset movere motor per intellectum et voluntatem nisi cognosceret mobile inquantum est hic et nunc, et per consequens singulare: quia sic est mobile. – Consequentia etiam probatur. Quia aut ille motor est Deus: et sic habetur propositum. Aut aliquod est infra Deum cuius intellectus potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest. Et tunc multo magis hoc poterit intellectus Dei.

Adverte quod, si intellectus aliquis ex sua perfectione habet ut in aliquid possit in quod non potest intellectus humanus, oportet ut in illud multo magis possit intellectus divinus: cum in ipso nulla sit repugnantia ad intelligendum quamcumque rem, et ipse sit perfectissimus omnium intellectuum. Ideo Sanctus Thomas optime arguit quod, si alius intellectus singulare, humano intellectui incognitum, ex perfectione sua potest cognoscere, multo magis divinus hoc poterit intellectus.

* Cf. n. xiv. VIII. *Octavo* *. Si negaretur a Deo singularium cognitio, hoc esset quia videmus intellectum nostrum, ratione suae immaterialitatis, singularia non cognoscere: cum Deus multo immaterialior sit. Sed hoc non obstat: quia est aliqua particularis ratio in intellectu nostro quare singularia non intelligat, quae non est in intellectu divino. Ergo etc.

Minor probatur. Et primo, quantum ad primam partem, supponendo quod assimilatio ad rem cognitam in nobis fiat per actionem rerum sensibilium in potentias cognoscitivas. Forma inferioris ordinis non potest agendo suam similitudinem producere in gradum altiorem. Ergo forma rei sensibilis non potest suae singularitatis similitudinem producere ad hoc ut sit omnino immaterialis. Ergo in intellectu nostro non potest esse similitudo singularitatis formae sensibilis. Ergo forma singularis sensibilis ab intellectu nostro cognosci non potest. – Patet antecedens. Quia agens est honorabilius patiente et acto. – Prima etiam consequentia patet ex se. – Secunda quoque constat. Quia similitudo quae est in intellectu est immaterialis. – Ultima vero probatur. Quia cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti.

Secundo, probatur minor quoad secundam partem. Quia non est cognitio Dei per actionem cogniti in cognoscentem, sed e contrario cognitio est causa rerum. Unde, cum sua causalitas se extendat usque ad singularitatem formae sensibilis, similitudo singularitatis eius erit in intellectu. Et sic potest singulare cognoscere.

Tota ergo ratio diversitatis est quia in intellectu nostro non est similitudo rei singularis, sed bene in intellectu divino.

Advertendum ex iis quae dicit Sanctus Thomas, quod immaterialitas specierum intellectus nostri non est ratio quare non sint similitudines singularium, quia sic etiam esset in intellectu divino: sed quia similitudo accipitur ab ipsis sensibilibus virtute intellectus agentis; singulare autem non potest causare in intellectu similitudinem sui ut sic.

IX. Circa hunc processum dubitatur multipliciter. Primo *. Si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiorem, sequitur quod forma sensibilis non poterit causare suam similitudinem in medio et sensu: quia illa est nobilioris gradus quam forma materialis. * Cf. n. x.

2. Secundo *. Intellectus agens non producit speciem intelligibilem in intellectu nisi per phantasma. Sed phantasma est similitudo rei singularis. Ergo producetur similitudo rei singularis, licet immaterialis producatur. * Cf. n. xi.

Si dicatur quod phantasma non agit nisi ratione formae universalis, ideo non causat instrumentaliter nisi similitudinem formae universalis, – contra. Primo, quia agere est tantum rei particularis, non autem universalis.

Secundo, quia non agit nisi inquantum similitudo. Non est autem similitudo universalis, sed particularis. Ergo etc.

3. Tertio *. Sequeretur quod nullo modo intellectus posset cognoscere singularia, si ad cognitionem requiritur similitudo, et in intellectu nostro non est similitudo singularis. Hoc autem est falsum: quia, ut dicitur Prima Parte *, et *de Ver.* *, ubi supra **, cognoscuntur indirecte et reflexe. * Cf. n. xii. * Qu. lxxxvi, 1. * Qu. x, a. 5. ** Cf. n. v, *Tertio.*

4. Quarto *. Intellectus noster, ut dicitur Prima Parte, q. lxxxiv, a. 7, *ad hoc ut intelligat suum obiectum proprium, necesse est ut convertat se ad phantasmata, ad hoc ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.* Sed non potest hoc nisi cognoscendo singulare: sicut non potest aliquid in speculo videri nisi speculum videatur. Ergo intellectus noster singularia, secundum doctrinam Sancti Thomae, cognoscit. * Cf. n. xiii.

X. Ad primum horum dicitur quod, licet forma rei sensibilis recipiatur in medio et sensu sine materia, non recipitur tamen absque conditionibus materialibus: cum recipiatur sub determinatis dimensionibus et determinato situ, ut patet etiam de formis in speculo resultantibus. Ideo continetur intra latitudinem formae materialis: quaedam enim forma est materialis quia est cum materia et conditionibus materialibus; quaedam autem quia habet conditiones materiales. Propter hoc forma sensibilis non producit similitudinem suam ad altiorem gradum simpliciter, sed ad aliquem gradum perfectiorem, intra tamen latitudinem sui ordinis. Propositio autem illa, *Forma inferioris gradus non potest producere similitudinem suam in gradum altiorem,* intelligenda est de gradu simpliciter altiori, qui scilicet sit supra totam latitudinem sui ordinis. Unde volens ex hac Sanctus Thomas propositum concludere, deducit quod forma sensibilis non potest suae singularitatis similitudinem producere ad hoc ut sit *omnino immaterialis.* Quasi diceret quod, licet possit producere rem aliquo modo immaterialem, quia illa potest intra latitudinem sui ordinis contineri, non tamen omnino immaterialem potest producere, cum illa sit supra totum ordinem formae materialis. Propter hoc inquit *de Spiritualibus Creaturis,* a. 10, ad ult., et in Quaest. *de Anima,* a. 4, ad 1, quod *forma quae est in sensu potest imprimere formam in imaginatione, quia sunt eiusdem generis, cum utraque sit individualis et materialis: forma autem imaginaria non potest per se imprimere speciem intelligibilem, quia est alterius generis, cum sit forma universalis.* Et *de Anima,* ubi supra, ad 3, ait quod *conditio recipientis non potest speciem receptam transferre de genere in genus: potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi.*

Si dicatur quod ratio adducta pro illa propositione, quia scilicet *agens est nobilius patiente et acto,* ita probat de gradu intra latitudinem sui ordinis sicut de gradu omnino superiori, quia etiam intra proprii ordinis latitudinem agens est nobilius acto: et sic nullo modo potest aliqua forma producere nobiliorem se, etiam intra suam latitudinem, – respondetur, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia*, q. v, a. 8, quod actio sensibilis *ad diffusionem similitudinis suae formae in medio secundum spiritualem intentionem,* convenit sibi *secundum quod participat aliquid de proprietate superioris naturae,* scilicet *substantiarum separatarum:* quia inferiora semper aliquam superioris participationem habent. Ex quo habetur quod agens quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobiliorem ut participans naturam superiorem, tanquam agens proximum et secundum se agens, intra tamen latitudinem sui ordinis. Dicitur ergo quod, intra latitudinem proprii ordinis, non oportet quod agens secundum propriam naturam, qua est tale, sit nobilius forma producta, quando non agit actione quae convenit sibi ut est tale, sed ex participatione superioris naturae: quo modo sensibile agit in medium et in sensum spiritualiter.

* Num. IX, 2. XI. Ad secundum * dicitur quod phantasma non concurrit ad causandum speciem ratione propriae naturae, qua ad subiectum comparatur, secundum videlicet quod est tale accidens: sed inquantum similitudo rei ad extra. Et quia res ad extra, ut dicitur *Verit.*, q. VIII, a. 11, non agit per materiam, sed per formam; ideo, per se loquendo, considerata natura agentis, phantasma est similitudo rei quantum ad formam, licet per accidens, inquantum recipitur in organo corporali materialiter recipiente, habeat ut sit etiam similitudo materialium dispositionum, inquantum ex materialitate sua repraesentat etiam conditiones formae agentis ad extra. Propter hoc in intellectu causat similitudinem tantum formae, non autem materialium dispositionum: quia agit ut similitudo formae per se; et sic forma tantum, a qua sumitur natura universalis, est sibi ratio in intellectum instrumentaliter agendi cum intellectu agente. Licet ergo phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet ut producat in intellectu similitudinem rei singularis: quia non agit ratione materialium dispositionum rei singularis, sed ratione naturae et formae la-
* *Si dicatur* etc. tentis in phantasmate. Et ideo responsio ibi * data bona est. Et est Sancti Thomae *Verit.*, q. II, a. 5.

Ad primam improbationem dicitur quod, licet agere non sit rei universalis, scilicet ut stat sub intentione universalitatis, quia sic non habet esse nisi obiectivum, sed rei singularis; ipsa tamen natura potest esse ratio agendi ratione formae, unde sumitur natura universalis, et non ratione conditionum materialium, unde sumitur singularitas.

Ad secundum dicitur quod, sicut in re singulari extrinsecus tantum apparent accidentia et tamen sub ipsis latet natura et substantia, propter quod illa dicuntur talis substantiae accidentia; ita species quae est in sensu et imaginatione, licet sit similitudo expresse sensui et imaginationi extrinseca repraesentans accidentia, ratione materialitatis subiecti in quo recipitur, est tamen virtualiter et implicite similitudo formae a qua causatur; et potest in subiecto immateriali, simul cum intellectu agente, causare similitudinem naturae tantum repraesentativam intellectui, non autem accidentium materialium.

* Num. IX, 3. XII. Pro responsione ad tertium*, considerandum primo quod, quando intellectus devenit in cognitionem unius ex alterius cognitione, non requiritur semper ut propriam de illo speciem habeat, sed illa species per quam cognoscitur primum, sufficere potest ad eius cognitionem, et potest dici aliqualiter eius similitudo: sicut, quia in cognitionem aliqualem substantiarum separatarum ex sensibilibus devenimus, non oportet ut propriam earum similitudinem habeamus, sed sufficiunt species sensibiles, quae aliquo modo possunt dici remotae similitudines illarum, quemadmodum et ipsae res sensibiles sunt aliquales similitudines rerum immaterialium. Cum ergo intellectus non cognoscat singularia primo et directe, sed per reflexionem, dum, cognita quidditate, redit ad considerationem sui actus et speciei intelligibilis, ex qua ad phantasma et singulare convertitur, non oportet ut propriam similitudinem, quae est species intelligibilis, habeat in intellectu, sed sufficit ut remotam quandam habeat.

2. Utrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis: – dicerem ego quod sic: sicut et ex quidditatibus materialibus format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali; licet quidditativus non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moveor autem ad hoc quia, cum intellectus ponat comparationem inter singulare et universale, sicut cum dicit, *Sortes est homo,* quam propositionem format ipse intellectus, ut dicitur Prima Parte, ubi supra *, oportet ut cognitio reflexa praecedat formationem et cognitionem illius complexi. * Qu. LXXXVI, 1; cf. n. v, *Tertio.*

Nec valet si dicatur quod hoc non requirit formationem proprii conceptus, sed per alienum conceptum, qui est quodammodo conceptus Sortis arguitive, non repraesentative, cognosci potest, sicut de ignota deitate, si vocaretur *A*, intellectus formaret hanc propositionem, *A est substantia prima,* etc.: intellectus enim in formatione illius propositionis solo conceptu confuso et *quid nominis* est contentus: – hoc, inquam, non valet. Tum quia non loquitur Sanctus Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta: cum illud velit indirecte et per reflexionem cognosci quod negat cognosci directe, singulare scilicet in sua singularitate, quia de illo quaeritur; et ex tali cognitione velit ut formet hanc propositionem, *Sortes est homo;* ex illa autem cognitione confusa non cognosceretur Sortes esse homo ut Sortes est, sed quoddam singulare indistincte. Unde et nunquam cognosceretur deitatem esse substantiam primam etc., nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quamvis quidditativus simpliciter non esset. – Tum quia, ad hoc ut aliquid intelligatur, necesse est ut praesens fiat intellectui obiective. Ad hoc autem ponit Sanctus Thomas necessarium esse conceptum. Et ideo, si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet ut formetur de ipso conceptus aliquis proprius: aut scilicet omnino distinctus ab alio conceptu; aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expresse scilicet singulare in sua singularitate repraesentans.

Nec obstat quod, secundum Sanctum Thomam, repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialis individui, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc. Dicitur enim quod repugnat intellectui habere similitudinem individui quae sit species intelligibilis *a re causata:* quia intellectus accipit species ex motione ipsarum rerum et per abstractionem a materialibus conditionibus; et ideo, etiam in intelligendo ea quae per species directe cognoscuntur, abstrahit ab hic et nunc, eo quod ipsa species universaliter repraesentet. Non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis quae sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum, cognoscendo speciem intelligibilem, ex ipsa cognita format in se conceptum phantasmatis et singularis, a quibus ipsa species est aliquo modo causata. Nec oportet ut abstrahat ab hic et nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit: quia ille conceptus, immaterialis existens et non determinatus ad hic et nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repraesentat, sicut et species intellectus angelici.

Non obstat etiam quod inquit Sanctus Thomas in Quaest. *de Anima,* a. 20, ad primum secundo loco obiectorum, scilicet quod *ista reflexio non perficitur nisi ex adiunctione virtutis imaginative.* Hoc enim non arguit singulare non cognosci proprio conceptu: sed quod, sicut in cognitione directa requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa qua cognoscitur singulare, propter dependentiam et colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitivas.

XIII. Ad quartum dubium * dicitur quod ista conversio intellectus ad phantasmata non est cognitio phantasmatis, quasi intellectus, ad hoc ut videat obiectum suum, necesse sit ut videat naturam universalem in phantasmate et re particulari visa ab ipso, sicut res in viso speculo videntur. Sed hanc conversionem ego sic intelligo ut * Num. IX, 4.

oporteat intellectum, in intelligendo ipsam naturam universalem, uniri per quandam continuationem ad imaginationem: ut scilicet naturam universalem intelligere non possit nisi et ipsa imaginatione constituente phantasmata in actu *ex imperio ipsius intellectus,* ut inquit Sanctus Thomas inferius *.

* Lib. II, c. LXXIII, vers. fin.

Et quod hunc sensum habeat Sanctus Thomas, patet ex eius processu ibidem. Nam volens probare quod necesse est intellectum converti ad phantasmata, probat quod ad hoc ut intellectus per scientiam iam acquisitam intelligat, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum intellectivarum. Et inferius * probat idem quia non cognoscitur natura universalis perfecte nisi cognoscatur ut in particulari existens: particulare autem cognoscimus per sensum et imaginationem. Ex quibus relinquitur quod intellectum converti ad phantasmata nihil aliud est quam movere imaginationem ad formationem phantasmatis.

* Ibid.

2. Sed adhuc remanet dubium. Ex eo enim quod imaginatio phantasma formet et singulare cognoscat, non videtur sequi quod intellectus cognoscat naturam ut in particulari existentem: cum intellectus, ex ista expositione, non apprehendat ipsum singulare, sed imaginatio.

Respondetur quod, sicut sensus exterior accidentia existentia in substantia ut existentia in substantia videt, et tamen ipsam substantiam non videt, sed intellectus est qui substantiam videt, aut etiam cogitativa, si ipsa substantia ut particularis est consideretur; ita e converso non inconvenit intellectum videre substantiam et naturam universalem secundum quod est in singulari, et tamen ipsum non videre singulare, sed imaginationem. Unde non dicitur videri in singulari tanquam in re visa ab intellectu: sed quia videtur secundum modum quo est in singulari per modum formae universalis, dum ipsum singulare imaginatio videt.

3. Cum autem instatur *, quia non potest videri aliquid in speculo nisi et speculum videatur: – dicitur primo, quod utique et singulare videtur ab homine considerante naturam ut existentem in singulari, non quidem per intellectum, sed per imaginationem.

* Num. IX, 4.

Dicitur secundo, quod similitudo de speculo non valet. Quia ideo res videntur in speculo quia in visu recipitur species speculi, per quam et speculum et res in speculo videntur: et ideo oportet ut utrumque videatur. Hic autem non videtur natura in particulari per speciem singularis existentem in intellectu, sed per speciem quae est dumtaxat similitudo naturae universalis: sicut et accidentia naturae singularis videntur in substantia, non visa substantia nisi per accidens, quia species quae est in visu est similitudo accidentium tantum, non autem substantiae. Unde potest etiam concedi quod intellectus tunc intelligit singulare per accidens, quia scilicet intelligit aliquid coniunctum singulari: sicut et visus per accidens videt substantiam, inquantum ipsa coniungitur per se visibili.

XIV. *Nono* *. Sequeretur Deum esse insipientissimum, iuxta rationem Philosophi contra Empedoclem, ut superius est allegatum *, si singularia non cognosceret, quae etiam homines cognoscunt.

* Cf. n. VIII, init.

* Cap. L, fin.

PROBATUR etiam auctoritate *Heb.* IV. Et error contrarius excluditur *Eccli.* XVI.

XV. Ex praedictis patet solutio ad rationem in oppositum *. Cum enim dicitur quod per virtutem immaterialem non potest cognosci singulare materiale, cum omnis cognitio fiat per assimilationem, negatur assumptum. Et ad probationem dicitur quod, licet id quo intellectus divinus intelligit sit immateriale, est tamen similitudo materiae et formae. – Intellige de similitudine repraesentativa, quae requiritur ad cognitionem: non autem de similitudine quae dicit convenientiam in natura. – Aut, si intelligamus de similitudine conveniente in natura (quia etiam aliquo modo inter Deum et creaturam est similitudo, ut dictum est *), intelligendum est iuxta ea quae dicuntur Prima Parte, q. LVII, a. 2, ad 2, non de convenientia in genere vel in specie, sed secundum quandam analogiam, *sicut superius habet similitudinem cum inferiori, sicut sol cum igne.*

* Cap. LXIII, *Prima.*

* Cap. XXIX.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SEXTUM

A 19r a1 sine titulo.

QUOD DEUS COGNOSCIT EA QUAE NON SUNT

DEINDE ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt *.

* Cf. c. LXIV.

Ut enim ex supra * dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus, in *Praedicamentis* *, de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest.

* Cap. LXI.

* *Categ.*, V, 18.

Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum *. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificiata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quae non sunt notitiam habere.

* Lib. II, XXIV. – Cf. sup. cap. LXV, *Amplius Divinus.*

Praeterea. Deus cognoscit alia a se per suam essentiam inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis * patet. Sed, cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra * ostensum est; quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminata: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit *, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea qua non sunt.

* Cap. XLIX, LIV.

* Cap. XLIII.

* Cap. XLVII.

---

1 Deinde ostendendum N; Deinde considerandum Z; Secundo ostendendum *ceteri.* 10 Praedicamentis] Posterioribus GW.

1 ad] et GWY. 2 constitutionem] constructionem GWY*b*. 6 suam *hic* NZ; *post* essentiam. 8 dictis DN; praedictis GWY*b*, supra dictis *ceteri.* 11 terminata (*ex* terminatā) A *solus*; terminatam. 16 essentiae *casu deest in* A.

Amplius. Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit *quod quid est*, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis *quod quid est* non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra * dictis patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

* Cap. LVIII, LIX.

Adhuc. Effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra * ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

* Cap. XLIX.

Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse *. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est *. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui, – huius enim similitudinem habet instans temporis – sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

* Cap. XLV.
* Cap. XV.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam * dicuntur a Deo cognosci *secundum notitiam simplicis intelligentiae*. – Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur *notitia visionis:* non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

* Cf. Praef. ad *Suppl^m*, ed. Leonina, Tom. XII, p. XXIV, ad q. XCII, 3.

Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

Sic igitur non entia cognoscit Deus inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit.

His autem quae praemissa sunt etiam Scripturae Sacrae auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim *Eccli.* XXIII 29: *Domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia: sic et post perfectum cognoscit omnia.* Et *Ier.* I 5: *Priusquam te formarem in utero, novi te.*

Patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt *, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit * quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

* Cf. *Avicen.*, VIII *Metaph.*, cap. VI.
* Cap. L, LXV.

4 leonis vel equi NZ; equi vel leonis. 9 igitur *om* αG. 11 praenosci NYZ*b*; praecognosci. 12 praenoscit GWZ*b*; praecognoscit DY, cognoscit *ceteri*. 15 omnibus *om* αG. 20 simul *om* Z, *ante* totum Y. 21 semper manens] permanens NGZ, semper permanens W, manens semper Y. 25 non] natura αYc. 26 quod *pr. loco*] quia αc. 31 nam] natura αsY. 36 utcumque] ubicumque GY, utrumque W. 37 in circumferentia W; in circumferentias BFHX, circumferentias CE, intra circonferentiam D, inter circumferentias GNYZ*b*Pc. 38 non *om* D. 48 non habet] non habet quae tempori convenit NZ *cum* pA, *sed in* A *plura his uno eodemque ut videtur ductu delentur*. 49 agitur] agatur GWY*b*.

12 sed ut A *solus*; sed. in potentia divina A *solus*; *om* pN, (in DWP*d*) divina potentia *ceteri*. 16 nobis (*supra marginem expunctum et intra lineas rescriptum*)] nota GWY, *om* NXZ. 17 sua *post* potentia αEPc. 24 esse quodcumque] omne quodcumque α, esse eiuscumque Z, omne esse quodcumque *cd*, omne esse cuiuscumque P. 26 repraesentabilis per multa A *solus*; repraesentabilis multis N *cum* pA, repraesentativa multis Z, repraesentabilis secundum multa *ceteri*. 39 sic NZ; sicut. post perfectum] post perfecte D, post perfectionem G, post factum W*b*. 42 autem] etiam NYZ*b*, igitur GW. praemissis] praedictis Pc. 43 dicere sicut quidam dixerunt] *quid* NZ *vide* pA. 44 ea *supra marginem*] *om* NZ. 47 oppositione] tali oppositione NZ *cum* pA.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDA conclusio est: *Deus cognoscit etiam ea quae non sunt* *. Circa quam tria facit Sanctus Thomas: primo, ipsam probat; secundo, declarat *; tertio, errorem quendam removet *.

* Cf. Comment. c. LXIV, init.
* Cf. n. XV.
* Cf. n. XVI.

I. *Probatur ergo primo.* Scibile potest esse absque eo quod sit scientia nostra de ipso. Ergo et scientia Dei de aliquo potest esse absque eo quod ipsa res sit. – Antecedens patet per exemplum Philosophi de quadratura

circuli. – Consequentia vero probatur. Quia, ut ex supra dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram.

Adverte fundamentum huius rationis esse quod scibile est prius scientia nostra naturaliter, tanquam eius causa; scientia autem divina est prior omni scibili. Remoto autem priori, removetur quidem posterius, sed non e converso: immo prius potest esse absque posteriori, nisi posterius sequatur ad prius per naturalem sequelam. Et ideo scibile potest esse non existente scientia nostra; et scientia divina non existente scibili.

II. *Secundo*. Scientia Dei est sicut scientia artificis: cum sit causa rerum. Sed artifex ea quae nondum sunt artificiata cognoscit: cum forma artis ex scientia artificis effluat in exteriorem materiam. Ergo etc.

Adverte quod ratio haec differt a praecedente: quia ibi arguebatur ex comparatione scibilis et scientiae divinae, hic autem ex conditione divinae scientiae absolute.

Adverte etiam quod similitudo scientiae divinae ad artem attendenda est quantum ad aliquid, non autem quantum ad omnia. Est enim similitudo quantum ad causalitatem: quia utraque est causa scibilis. Sed est dissimilitudo, quia scientia artificis praesupponit materiam in quam agat, ut alibi * dicit Sanctus Thomas, et formam tantum producit in materia: scientia autem divina est causa et materiae et formae.

* Cf. *Quodl.* VII, q. I, a. 3; *Quodl.* VIII, q. I, a. 2.

III. *Tertio*. Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit. Sed essentia sua est repraesentativa non tantum entium, sed etiam non entium. Ergo cognoscit non tantum entia, sed etiam non entia. – Consequentia vero, cum maiori, patet. – Minor vero probatur. Quia essentia divina est similitudo eorum quae ab ipsa procedunt, scilicet aut actu aut virtute. Tota autem universitas rerum aliarum, scilicet existentium, divinam virtutem et perfectionem non adaequat: cum quaelibet res alia habeat esse et perfectionem limitatam, essentia autem divina sit infinitae perfectionis. Ergo est repraesentativa multo plurium quam sint ea quae sunt in actu.

Adverte quod ex hoc quod quaelibet res alia a divina essentia habet esse limitatum, vult habere Sanctus Thomas quod etiam universitas omnium entium habet esse limitatum: quia ex habentibus esse et perfectionem finitam non resultat perfectio infinita (nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita); sicut ex finitis quantitatibus non resultat quantitas infinita. Et per consequens habetur quod universitas entium non potest perfectionem divinam infinitam adaequare.

IV. *Quarto*. Intellectus divinus cognoscit ad modum cognoscentis *quod quid est* non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra dictis patet. Ergo etiam eorum quae non sunt potest notitiam habere. – Patet consequentia. Quia intellectus ea cognitione qua cognoscit *quod quid est*, potest notitiam habere eorum etiam quae non sunt.

2. Sed occurrit dubium. Nam cognitio *an est* praesupponitur cognitioni *quid est*. Ergo cognitio *quid est* non potest esse non entium.

Dicitur primo, negando consequentiam. Licet enim quaestio *quid est* praesupponat quaestionem *an est* quoad nos, potest tamen cognitio *quid est* esse non entium actu: quia intellectus, in cognoscendo *quod quid est*, abstrahit ab actuali existentia; et ideo, sive res sit actu sive non sit, nihilominus intellectus apprehendit *quod quid est* eius. Quare, cum dicitur quod cognitio *an est* praecedit cognitionem *quid est*, non est sensus quod oporteat rem esse actu, et cognosci prius necesse sit ipsam esse actu quam cognoscatur quid sit: sed quod oportet ipsam *naturam entis habere*, et sibi esse convenire suo modo, scilicet aut certis temporibus, aut in virtute suae causae, aut aliquo alio modo. Hoc autem potest convenire rei non existenti pro aliquo tempore in natura. Unde nos de rosa non existente in actu *quod quid est* intelligimus: supponimus tamen ipsam naturam quandam entis habere, et esse suo modo in natura. Deus autem ea quae nunquam habebunt esse in natura, sed tamen possent esse, cognoscit quidditative; et cognoscit illa esse entia; et habere esse in virtute ipsius Dei, licet non in seipsis.

Dicitur secundo, secundum doctrinam Sancti Thomae *Verit.*, q. II, a. 8, quod aliter loquendum est de scientia Dei, et aliter de scientia nostra. Nam scientia Dei est causa rerum: scientia autem nostra causatur a rebus. Ideo scientia Dei potest praecedere res scitas: et sic cognitio *quid est* potest, apud ipsum, esse de re quae nunquam habuit esse; cum causa possit suum effectum praecedere, ut patet in arte, quae esse artificiati praecedit. Scientia autem nostra non potest esse nisi res praeexistant a quibus causatur: quia posterius non potest esse remoto priori. Idcirco cognitio *quid est* non potest acquiri a nobis nisi res prius habeat esse, et prius, via sensuum, cognoscatur esse: licet ipsa cognitio *quid est*, cum habetur, abstrahat ab esse. Illa ergo propositio, *Cognitio an est praecedit cognitionem quid est*, habet veritatem tantum in acquisitione scientiae nostrae, dum prius per sensus cognoscimus rem esse, sive rem sub actuali existentia, quam causetur in intellectu cognitio *quid est*. Non habet autem veritatem in scientia Dei, quae non causatur a rebus.

Ad hunc sensum intelligitur quod dicitur I *Posteriorum* *: *De subiecto oportet praecognoscere quia est*. Nam, in inventione scientiae, necesse est nos prius per sensus cognoscere rem esse antequam aliqua passio de ipsa cognoscatur: quia ab illa cognitione qua res sub actuali existentia cognoscitur, tota scientia originatur. Et ideo de re quae nunquam fuit, non possumus scientiam per inventionem acquirere.

* Cap. I, 4.

V. *Quinto*. Deus de rebus cognitionem habet per causam, dum, se cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequam sit: sicut eclipsis futura ab astrologo ex consideratione caelestium motuum.

2. Adverte quod hoc loco non investigatur modus cognitionis non entium, sed absolute eorum cognitio. Ideo praecedentes rationes absolute probant Deum non entia cognoscere, sive illa in seipsis videat sive in causa. Ratio autem quae sequitur probat quod ea videt et cognoscit etiam ut in seipsis sunt.

VI. *Sexto*. Intelligere Dei mensuratur aeternitate. Ergo ad omnia quae secundum temporis cursum nondum sunt, se extendit. – Patet antecedens. Quia successionem intelligere Dei non habet, sicut nec esse eius, sed est totum simul et semper manens, ut dictum est supra. Hoc autem de ratione aeternitatis est. – Consequentia vero probatur. Quia aeternitas cuilibet tempori, vel instanti temporis, praesentialiter adest: cum comparetur ad totum temporis decursum sicut indivisibile ad continuum; non quidem sicut indivisibile quod est terminus continui, cum omnino aeternitas extra tempus sit; sed sicut illud quod est extra continuum, cuilibet tamen parti continui, aut puncto in continuo signato, coexistit, sicut centrum circuli se habet ad circumferentiam. Ergo quicquid in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi ei praesens: et, cum aeternum successionem non habeat, sequitur quod omnia toti aeternitati sint praesentia. Ergo divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens quicquid per totum decursum temporis agitur.

VII. In hac ratione duo sunt quae difficultatem faciunt. Primum est fundamentum rationis *. Si enim quicquid agitur in toto decursu temporis est praesens aeternitati, ergo nunc est verum dicere quod *Antichristus est*: quia nihil est actu praesens alicui nisi dum est. Ergo non erit futurum. Et eadem ratione nihil erit futurum, sed omnia erunt praesentia.

* Cf. n. seq.

Item *. Ideo angeli, secundum doctrinam Sancti Thomae Prima Parte, q. LVII, a. 3, ad 3, non cognoscunt singularia quando non sunt, quia species quae sunt in mente angeli non sunt actu similitudines ipsorum nisi quando sunt, quia, ***licet ipsae species, quantum est ex se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura, tamen ista non aequaliter se habent ad species; praesentia enim naturam habent per quam illis assimilentur, futura autem nondum***

* Cf. n. XIII.

habent naturam per quam illis assimilentur. Similiter ergo dicetur quod, licet aeternitas, quantum est ex se, aequaliter se habeat ad praesentia, praeterita et futura, non tamen ista aequaliter se habent ad aeternitatem; quia illa quae non sunt, non habent naturam per quam coexistant aeternitati. Ergo non entia aeternitati non coexistunt.

2. Secundum dubium est circa probationem consequentiae *. Non enim videtur sequi: *Aeternitas cuilibet parti temporis adest. Ergo intelligere quod mensuratur aeternitate fertur ad omnia quae pro quacumque temporis differentia sunt.* Non enim valet: *Instans praesens mensurat visionem meam. Ergo ego video omnia visibilia quae huic instanti sunt praesentia.* Neque etiam ex parte intellectus valet: *Omnia intelligibilia nunc sunt praesentia instanti mensuranti meam intellectionem. Ergo ego intelligo omnia intelligibilia.*

* Cf. n. XIV.

VIII. Pro solutione primi dubii attendendum quod, cum dupliciter possit intelligi non entia esse praesentia Deo in aeternitate, scilicet secundum realem coexistentiam ipsorum ad Deum, et secundum esse cognitum et obiectivum tantum: quidam Thomistarum tenent non entia esse praesentia Deo in aeternitate in esse obiectivo, quia videlicet ab aeterno cognoscuntur a Deo; non autem secundum realem coexistentiam esse rerum ad esse divinum.

Mihi autem videtur, quod et plerique Thomistae tenent, esse de mente Sancti Thomae quod utroque modo omnia, tam praeterita et futura quam praesentia, sunt Deo in aeternitate praesentia: ita quod et illi realiter coexistunt in aeternitate, et aeternaliter ab ipso cognoscuntur. Moveor autem quia, ubicumque Sanctus Thomas de hac materia loquitur, pro ratione quare Deus cognoscat futura contingentia certitudinaliter, assignat hoc, quia omnia sunt Deo et aeternitati praesentia, et quod aeternitas cuilibet tempori vel instanti temporis adest: ut patet in hoc capite, et Prima, q. XIV, a. 9 et 13, et *Verit.*, q. II, a. 12, item I *Sent.*, d. XXXVIII, a. 5. Esset autem petitio principii si intelligeret quod omnia sunt praesentia Deo intuitive, non autem secundum realem coexistentiam: quia assumeret quod deberet probare. Quod cum non sit tanto viro, et in re tanta, attribuendum, dicendum est quod ipse volebat arguere Deum intelligere omnia futura contingentia quia intelligere divinum se extendit ad omnia quae sunt praesentia suae mensurae et illi coexistunt; mensura autem divinae intellectionis est aeternitas, cui non solum nobis praesentia, sed etiam nobis futura realiter coexistunt.

IX. Sequendo itaque hanc partem, quae profecto difficultatem maximam videtur pati propter assuefactionem nostram ad res temporales, ad eius evidentiam considerandum primo, ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. 19, q. II *, et Prima, q. X, quod aeternitas et tempus, licet in hoc conveniant quod ambo accipiuntur tanquam mensurae durationis rei, differunt tamen, quia tempus est mensura rei successivae et divisibilis, scilicet motus; aeternitas autem est mensura esse indivisibilis et secundum se totum simul existentis ac omnino invariabilis, quod est esse divinum. — Ex hac autem differentia et alia differentia provenit. Quia enim motus, qui mensuratur tempore, dividitur in partes successivas, quarum una recedente alia succedit, et una existente altera expectatur, oportet ut et tempus ipsum dividatur in consimiles partes, in tales scilicet quod aliqua sit praeterita et aliqua futura: oportet enim propriam mensuram esse proportionatam mensurato. Aeternitas vero, quia mensurat esse indivisibile totum simul existens, non dividitur in plures partes, quarum una sit praeterita et altera futura, sed tota simul existit; et se habet sicut quoddam *nunc*, et sicut duratio indivisibilis semper stans et semper praesens, nullamque suscipiens variationem. Propter quod bene definitur a Boetio, V lib. *de Consol.* *, quod est *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

* Art. 1.

* Prosa 6.

2. Considerandum secundo quod, sicut esse divinum ad omne esse creatum comparatur sicut commune ad proprium, communitate scilicet perfectionis et causalitatis, propter quod dicuntur omnia esse in Deo sicut in sua causa et suo exemplari; ita aeternitas in ratione mensurae comparatur ad quodcumque tempus mensurans esse rei temporalis sicut mensura communis ad propriam mensuram; ita quod in ipsa omnes temporis differentiae continentur, sicut propria et particularis mensura continetur in mensura communi et excedente. Propter quod inquit Sanctus Thomas quod *aeternitas comprehendit omne tempus* *. Et quia quod continetur a mensura particulari, continetur etiam a mensura communi illius contentiva, sicut quod continetur a vase continetur etiam a caelo; oportet ut omne quod sub aliqua temporis differentia continetur, sive sit tempus praeteritum sive praesens sive futurum, etiam sub aeternitate contineatur; ut sicut dicitur esse in tempore aliquo sicut in mensura propria et adaequata, ita dicatur esse in aeternitate sicut in mensura inadaequata et excedente *; sicut omnia quae sunt in propriis locis, dicuntur esse in aere aut in caelo sicut in loco omnibus communi. Et sic dicimus quod omnia quae sub quacumque temporis differentia continentur, tam videlicet praeterita et futura quam praesentia, sunt in aeternitate. Et quia aeternitas non habet partes, ut possit dici una res sub una parte aeternitatis esse et alia res sub alia parte, sed est tota simul existens, ideo convenientissime dicitur quod omnia continentur et sunt in tota aeternitate.

* 1 P., x, 2, ad 4.

* Cf. s. Th. I *Sent.*, l. c., a. 2, ad 1.

3. Considerandum tertio, ex Aristotele, IV *Phys.* *, quod aliter dicuntur duae res, quae habent rationem mensurati, coexistere: et aliter duae durationes. Duo enim mensurata secundum durationem sui esse dicuntur coexistere, quia eorum existentiae in eadem mensura durationis praesenti continentur: sicut duo homines in eadem die habentes esse, aut in eodem instanti temporis, dicuntur coexistere. Duae autem mensurae, proprie loquendo, coexistere dicuntur quia una in altera continetur: sicut dies simul est cum mense, quia continetur a mense. Cum ergo dicitur temporale coexistere aeterno, sensus est quod esse rei temporalis et esse rei aeternae una mensura durationis praesenti mensurantur. Quod cum non possit verificari de tempore, quod est propria mensura rei temporalis, quia aeternum nulla temporis differentia mensuratur, sed est supra omne tempus; oportet ut intelligatur de aeternitate, quae est mensura propria et adaequata esse aeterni, mensura vero excedens et inadaequata esse rei temporalis. Et sic dicimus res creatas et temporales coexistere Deo, etiam quae nondum sunt in tempore praesenti, inquantum et esse Dei et esse rerum temporalium hac mensura praesenti, et non divisa in praeteritum et futurum, mensuratur, unum sicut mensura adaequata, alterum sicut mensura excedente.

* Cap. x, 4, 6.

4. Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod *res coexistunt Deo etiam quae non sunt in tempore nobis praesenti, sed sunt praeterita aut futura nobis,* intelligitur quod esse utriusque mensuratur una mensura praesenti, quae est aeternitas: non autem quod esse utriusque tempore nobis praesenti mensuretur, ut videntur intelligere qui hanc Sancti Thomae positionem impugnant.

Similiter, cum dicitur quod *aeternitas adest cuilibet tempori,* non est sensus quod in tempore nobis praesenti sint et aeternitas et omne tempus, hoc enim contradictionem implicaret: sed quod omne tempus continetur in aeternitate, quae est mensura semper praesens, sicut propria et particularis mensura in mensura communi et excedente continetur.

5. Sed tamen advertendum quod difficultatem in hac re nobis affert quia, cum cognitio nostra sit a rebus temporalibus originata, verba imposita a nobis ad aliquid significandum, rem scilicet aut actionem, aliquam differentiam temporis consignificant. Et ideo, cum dicimus, *Hoc coexistit Deo,* videtur consignificari existentiam huius cum Deo esse in tempore nobis praesenti. Quod quidem, sic intelligendo, non potest de re non coexistente verificari. Sed si significationem verbi praesentis temporis abstrahamus a consignificatione huius durationis praesentis quae est tempus, sed tantum consignificemus aliquam mensuram durationis praesentem non descendendo ad hanc vel illam, tolletur difficultas et impossibilitas. Si enim cum dico, *Antichristus coexistit Deo,* nihil aliud intelligatur quam quod et esse Dei et esse Antichristi sunt in una mensura durationis,

quae non est praeterita aut futura, sed praesens, patet ex praedictis quod est verissima: quia sunt in aeternitate, quae est mensura praesens. Sed si cum hoc intelligeretur quod talis mensura praesens sit tempus nobis praesens, esset falsa. Sicut, cum dicitur quod *Sortes est animal*, si nihil aliud intelligatur quam quod est *substantia animata sensibilis*, verum dicitur: si autem intelligatur quod est talis substantia sensibilis quae est brutum, dicitur falsum.

Ex hoc patet quod, cum dicitur, *Non existentia in tempore nobis praesenti, sive futura aut praeterita, coexistunt Deo*, ad sensum verum, quem intendit Sanctus Thomas, non oportet intelligere quod sint simul cum Deo in nunc aeternitatis, licet hoc sit verum, sed sufficit intelligere quod simul sunt in aliqua mensura durationis quae est praesens, quaecumque sit illa; descendendo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura quae est aeternitas, in qua omnia esse habent; sicut, cum dicitur, *Sortes est animal*, non oportet ad veritatem propositionis intelligere quod sit hoc animal quod est homo, quamvis non sit aliud animal quam homo. Quando autem dicitur quod omnia coexistunt Deo *in tota aeternitate*, descenditur ad particularem mensuram quae est aeternitas: et est sensus quod esse omnium et esse Dei sunt in hac praesenti mensura durationis quae est aeternitas, non habens partes, sed tota simul existens. Et est simile sicut si diceretur de Sorte quod est *hoc animal quod est homo*.

6. Si autem quaeratur utrum, secundum positionem Sancti Thomae, nunc Adam coexistat Deo, et similiter de Antichristo: – respondetur quod ly *nunc* potest importare tempus ex parte propositionis significantis, tanquam videlicet mensuram veritatis ipsius: et potest importare tempus ex parte rei significatae, tanquam ipsius esse mensurans. Primo modo, sensus est quod in isto *nunc* haec propositio est vera, *Adam coexistit Deo*. Et tunc dicitur quod est verum: quia Adam, et tempus in quo erat verum dicere *Adam est*, convenit cum Deo in mensura praesenti quae est aeternitas, ut iam diximus. – Secundo modo, sensus est quod esse Dei et Adam sunt in hoc instanti temporis. Et tunc dicitur quod est falsum. – Et similiter dicitur de istis propositionibus, *Semper omnia coexistunt Deo, Omnia aeternaliter coexistunt Deo*, et, *Omnia sunt praesentia Deo*, et de similibus.

X. Sic ergo intellecta positione Sancti Thomae, nullam patitur calumniam. Immo necesse est sic tenere. Quod manifeste ostendi potest hac ratione. Quaero enim: – Aut verum est nunc, ad sensum dictum, ut scilicet ad aeternitatem fit relatio, quod Adam coexistit Deo, et Antichristus: aut non est verum quod coexistat, sed tantum quod Adam coextitit et quod Antichristus coexistet. Si detur primum, habetur propositum. Si secundum detur, ergo in aeternitate est praeteritum et futurum. Nihil enim dicitur praeteritum aut futurum in ordine ad aliquam suam durationem nisi illa duratio habeat in se praeteritum et futurum: ut in tempore patet. Sed hoc rationi aeternitatis repugnat. Ergo etc.

* Num. VII. XI. Ad primam rationem in oppositum *, quae sumitur
* Fol. 113v., col. 2 (Ven. 1497). ex Scoto, in Primo, d. XXXIX *, patet solutio ex dictis. Conceditur enim quod, sicut Antichristus est praesens aeternitati, quia scilicet aeternitate mensuratur tanquam mensura inadaequata, quae est mensura praesens; ita verum est dicere quod *Antichristus est*, idest, *mensuratur aliqua praesenti mensura*, scilicet aeternitate, pro tempore in quo erit verum dicere quod Antichristus est. Sicut autem non est verum quod sit in tempore nobis praesenti, ita non est verum quod sit praesens Deo in tempore nobis praesenti, tanquam praesentialitas eius ad Deum tempore praesenti mensuretur.

Ad eundem etiam sensum conceditur quod *Omnia sunt praesentia et nihil est futurum*, scilicet secundum quod Deo et aeternitati comparantur: licet, secundum quod comparantur tempori, non omnia sint praesentia, sed aliqua sint praeterita et aliqua sint futura.

Utrum autem debeat simpliciter et absolute concedi, *Antichristus est*, et quod *Omnia sunt praesentia et nihil est futurum*: dicitur quod non. Quia, cum *esse* et *praesens esse*, absolute sumptum, secundum consuetam significationem importet esse in tempore praesenti; et nihil ponatur in illa propositione per quod possit determinari ad aeternitatem: denotaretur et Antichristum et omnia esse in tempore praesenti. Cum autem dicitur quod *Omnia sunt praesentia Deo*, aut quod *Omnia coexistunt Deo*, quia ratione illius termini *Deo* potest intelligi praesentialitas et coexistentia esse in aliqua mensura communi Deo et creaturae, quae est aeternitas, ideo potest absolute concedi utrumque.

XII. Ex quo patet defectus rationis Scoti, loco praeallegato, cum deducit quod, *si aliquid futurum est in actu respectu Dei, simpliciter est in actu, et impossibile est ipsum postea poni in actu:* quia *quod dicitur tale respectu causae primae, simpliciter potest dici tale*.

Patet enim quod illud non sequitur: scilicet, si aliquid futurum est in actu respectu Dei, quod sit in actu simpliciter et absolute loquendo. Assumptum autem ad probationem illius non habet veritatem quando pro diversis mensuris intelligitur quod dicitur de re cum respectu ad primam causam, et quod dicitur de re simpliciter, ut est in proposito. Nam cum dicitur, *Hoc futurum nobis est in actu respectu Dei*, verificatur pro mensura praesenti quae est aeternitas: cum autem absolute dicitur, *Hoc est in actu*, intelligitur pro praesenti mensura quae est tempus. Ideo primum est verum, secundum est falsum. Et propterea nihil prohibet quin futurum nobis possit poni in actu.

2. Patet etiam ex eodem fundamento solutio ad aliam rationem Scoti *, cum ait quod, *si sessio mea* [*futura*] *est* * Loc. cit.
praesens aeternitati in esse existentiae, ipsa nunc est producta in illo esse: quia nihil aliud a Deo habet esse in temporis fluxu nisi sit productum a Deo secundum illud esse.

Patet enim illud non sequi. Quia non dicitur quod sessio mea sit praesens Deo in hoc praesenti tempore, sed in aliqua mensura praesenti quae est aeternitas. Dicitur autem esse nunc producta absolute quando habet esse in tempore praesenti locutionem mensurante.

3. Patet etiam ex dictis solutio rationis alterius *, qua * Apud Aureo
arguitur quod tunc non esse rei non praecedet esse, sed lum. Cf. Capreol *Defensiones*, I
simul erunt. Et sic contradictoria erunt simul vera. d. XXXVI, a. 2 (Turon. 1900, t II, p. 425).

Dicitur enim quod absolute non est dicendum, *Non esse rei est simul cum esse ipsius*, quia hoc referretur ad tempus praesens, et sic implicaretur contradictio. Sed bene verum est quod sunt simul in comparatione ad Deum et in aeternitate, quae simul absque successione attingit esse et non esse rei.

De contradictoriis autem propositionibus nunquam concedendum est quod sint simul verae, etiam ad Deum et aeternitatem res comparando: semper enim altera propositio est falsa. Cum enim dicitur, *Antichristus est praesens Deo, Antichristus non est praesens Deo*, negativa est falsa. – Similiter cum dicitur, *Antichristus non est in aeternitate*, falsa est propositio negative sumpta: falsum est enim quod non sit praesens Deo, et quod non habeat esse in aeternitate. Sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmativo, ut esset sensus, *Antichristus non est*, idest, *habet non esse, in aeternitate*, ita quod praedicatum esset negativum sive infinitum, propositio autem affirmativa, tunc utraque esset vera: Antichristus enim in aeternitate et habet esse et habet non esse, inquantum aeternitas simul attingit et eius esse et eius non esse. Sed tunc constat quod non sunt contradictoriae propositiones: cum utraque affirmative sumatur.

Si autem dicatur quod ab affirmativa de praedicato infinito aut negato valet ad negativam de praedicato finito aut affirmato, valet enim, *Est iniustus, Ergo non est iustus*; et per consequens etiam valet, *Habet non esse, Ergo non habet esse*; et sic, si affirmativa est vera, etiam negativa est vera: – dicitur quod illa regula tenet ubi propositio aliquam mensuram temporis importat. Quia enim in uno tempore non possunt esse simul opposita praedicata et esse ac non esse eiusdem rei, ideo, cum alicui pro uno tempore attribuitur praedicatum infinitum sive non esse, oportet ut pro eodem tempore ab eo excludatur praedicatum finitum et esse illi oppositum. Non autem

tenet regula illa ubi propositio importet mensuram quae est aeternitas: quia, ut dictum est, aeternitas, tota simul existens, simul utrumque oppositorum, et esse et non esse rei mensurat, tanquam mensura communis et inadaequata, ut possit dici quod in aeternitate res habet esse et non esse.

[* Num. vii, *Item.* — Cf. Scotum, l. c., 114r, 1.] [* Cf. n. ix, init.]

XIII. Pro responsione ad confirmationem *, sciendum ex doctrina Sancti Thomae in locis praeallegatis *, quod licet aevum, quo esse angelorum mensuratur, sit totum simul et nullam habeat partium diversitatem, sicut neque aeternitas, tamen aliquam successionem et divisionem patitur adiungi sibi in eo quod aevo mensuratur: quod sane est ab aeternitate alienum, quae nullam alterationem et successionem in re aeterna compatitur. Unde, licet esse rei aeviternae sit totum simul, operatio tamen angeli qua res alias a se intelligit, non est tota simul, sed uni intellectioni succedit alia. Et ideo intellectio angeli non mensuratur aevo, quod non habet successionem, sed tempore discreto, quod successionem habet sicut et ipsa operatio. Unde plures intellectiones tempore discreto mensurantur; unica autem intellectio mensuratur instanti temporis discreti. Sicut autem est de intellectione, ita est de repraesentatione speciei per quam fit intellectio: quod scilicet eius repraesentatio non est tota simul, sed successiva, secundum quod res successive capiunt esse. Et ideo non est eadem ratio de similitudine intellectus angelici et de aeternitate: quia videlicet in aeternitate nulla est successio, in repraesentatione autem speciei angelicae potest esse successio.

[* Fol. 114.]

Ex hoc sequitur rationem Scoti, ubi supra *, nihil contra nos concludere. Ait enim quod, cum aevum toti tempori secundum nos coexistat, per eandem rationem sequatur angelum, qui aevo mensuratur, omnia futura cognoscere. — Dicitur enim quod repraesentatio per speciem angelicam non mensuratur aevo, sed tempore discreto: et ideo non est tota simul. Ideo non oportet ut omnia simul cognoscat quae futura sunt. Quamvis, etiam si mensuraretur aevo, non oporteret ob hoc ut futura angelus cognosceret, sicut de Deo arguimus: quia intelligere angeli non mensuratur aeternitate sicut intelligere divinum, sed tempore discreto, sive instanti temporis discreti, ut ostendetur inferius *. [* Lib. II, c. ult.]

[* Num. vii, 2.] [* In hoc cap.; et cap. liv.]

XIV. Ad secundum dubium * respondetur quod supponit ratio ista, ex praecedentibus *, Deum omnia cognoscere quae actu praesentia sunt sibi secundum esse, et quae sub eadem duratione cadunt cum sua intellectione, eo quod essentia sua, una existens, sit similitudo omnium entium. Sed quia aliqui volebant non entium cognitionem a Deo removere eo quod scientia sit tantum entium, ostendit quod hoc non habet removere cognitionem non entium a Deo: quia, licet non entia in hoc tempore non sint actu, sunt tamen aeternitati, quae est mensura divinae intellectionis, praesentia pro tempore pro quo erunt. Nos autem uno actu videndi aut intelligendi non cognoscimus omnia quae nobis realiter praesentia sunt per coexistentiam, sed ea tantum quae sunt actu nobis praesentia in esse obiectivo. Ideo non est simile.

Potest etiam dici quod differentia est inter cognitionem nostram et cognitionem divinam, quia non omnis cognitio possibilis nobis inesse est tota simul, sed habet successionem, dum nunc unum, nunc aliud cognoscimus. Cognitio autem omnis possibilis Deo inesse est in ipso simul: cum intellectus divinus non sit in potentia, quia tota latitudo suae cognitionis mensuratur aeternitate, quae successionem non habet, sed est tota simul. Propter hoc bene arguitur sic. Tantum se extendit cognitio divina quantum sua duratio, quae est aeternitas: quia tota latitudo cognitionis divinae mensuratur aeternitate tanquam mensura adaequata. Sed aeternitas comprehendit omne tempus: et consequenter omne quod est in quocumque tempore. Ergo et intellectio divina se extendit ad omne tempus, et ad esse rerum in quocumque tempore. Et sic procedit ratio Sancti Thomae. — Non valeret autem argumentum de cognitione nostra. Quia maior esset falsa, scilicet, *Tantum se extendit nostra cognitio quam nunc habemus, quantum se extendit mensura ipsius, quae est tempus praesens:* quia tota latitudo cognitionis nobis possibilis inesse non mensuratur hoc tempore praesenti demonstrato tanquam mensura adaequata; cum in nostra cognitione sit successio diversarum cognitionum secundum diversa tempora. Non est ergo similis ratio de intelligere divino et de intelligere nostro. Esset autem simile si tempus praesens in quo est hoc intelligere nostrum, esset mensura adaequata omnis cognitionis nobis possibilis in ipso tempore, ita quod tota latitudo huiusmodi cognitionis mensuraretur hoc tempore: cum enim hoc tempore possimus omnia quae nobiscum coexistunt cognoscere divisim loquendo, et quantum est ex parte intellectus, sequeretur quod ipso intelligere omnia nobiscum existentia intelligeremus. Et si poneremus ipsum tempus nunc praesens coexistere simul tempori praeterito et tempori futuro, ac per hoc mensurare omnem cognitionem possibilem in nobis esse in tempore praeterito et in tempore futuro, tunc per praesens intelligere cognosceremus et praeterita et praesentia. Quia autem hoc non est, ideo non est simile.

XV. Quantum ad secundum *, duo notantur ad probatae conclusionis declarationem. [* Cf. init. Comment.] Primum est quod ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, aliter cognoscuntur quam ea quae sunt praesentia vel praeterita vel futura. Illa enim cognoscuntur non in seipsis, sed ut existentia in divina potentia: et dicuntur cognosci notitia *simplicis intelligentiae.* Ista vero cognoscuntur ut existentia in potentia sua, in propriis causis, et in seipsis: et dicuntur cognosci notitia *visionis.*

Secundum est quod omnium talium cognitionem habet Deus per essentiam suam: inquantum est repraesentabilis secundum multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt, (quae ad primam cognitionem pertinent); [est] quoque similitudo virtutis cuiuslibet causae; et esse cuiuslibet rei quod habet in seipsa.

Ex quibus patet responsio ad obiectionem quae erat quod scientia erat tantum entium *. [* Cap. lxiii, *Secunda.*] Dicitur enim quod omnia cognita a Deo aliquo modo sunt: quia vel sunt in potentia Dei, vel in suis causis proximis, vel in seipsis.

Confirmatur conclusio auctoritate *Eccli.* xxiii, et *Ierem.* i.

2. Advertendum pro notitia distinctionis illius cognitionis divinae in notitiam *simplicis intelligentiae* et *visionis,* quod non est ista distinctio accipienda ex parte divinae scientiae, quasi ipsa in se aliquam multiplicitatem habeat, cum dictum sit superius * Deum omnia una simplici et indivisibili notitia cognoscere: [* Cap. xlv, lv.] sed ex parte obiectorum quae per ipsam cognoscuntur. Quaedam enim sunt a Deo cognita quae pro nulla temporis differentia habent esse: et respectu horum illa notitia dicitur notitia *simplicis intelligentiae,* quia terminatur ad rem et naturam producibilem non coniunctam esse actualis existentiae extra ipsum Deum, sed simpliciter ut in Deo esse habet. Quaedam autem habent aliquando esse: et respectu horum eadem indivisibilis notitia dicitur notitia *visionis,* quia a nobis videntur res quando habent esse in seipsis. Ita quod una est solum divina notitia in se, qua omnia Deus cognoscit: multiplicatur autem secundum rationem, et diversa sortitur vocabula, secundum diversitatem obiectorum ad quae terminatur.

XVI. Quantum ad tertium *, excludit errorem dicentium Deum singularia tantum cognoscere quia cognoscit in causis universalibus tantum: [* Cf. init. Comment.] sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout est haec, sed ut provenit ex oppositione. Patet enim hoc falsum esse: cum dicamus quod singularia non tantum in suis causis cognoscit, sed etiam ut in seipsis sunt.

Sed occurrit circa hoc dubium: quia videtur Sanctus Thomas velle quod cognoscere singulare in sua causa sit cognoscere tantum universaliter. Hoc enim non videtur verum. Nam astrologus cognoscens eclipsim futuram, cognoscit ipsam tali determinato tempore et in tali situ. Hoc autem est cognoscere singulare in sua singularitate: quia singulare ideo est singulare quia est determinatum ad hic et nunc.

Respondetur quod cognoscere singulare in causa universali non est cognoscere ipsum ut determinatum ad hic et nunc: quia hoc per sensum dumtaxat cognosci potest. — Et cum dicitur quod astrologus cognoscit eclipsim determinatam ad hic et nunc, dicitur quod hoc non est verum:

sed bene cognoscit quod, quocumque tempore est talis oppositio in tali situ, tunc est eclipsis. Nunc etiam in tali situ esse talem oppositionem cognoscere potest arguitive: sed nunc et in tali situ esse hanc eclipsim non cognoscit in seipsa nisi sensu experiatur. Unde per illam cognitionem non cognoscitur res ut hic et nunc: sed universale quiddam secundum aliquam determinationem temporis et loci. Unde cognoscere rem ut hic et nunc est cognoscere ipsam ut actualiter sub hoc tempore existentem et in hoc situ. Quod rei non convenit quandiu est in causa. Et propterea non cognoscitur ut singulare quando cognoscitur ut virtualiter tantum existens in causis.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SEPTIMUM

A 19v a7 sine titulo.

QUOD DEUS COGNOSCIT SINGULARIA CONTINGENTIA FUTURA

Ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt *.

* Cf. cap. LXIV, *Tertio.*

Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra * ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

* Cap. praec.

Item. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis *. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

* Cap. praec.

Amplius. Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed, cum Deus cognoscat omnia, ut ex supra * dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

* Cap. L.

Adhuc. Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. Unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum *. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

* Cf. cap. LXV, *Amplius Divinus.*

Praeterea. Effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. Eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

Item. Scientia Dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

14 iam *hic* αPc; *post* pertinet Z, *om* DEGWY*b*, *lac.* N. 29 vero] autem αEYPc. non potest *hic* DGWZ; *post* causa. 30 nisi esse] non esse DEWZ*b*. id *post* vero GWY. 31 eorum] horum αEPc. 34 in] enim α.

1 certitudinaliter *post* effectus αEPc. 8 perfectionem non contingit] non pertingit αE. 9 deficit] *quid* Z *vide* pA. 10 ex rebus cognitio causetur GNWZ; *lac.* E, cognitio ex (in F, *om* B) rebus α, cognitio causetur ex rebus X, cognitio ex rebus causatur D, cognitio ex rebus causetur Y*b*, causetur cognitio ex rebus Pc. 11 non *om* αE, *ante* cognoscimus D. 15 Nihil DNWZPc; Non. 18 contingeret] contingit αEPc. 27 Eius igitur] eius. Igitur Pc. 28 repugnat] repugnant P*d*. 35 causas] proximas *addunt* *b*P*d*. 38 et contingenter evenire] et contingenter convenire α, contingenter Z.

* Cf. cap. LXIII, Tertia.

Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda *. Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. *Secundum consequens* igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

Rursus, cum dicitur, *Deus scit,* vel *scivit, hoc futurum,* medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum (quod designatur cum dicimus, *Deus scivit*): unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. Et ex hoc accidit *secundum accidens* falli.

Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Sortem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, *necessitate consequentis:* sed sub conditione, vel *necessitate consequentiae.* Haec enim conditionalis est necessaria: *Si videtur sedere, sedet.* Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, *Quod videtur sedere, necesse est sedere,* patet eam *de dicto* intellectam, et *compositam,* esse veram; *de re* vero intellectam, et *divisam,* esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, *secundum compositionem et divisionem* falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturae Sacrae ostenditur. Dicitur enim *Sap.* VIII[8], de divina Sapientia: *Signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum.* Et *Eccli.* XXXIX[24]: *Non est quicquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit.* Et *Isaiae* XLVIII[5]: *Praedixi tibi ex tunc: antequam venirent, indicavi tibi.*

---

1 obiectio] abiectio GY. cognitionem] cognitionum P*c*. 2 impugnans] repugnans N*b*Pc. 3 posteriorum DNZ*b*P*d*; posterior. 8 igitur] enim αP*c*. 11 decipiemur GNYZ*b*; decipimur αEP*c*, decipitur D, decipiuntur W. si α*b*; *om* N, scilicet sW, sed *ceteri.* 15 dicitur *legimus cum* NWZP*c*; dicit A *casu, et ceteri.* 16 accipitur] acturi α. 19 Non autem NZ*b*P*c*; Nec C, Non *ceteri.* est futurum (*supra marginem, e signo inserendum post* Non autem) A *solus*; *post* scientiae. 23 non] si BFHpD, sed C, sic *supra rasuram* G. 25 quaeritur] quaerit α. 26 dicetur] diceretur αEYP*c*. a Deo *post* ut iam GW, *om* pN. existentia A *solus* (pN?); essentia (*in* N *supra rasuram*). 28 iam est] iam non est αD*c*.

2 dicimus A *solus*; dicitur. 4 quae] quod αEP*c*. 8 sic] sicut αDE. 11 vel, ut] vel G, ut NZ, velud BDY. 16 ut] cum α. 17 intellectam] intellectiva α; *mox* compositiva *et* intellectiva C. 22 falluntur] fallimur αE. 26 et eventus] ut eventus αZ, eventus W. 28 a saeculo usque CGNW, et a saeculo usque Z, a saeculo et usque *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXIV.
* Cf. n. XVI.
* Cf. n. XXI, fin.

Tertia conclusio, tertiae respondens obiectioni, est: *Contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt* *. Circa quam conclusionem tria facit Sanctus Thomas: primo, ipsam rationibus confirmat; secundo, ad obiectionem inductam respondet *; tertio, propositum auctoritatibus corroborat *.

I. Quantum ad primum, advertenda sunt duo in conclusione. Primo, quod fit mentio de *singularibus contingentibus.* Quia quod Deus cognoscat contingentia quantum ad naturas universales, hoc difficultatem non habet: cum ipsa universalia necessitatem quandam habeant et immutabilitatem, et sic subdi possint certae cognitioni. Sed quod singularia cognoscat, non parvam habet dubitationem, propter eorum mutabilitatem, ex qua videtur quod certae et infallibili cognitioni, qualis est cognitio divina, subdi non possint. Propter hoc, ut ostendat Sanctus Thomas velle se omnem difficultatem tollere, in conclusione et quod ad divinam scientiam et quod ad contingentiam pertinet assumit, inquiens quod et de istis habet Deus cognitionem *infallibilem,* non fallibilem et incertam sicut nos, *ab aeterno.* In quo datur intelligi quod ea cognoscit antequam sint, et tamen *contingentia esse non desistunt:* idest, ex eo quod sic a Deo cognoscuntur, non tollitur ab ipsis contingentia et mutabilitas, ut aliqui volunt suadere; immo et certitudo divinae scientiae et rerum contingentia simul stant.

* Cf. n. VI.

II. *Probatur ergo conclusio primo sic* *. Divini intellectus intuitus ab aeterno fertur super unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout est praesens, ut supra est ostensum. Ergo nihil prohibet Deum de contingentibus ab aeterno infallibilem scientiam habere. – Probatur consequentia. Quia omnis cognitio quae supra contingens fertur ut est praesens, certa esse potest.

Ad huius assumpti declarationem notat Sanctus Thomas quod contingens non repugnat certitudini cognitionis nisi secundum quod futurum est: quia, cum possit non evenire, existimans ipsum futurum esse potest falli. Secundum autem quod praesens est, potest per certitudinem cognosci: quia pro tunc non potest non esse, licet in futurum possit non esse; quod iam pertinet ad contingens ut est futurum. Unde certus est sensus videns hominem currere, licet hoc quod dico *hominem currere* sit contingens.

Circa illud assumptum ad probationem consequentiae, nota quod Sanctus Thomas inquit cognitionem quae fertur supra contingens ut praesens est, *posse esse certam,* non autem absolute *esse certam.* Quia non est necessarium talem cognitionem esse certam: potest enim decipi sensus circa communia sensibilia praesentia, et etiam circa propria per accidens. Sed tamen, sibi, licet non sit necesse ut certa sit, non repugnat tamen sibi, ut est cognitio rei praesentis, quod sit certa: cum ipsum quod praesens est possit per certitudinem cognosci. Et ideo illa cognitio in qua error secundum se accidere non potest, ad contingens, ut est

praesens, cum certitudine potest ferri: quia videlicet, quantum est ex parte contingentis, non repugnat quin per certitudinem sciri possit prout est praesens.

2. Circa assignatam differentiam inter contingens ut est futurum et ut est praesens, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.,* q. II, a. 12, quod, si aliqua cognitio est certa omnino, ita quod in ea falsitas esse non possit, oportet ut cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur: nam, si deficeret, sequeretur ipsam cognitionem esse falsam; sicut, si iudicarem Sortem sedere et non sederet, falsum cognoscerem. Et ideo oportet ut tale quod cognoscitur, in se quandam necessitatem habeat. Contingens autem, quandiu est futurum, necessitatem non habet: cum impediri possit ne eveniat, et sic possit non esse. Sed cum iam est praesens, et non amplius futurum, necessitatem habet, et non potest impediri ne sit pro illo tempore pro quo est, et per consequens pro tunc non potest non esse – quia *omne quod est, quando est, necesse est esse,* ut dicitur I *Perihermenias* *. Ideo, ut futurum, certae cognitioni subdi non potest, sed bene ut praesens.

* Did. lib. unic., cap. IX, II.

Sed tamen advertendum quod cognosci contingens ut futurum, dupliciter intelligi potest: uno modo, ut modus futuri se teneat ex parte esse quod convenit rei in sua causa; alio modo, ut se teneat ex parte esse effectus in se. Ex parte causae, cognoscere contingens ut futurum est cognoscere causam esse dispositam ad eius productionem. Ex parte autem effectus, est cognoscere quod ipse effectus erit, et quod aliquando erit verum dicere, *hoc est,* ipso demonstrato. Multum autem differunt istae cognitiones: sicut et multum differunt causam esse dispositam ad aliquid producendum; et ipsum esse aliquando futurum. Potest enim aliquando causa esse disposita ad productionem alicuius effectus, et tamen ille effectus nunquam eveniet: unde et II *de Gen.* * inquit Aristoteles quod *futurus quis incedere non incedet.* Quod ergo dicitur, *contingens ut futurum certae cognitioni subdi non posse,* intelligendum est secundo modo, non autem primo. Non enim potest per certitudinem iudicari quod illud erit: sed bene quod causa sit ad eius productionem disposita, potest certe sciri, quia illud habet quandam necessitatem; pro tempore enim pro quo causa est ad productionem sui effectus disposita, non potest non esse disposita, sicut et de effectu praesente dictum est quod pro tunc non potest non esse.

* Cap. XI, I.

3. Circa illam propositionem, *Contingens ut praesens pro illo tempore non potest non esse,* advertendum quod ly *pro illo tempore* potest determinare ly *non potest,* et potest determinare ly *non esse.*

Si primo modo, sic esset falsum, nec est intentum a Sancto Thoma. Est enim sensus quod contingens, in tempore in quo est, non habet potentiam ad non esse. Quod est falsum: cum corruptibile sit, et possit non esse in alio tempore, et absolute etiam illo tempore non esse.

Secundo modo, sensus est quod contingens praesens existens non habet potentiam ut illo tempore non sit in quo est. Hoc autem dupliciter potest intelligi: uno modo, de possibilitate absoluta; alio modo de possibilitate mutabilitatis. Si de possibilitate absoluta, sic verum est in sensu composito: nam haec propositio, *Contingens ut praesens existens non est,* est impossibilis. In sensu autem diviso est falsum, et eius oppositum est verum: demonstrato enim Sorte existente, est verum dicere, *Hic potest isto tempore non esse,* cum non sit de ratione Sortis absolute considerati quod isto tempore sit, sed bene de ratione eius ut existentis pro isto tempore. – Si autem de possibilitate mutabilitatis, sic in utroque sensu est verum. Quod enim est praesens pro aliquo tempore, non potest in illo tempore mutari de praesente in non praesens.

Similiter etiam propositio Philosophi, *Omne quod est, quando est, necesse est esse* *, distinguenda est ut praecedens.

* Cf. n. 2 huius parag.

Intelligit ergo Sanctus Thomas in sensu secundo propositionem suam, et in sensu composito. Propter hoc subiunxit quod *potest in futurum non esse,* et quod *hoc iam pertinet ad futurum:* quia videlicet, licet praesens ut praesens non possit non esse in tempore in quo est praesens, habet tamen potentiam ut in tempore futuro non sit; quia respectu futuri temporis, puta diei crastinae, habet potentiam ad hoc ut sit vel non sit, et sic habet rationem futuri.

III. Sed duo sunt quae videntur difficultatem habere. Primum est quod *contingens futurum certae cognitioni subdi non potest.* Contra enim arguit Durandus *. Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter proprius eius effectus, ita ex causa impedibili non impedita. Sed, cognita causa necessaria, propter infallibilitatem productionis effectus per certitudinem cognoscitur eius effectus. Ergo et, cognita causa impedibili et omnibus quae impedire possunt et quod non impedietur, per certitudinem eius effectus cognosci potest. Sed aliquis, puta Deus, hoc potest cognoscere. Ergo contingens ut futurum per certitudinem potest cognosci.

* I *Sentent.*, d. XXXVIII, q. III, concl. I.

Arguitur etiam argumento Aureoli *. Deus per certitudinem cognoscit quod Antichristus erit. Sed hoc est cognoscere contingens ut est futurum. Ergo contingens ut futurum subditur certae cognitioni.

* Apud Capreolum, I *Sent.*, d. XXXVIII: ed. Turon. p. 454 *Septimo*, 465 *Ad Septimum*.

2. Secundum est quod *Deus cognoscit contingens ut est praesens* *. Contra arguit Aureolus **. Si sic est, sequitur quod contingens ab aeterno est praesentialiter in seipso: quod est falsum. Probatur consequentia. Sicut ex cognitione attingente rem ut praeteritam, infertur quod ipsa res fuit; et ex cognitione attingente rem ut futuram, infertur quod ipsa res erit; ita ex cognitione attingente rem ut praesentem in seipsa, infertur quod res est praesens in seipsa. Valet enim, *Vidi Sortem sedere, Ergo Sortes sedit; Videbo Sortem sedere, Ergo Sortes sedebit; Video Sortem sedere, Ergo Sortes sedet.* Si ergo Deus videt ab aeterno contingens ut praesens, sequitur quod ipsum ab aeterno sit in sua praesentialitate in seipso, non tantum in cognitione cognoscentis.

* Cf. n. V.
** Apud Capr., l. c., p. 454 *Octavo*.

IV. Ad primum contra primam propositionem dicitur quod duo tanguntur in propositione Sancti Thomae: scilicet quod cognitum sit contingens; et sit futurum. Quodcumque horum desit, potest effectus per certitudinem cognosci. Nam si effectus in causa necessitatem habet, quantumcumque sit futurus, potest per certitudinem cognosci: quia in sua causa determinationem et immutabilitatem habet, sicut eclipsis futura. Si etiam in causa necessitatem non habeat sed contingentiam, si consideretur ut praesens, quia iam est determinatus et extra suam causam, potest subdi certae cognitioni. Dicitur ergo quod effectus existens in causa absolute impedibili, ut consideratur nullo modo impedita; neque ante productionem neque in ipsa productione, non habet rationem contingentis ut sic, sed necessarii effectus: quia dicitur tunc tantum effectus contingentiam habere in causa quando impediri causa potest. Ideo, si consideretur ut in causa semotis omnibus quae impedire possunt, consideratur ut habens in causa necessitatem, non autem contingentiam, praesertim loquendo de causis naturaliter agentibus: nam causa est ad quam necessario sequitur effectus deductis impedimentis. Et cognoscere contingens isto modo non est cognoscere contingens ut contingens est, sed ut necessarium. Loquitur autem Sanctus Thomas de contingenti ut contingens est in sua causa, non autem ut necessitatem habet in ea: quia tunc etiam ut futurum per certitudinem cognosci potest. – Ista responsio haberi potest ex tertia ratione inferius * adducenda.

* Cf. num. VII.

Aliter etiam dici potest: scilicet quod tunc non cognoscitur contingens ut futurum, sed ut praesens. Quia non potest certitudinaliter cognosci causa nullo modo impediri a productione effectus, nisi quando cognoscitur usque ad ipsam productionem effectus inclusive quod non impeditur: in quolibet enim instanti praecedenti potest impediri. Et sic cognoscitur effectus ut praesens.

2. Ad secundum * dicitur quod ly *ut* positum in consequente dupliciter potest intelligi: primo, ut denotet conditionem cognitam de re; secundo, ut denotet rationem certitudinis ex parte rei cognitae. Primo modo, sensus est quod Deus, cognoscendo quod Antichristus erit, cognoscit futuritionem Antichristi, et non solum Antichristum. –

* Num. III, *Arguitur.*

Secundo modo, sensus est quod ratio quare futurum ipsum per certitudinem cognoscitur, est ipsa futuritio, sive quia cognoscitur in causa.

Si primo modo accipiatur, sic etiam dupliciter illud consequens potest intelligi. Uno modo, conditionem accipiendo in ordine ad Deum cognoscentem. Et sic negatur minor. Ad hoc enim ut cognoscatur aliquid ut futurum cognoscenti, non sufficit ut cognoscatur propositio de futuro, sed requiritur, iuxta doctrinam Sancti Thomae *Verit.*, q. II, a. 12, ut inter cognitionem cognoscentis et rei eventum sit ordo praesentis ad futurum. Ordo autem cognitionis divinae ad rem contingentem non est huiusmodi, sed est ordo praesentis ad praesens, ut patuit superius *. – Alio modo, accipiendo conditionem illam in ordine ad nos. Et sic conceditur minor et totum argumentum: sed non arguitur contra intentum. Non enim intendimus quod res non possit cognosci per certitudinem habere hanc conditionem quod sit futura: sed quod ex eo quod cognoscitur ut futura, non habet ut per certitudinem cognoscatur.

* Cap. LXVI.

Si autem secundo modo accipiatur, sic est quidem contra intentum, sed negatur minor. Quamvis enim Deus cognoscat quod Antichristus erit per certitudinem, ratio tamen certitudinis ex parte rei cognitae est quia videt ipsum in sua praesentialitate: non autem quia cognoscit ipsum in sua causa, secundum quod dicitur cognosci ut futurus nobis. Si enim cognosceret ipsum tantum ut est in suis causis, et non cognosceret ipsum ut praesentem in seipso, non cognosceret per certitudinem istam propositionem, *Antichristus erit.*

V. Ad rationem contra secundam propositionem * respondetur, conformiter ad ea quae dicta sunt in praecedenti capitulo, quod dupliciter potest cognosci res ut praesens. Uno modo, quia attingitur ut praesens secundum tempus quo ipsa cognitio mensuratur. Et tunc verum est quod ex tali cognitione potest absolute inferri quod res est in seipsa: sicut et ex cognitione qua attingitur aliquid ut praeteritum, infertur quod fuit. – Alio modo, quia attingitur ut praesens secundum aliquam mensuram praesentem superiorem tempore, in qua et ipsa existentia rei, et tempus nondum existens in quo aliquando verum erit dicere *hoc est,* continentur. Et tunc negatur quod ex tali cognitione possit inferri quod res sit absolute: quia talis cognitio terminatur ad rem ut praesentem, non secundum tempus nobis praesens, sed secundum aeternitatem et secundum tempus nobis futurum ut et ipsum est in aeternitate. Cum autem dicitur absolute *hoc est,* significatur quod habeat esse in tempore praesenti nobis, ut superius patuit *. Modo, diximus quod Deus cognoscit futura ut praesentia in sua actualitate, non quidem in tempore nobis praesenti, sed in aeternitate, et in tempore nobis futuro secundum quod et ipsum in aeternitate continetur. Ideo non sequitur quod ex eius cognitione inferatur futura iam esse.

* Num. III, 2.

* Cap. LXVI, n. XI.

VI. *Secundo* *. Res cognoscuntur a Deo secundum esse quod habent in seipsis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia contingens secundum quod est in seipso, non differt a necessario quantum ad esse, supra quod fundatur verum: licet differat ab ipso secundum quod unumquodque consideratur in sua causa. Sed necessarium potest infallibiliter cognosci. Ergo et contingens isto modo.

* Cf. n. II, init.

Pro declaratione eorum quae inducuntur hoc loco, considerandum quod effectus necessarius, et etiam contingens, habet et quod sit res et natura quaedam in se, et quod sit effectus. Primo modo, absolute dicitur: secundo modo, dicit ordinem ad causam. Sic ergo necessitatem et contingentiam possumus in istis dupliciter considerare: scilicet absolute, secundum quod sunt naturae quaedam; et inquantum effectus sunt, secundum ordinem scilicet ad causam.

Si absolute et secundum se considerentur, sic dicitur res necessaria illa quae, quantum est ex natura sua, deficere non potest nec potest non esse: sicut dicimus corpora caelestia esse entia necessaria. Contingens autem dicitur illa quae, quantum est ex conditione propriae naturae, potest deficere et non esse, quae etiam dicitur res *possibilis* et *corruptibilis:* sicut Sortes et sessio eius. Et ista necessitas et contingentia est intrinseca et essentialis rei, et nunquam removetur a re: in quocumque enim statu ponatur res contingens, semper est contingens et nunquam intrinsece necessaria; et res necessaria semper est necessaria et nunquam contingens.

Si autem consideretur in ratione effectus, sive in ordine ad causam, dicitur effectus necessarius ille qui procedit a causa necessario agente et quae impediri non potest. Dicitur autem effectus contingens ille qui a causa quae impediri potest natus est procedere; et per consequens, licet quandoque causa sit inclinata ad eius productionem, potest tamen non evenire. Sed dupliciter potest iste effectus, in ratione effectus et ut ordinem ad causam dicit, considerari: scilicet quantum ad naturam effectus ut effectus est; et quantum ad modum essendi quem habet. Si quantum ad effectus naturam consideretur, sic contingentia semper ei convenit: quomodocumque enim effectus contingens esse habeat, semper est contingens effectus, idest, semper est effectus causae impedibilis. Si autem quantum ad modum essendi, sic quandoque est contingens, quandoque est necessarius. Inquantum enim virtualiter est in causa et nondum est productus, sic est contingens: quia, ut sic, potest esse et non esse. Inquantum autem habet esse in actu in seipso tanquam iam productus extra suam causam, sic est necessarius: quia iam determinatus est ad esse, et non potest amplius pro illo tempore non esse quo est.

2. Hoc est ergo quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *contingens differt a necessario secundum quod unumquodque est in sua causa, non autem secundum id quod utrumque horum in se est:* non quia natura contingentis mutetur in necessarium, aut ut res est aut ut est effectus; sed quia modus essendi mutatur, et secundum unum sibi convenit contingentia, secundum alium vero necessitas. Nam secundum quod est in causa, convenit sibi contingentia: et in hoc differt a necessario, quia necessarium, secundum etiam quod est in causa, modum habet necessitatis, eo quod non potest non produci; contingens autem, secundum quod est in causa, habet modum contingentiae, quia potest impediri ne producatur. Secundum vero quod est in seipso, sibi convenit necessitas: et in hoc non differt a necessario, quia, sicut necessarius effectus, ut in seipso existens, est determinatus ad esse et non potest non esse, ita et effectus contingens secundum illum modum est ad esse determinatus et pro tunc non potest non esse, licet possit in futurum non esse. Et quia veritas cognitionis et enuntiationis super esse rei fundatur, sive ipsum esse rei concomitatur, ideo ex illo consurgit quod ita de effectu contingente potest determinate et vere dici, quando est in seipso, quod est, sicut de necessario: Sorte enim currente, ita vere dici potest quod Sortes currit, sicut de eclipsi existente quod eclipsis est. Secundum autem quod uterque consideratur ut futurus, scilicet secundum quod virtualiter est in causa, non similiter potest determinate affirmative dici de utroque quod erit: de eclipsi enim determinate dici potest quod erit, non autem de Sorte quod curret. Et hoc significavit Sanctus Thomas cum dixit quod *contingens, secundum quod in seipso est, non differt a necessario quantum ad esse, supra quod fundatur verum:* quia scilicet ita est determinatum pro tunc quantum ad esse sicut necessarium; et per consequens ita potest certitudinaliter et determinate cognosci ac enuntiari vere sicut necessarium.

3. Advertendum postremo quod ista ratio differt a prima: quia illa procedit ex praesentialitate rei, ista autem ex necessitate sive differentia a necessario; quamvis ex uno alterum sequatur. Unde ista ratio est confirmatio praecedentis.

VII. *Tertio.* Deus scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri: cognoscendo scilicet quod impedient aut quod non impedient. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa si non impediatur.

Adverte, ut dictum est in prima ratione ad obiectionem Durandi *, quod ista cognitio qua cognoscuntur causae

* Num. IV.

contingentis et quod non impedientur vel quod impedientur, non est cognitio contingentis ut contingens est, sed ut habet necessitatem. Et intelligitur de effectu causarum naturalium. Quia fortassis de effectibus voluntatis cognitio causarum et impedimentorum non sufficit ad certitudinem cognitionis nisi cognoscatur ipsa causa ut actu ultimate operans non impedita, quod est cognoscere effectum ut iam est in suo esse, non autem solum ut est in causis.

Quarto. Sicut res apud nos sunt causa cognitionis, ita e contrario scientia Dei est causa rerum. Sed necessaria interdum non modo necessario, sed probabili cognoscimus. Ergo et contingentia possunt esse cognita a Deo et tamen scientia de ipsis necessaria haberi. – Minor probatur. Quia, licet effectum non contingat perfectionem suae causae attingere, interdum tamen ab ea deficit.

* Cf. n. xv.

VIII. *Quinto* *. Si negaretur talium cognitio a Deo, hoc maxime esset quia scientia Dei est causa rerum scitarum et est necessaria, a causa autem necessaria non provenit effectus contingens. Sed hoc non obstat. Quia scientia Dei est causa remota, non autem proxima. Licet autem causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima fuerit contingens, effectus contingens erit: alioquin contingeret effectum esse remota causa. Videmus enim quod plantae non necessario fructificant, licet motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes.

2. Circa hanc rationem duo sunt quae difficultatem faciunt. Primum est quod *scientia Dei de rebus contingentibus est causa necessaria.*

Secundum est quod *cum eius necessitate stat effectus contingentia, eo quod sit causa remota, non autem proxima.*

* Cf. n. ix.

Contra primum dubitatur *: quia aut accipitur scientia in ratione scientiae; aut in ratione causae. Si in ratione scientiae, videtur quod non sit necessaria, sic. Actus divinae voluntatis circa contingentia non est necessarius. Ergo nec actus divinae cognitionis. – Antecedens patet. Quia alioquin Deus vellet existentias creaturarum de necessitate naturae et non libere. – Consequentia etiam patet. Quia res contingens non est prius scibilis fore quam sit volita fore.

Si in ratione causae, arguitur etiam quod non sit causa necessaria. Scientia Dei est necessaria. Ergo non potest esse quin eius effectus eveniat: hoc enim est de ratione causae necessariae. Ergo eius effectus non est contingens. Et sic non stat contingentia effectus cum necessitate scientiae divinae. Cuius oppositum hic dicitur.

3. Contra secundum arguitur rationibus Scoti, I *Sent.*, d. xxxix *. Primo, quia omnia erunt necessaria. – Probatur consequentia. *Causa movens inquantum mota, si necessario movetur, necessario movet. Sed omnis causa secunda movet inquantum movetur a prima. Ergo, si a prima necessario movetur, et ipsa necessario movebit.* Et sic omnis effectus erit necessarius.

* Pag. 114 r., col. 1: Ven. 1497. – Cf. n. xiii.

Secundo. *Causa prior prius naturaliter respicit effectum quam causa posterior. Ergo in illo priori, si habet necessariam habitudinem ad ipsum, dabit sibi esse necessarium. Ergo secunda non poterit illi dare esse contingens.*

Tertio. *Quicquid producitur a causis posterioribus, potest immediate produci a causa prima. Et tunc eandem entitatem haberet quam prius, et esset contingens sicut modo. Ergo contingentiam suam modo habet a causa prima, et non tantum a causa proxima.*

Quarto. *Deus multa produxit immediate et producit. Et tamen omnia contingenter.* Ergo etc.

IX. Ad primae difficultatis evidentiam, considerandum primo, quod hic non loquimur de scientia quantum ad entitatem eius, certum est enim, cum sit idem quod divina essentia, quod est entitas necessaria: sed loquimur de ipsa secundum quod dicit ordinem ad scitum contingens; sive sit ordo scientiae inquantum scientia est, ad ipsum scitum ut est scitum: sive sit ordo scientiae ut est causa, ad scitum inquantum est effectus eius. Et loquimur de scientia visionis: non autem de scientia simplicis intelligentiae, quam constat secundum rationem praecedere actum voluntatis, et necessariam omnino esse, ut dicitur Prima, q. xix, a. 3, ad 6.

Considerandum secundo *, quod *scientiam divinam, inquantum scientiam, esse necessariam,* dupliciter intelligi potest: scilicet aut *absoluta necessitate,* aut *necessitate immutabilitatis.* Si loquamur de absoluta necessitate, sic non est necessaria: quia illud dicitur absolute necessarium cui repugnat, absolute loquendo, aliter esse; sicut dicimus hominem necessario esse animal rationale, quia homini repugnat non esse animal rationale. Quicquid autem Deus scit scientia visionis, non repugnat absolute Deum nescire: quia, sicut ab aeterno determinavit illud fore, puta Antichristum, ita ab aeterno potuit determinare Antichristum non fore; cum ad esse creaturae volendum non necessitetur, et ideo, sicut ab aeterno cognovit ipsum fore, ita potuit ab aeterno cognovisse ipsum non fore; scientia enim visionis sequitur determinationem divinae voluntatis. – Si autem loquamur de necessitate immutabilitatis, sic est necessaria: quia quod ab aeterno scivit fore, semper scit; et non potest mutari, ut prius sciat et postmodum nesciat, sicut accidit scientiae nostrae.

* Cf. n. xi.

X. Sed tamen advertendum, quia Sanctus Thomas quandoque dicit hoc antecedens, *Deus scivit hoc esse futurum,* esse necessarium absolute *, quod *necessarium absolute* potest accipi dupliciter. Uno modo, pro eo quod ex terminorum rationibus est necessarium, ita quod eius oppositum est impossibile, tanquam ex terminis contradictionem implicans: sicut hominem esse animal rationale. – Alio modo, pro eo quod in se est necessarium, non autem solum quantum ad dependentiam ad aliam propositionem: et sic dicitur necessaria propositio absolute cuius proprium significatum est necessarium. Necessarium vero secundum dependentiam ad aliam propositionem tantum, est cuius significatum non est necessarium, sed tantum ordo ipsius ad aliud est necessarius: sicut istius conditionalis, *Si Sortes currit, Sortes movetur,* consequens est necessarium *necessitate consequentiae* tantum, scilicet quantum ad ordinem dependentiae ad antecedens, non autem quantum ad suum significatum. Necessarium absolute hoc modo sumptum communius est quam necessarium absolute primo modo sumptum: continet enim sub se et illud necessarium *absolute,* et necessarium *necessitate immutabilitatis.*

* Cf. 1 P., xiv, 13, ad 2; I *Sent.*, d. xxxviii, 5, ad 4; *de Ver.*, q. ii, 12, ad 7.

Cum ergo in illo antecedente duplex possit esse necessitas, scilicet consequentiae, sive ordinis ad aliquod antecedens, et necessitas significati in se, determinavit Sanctus Thomas modum necessitatis, dicens ipsum esse necessarium absolute, quasi diceret: In ista conditionali, *Si Deus scivit aliquid futurum esse, illud erit,* antecedens non solum est necessarium necessitate illationis ex aliquo antecedente, quasi scilicet necessario ad aliquod antecedens consequatur, sed etiam est necessarium in se, idest, secundum suum proprium significatum. Est enim necessarium *necessitate immutabilitatis,* quia de vero in falsum mutari non potest. Unde et in fine huius capituli idem vocat *necessarium absolute* et *necessarium necessitate consequentis.* Et sic patet non esse contradictionem dicti Sancti Thomae ad id quod diximus.

2. Ex his ostenditur error illorum qui dicunt Sanctum Thomam intelligere in illo antecedente de necessitate absoluta primo modo. Dicunt enim quod ipse accipit necessarium absolute pro eo cuius oppositum est simpliciter impossibile; et quod loquitur de scientia Dei non in se, sed ut significatur per verbum praeteriti temporis, ut cum dicimus, *Deus scivit hoc.* Licet enim scientia Dei de contingentibus non sit necessaria absolute, ista tamen est necessaria absolute, *Deus scivit hoc:* quia est de praeterito; propositio vero de praeterito est absolute necessaria, et eius contradictorium est simpliciter impossibile, etiam per divinam potentiam.

Ista enim opinio, quantum ad tres sui partes, assumit falsum. Falsum est enim quod Sanctus Thomas non loquatur de scientia Dei in se, sed tantum ut significatur per verbum praeteriti temporis: immo non facit differentiam inter scientiam Dei in se, et ipsam ut significatur in praeterito. – Falsum est etiam quod loquatur de necessario absolute primo modo. – Et falsum est quod propositio omnis de praeterito sit absolute necessaria, ita quod eius contradictorium sit simpliciter impossibile.

Primum horum patet ex I *Sent.*, d. XXXVIII, a. ult., ad 4. Ibi enim ait Sanctus Thomas quod *illud antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate divini actus, tum ex ordine ad scitum,* quia terminatur scientia Dei ad rem ut est in seipsa. Ubi constat quod loquitur de scientia Dei in se, non autem secundum quod significatur per verbum praeteriti temporis: quia illae conditiones conveniunt scientiae Dei in se, non autem ut significatur.

Secundum quoque esse falsum, patet ex dictis. Quia Sanctus Thomas in Prima Parte et Qu. *Verit.* *, ponit hoc consequens, *hoc erit,* esse similiter absolute necessarium *sicut et antecedens.* Nullus autem diceret illud consequens esse illo primo modo necessarium absolute: immo Sanctus Thomas, in Prima Parte *, declarat eius necessitatis rationem, *quia omne quod est, quando est, necesse est esse;* quod constat necessarium esse non absolute, sed immutabiliter pro eodem nunc.

* Locis cit. init. huius parag.

* Loc. cit.

Tertium quoque falsum esse convincitur et in se, et apud Sanctum Thomam. In se quidem, quia accipio hanc propositionem veram de praeterito, *Adam fuit,* et arguo sic. Deus, absolute loquendo, potuit non producere Adam: quia libere produxit. Ergo potuit nunquam vera esse haec propositio, *Adam est.* Ergo et ista de praeterito, quae illam de praesenti praesupponit, potuit non esse vera. Ergo sua opposita potuit esse vera, scilicet, *Adam non fuit.* Ergo ista, *Adam fuit,* non est necessaria absolute, tanquam videlicet sua opposita implicet contradictionem. Ergo non omnis propositio de praeterito est illo modo necessaria absolute. – Apud Sanctum Thomam quoque illud esse falsum constat ex iis quae dicit *Verit.*, q. XXIII, a. 4. Ibi enim, ad 4, inquit quod *Deum voluisse aliquid, postquam voluit, est necessarium ex suppositione, sicut et Sortem cucurrisse postquam cucurrit.* Manifestum est autem quod illae sunt propositiones de praeterito. Ergo etc. – Sed verum est quod, implicando in re praeterita praeteritionem, propositio est absolute necessaria: sicut si dicam, *Adam praeteritus fuit,* in sensu composito.

XI. Considerandum tertio *, quod etiam *scientiam, inquantum causam, necessariam esse,* dupliciter potest intelligi: uno modo, ex parte causae in se; alio modo, ex parte productionis effectus. Primo modo dicitur causa necessaria quando dispositio secundum quam est productiva effectus, et quae est fundamentum habitudinis ad effectum tanquam ad producibile, est in se necessaria et non potest aliter se habere: eo modo quo dicimus motum solis esse causam necessariam, quia non potest non esse (secundum scilicet opinionem philosophorum). Secundo modo dicitur causa necessaria quando non potest non producere effectum: sicut motum orbium dicimus esse causam necessariam defectionis solis aut lunae. Utroque modo scientia divina est causa necessaria rerum scitarum: et quia scilicet non potest non esse; et quia non potest impediri quin effectus divinae scientiae eveniat, secundum modum quo statutum est per illam ut eveniat.

* Cf. n. IX; et n. VIII, 2.

Attendendum tamen quod, cum sit duplex necessarium, scilicet absolute necessarium, et ex suppositione ac etiam immutabilitatis necessitate, non sic intelligitur divinam scientiam esse in se necessariam ex parte causae et ex parte dependentiae effectus, quasi in illis sit necessitas absoluta. Hoc enim non est verum, ad mentem Sancti Thomae: cum apud ipsum scientia visionis potuerit non esse ab aeterno, sicut et Deus potuit ab aeterno non determinasse creaturarum productionem; similiter et effectus libere ab ipsa proveniant, cum potuerit Deus ab aeterno determinare ut non evenirent. Sed intelligitur de necessitate suppositionis et immutabilitatis. Supposito enim quod in scientia Dei sit ut ille effectus eveniat, non poterit impediri quin eveniat. Quod in causis secundis contingentibus non invenitur: potest enim aliqua talis causa esse disposita ad productionem effectus, et tamen impediri ab eius actuali productione. Et similiter, supposito quod Deus habeat scientiam de aliquibus rebus ut producendis, non potest mutari ut illam non habeat.

XII. Istis suppositis, ad dubium contra primam propositionem * respondetur quod hic quidem sermo est de scientia Dei ut habet habitudinem causae ad causatum. Veruntamen utroque modo est necessaria aliquo modo, ut ostendimus.

* Num. VIII, 2.

Cum primo improbatur quod necessitatem non habeat in ratione scientiae: respondetur quod actus divinae voluntatis circa contingentia, licet non sit necessarius absolute, est tamen necessarius necessitate immutabilitatis, quo modo diximus scientiam visionis esse necessariam.

Cum autem improbatur quod nec in ratione causae sit necessaria: dicitur primo, quod eo modo quo causa est necessaria, non potest esse quin eius effectus eveniat. Si enim est necessaria absolute, non potest esse absolute quin effectus eveniat: si autem sit necessaria ex suppositione, non potest esse ex suppositione quin eveniat effectus. Modo, dictum est scientiam Dei esse necessariam non absolute, sed ex suppositione. Ideo non sequitur quod eius effectus non possit non esse, nisi ex suppositione. Cum autem infertur, *Ergo non est contingens,* negatur consequentia: quia necessitas ex suppositione non tollit contingentiam; Sortem enim sedere absolute est contingens, et tamen est necessarium supposito quod sedeat.

Dicitur secundo quod, causa existente necessaria, non potest esse quin eius effectus eveniat *eo modo quo est eius effectus.* Si enim sit eius effectus quantum ad esse rei absolute, non potest esse quin effectus eius eveniat quantum ad esse absolute consideratum: si autem sit eius effectus quantum ad esse simul et modum contingentiae et necessitatis, non potest esse quin eveniat secundum illum modum. Scientia autem Dei est causa rerum quantum ad esse et modum. Ideo non potest esse quin effectus ille eveniat necessario qui est in scientia Dei ut eveniat necessario: et non potest esse quin contingenter eveniat effectus qui in scientia Dei est ut contingenter eveniat. Constat autem ex hoc non tolli contingentiam effectus: immo potius poni.

XIII. Ad evidentiam secundi dubii *, considerandum primo, ex doctrina Sancti Thomae ubi supra *, et *Verit.*, q. II, a. 14, quod, cum ad esse effectus dependentis a pluribus causis ordinatis utraque causa requiratur, utriusque defectus inducit defectum in effectu. Et ideo, sive causa prima sit contingens sive secunda, effectus contingens erit: non autem, si una sit necessaria, effectus erit necessarius. Defectus enim alicuius quod ad esse requiritur, defectum inducit in effectu; ad integritatem autem rei requiritur integritas cuiuscumque facientis ad esse rei; nam *malum,* ut inquit Dionysius *, *ex singulis defectibus accidit, bonum vero ex integra causa.* Unde et videmus in syllogismis quod, minori existente contingenti, sequitur conclusio contingens, quamvis maior sit necessaria.

* Num. VIII, 2, 3.

* 1 P., XIV, 13, ad 1; I *Sent.*, d. XXXVIII, a. ult.

* *De Div. Nom.*, c. IV, vers. fin.; s. Th. l. 22.

Considerandum secundo quod, cum dupliciter causa possit dici necessaria, scilicet aut quia sua dispositio semper eodem modo se habet et mutari non potest, aut quia suum effectum necessario producit ita quod non potest illum non producere; cum inquit Sanctus Thomas quod, licet prima causa sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter contingentiam secundae causae, non intelligitur primam causam esse necessariam secundo modo, sed tantum primo modo. Nam, secundo modo accipiendo, implicat contradictionem aliquam causam esse necessariam et tamen eius effectum posse non produci: nam, si potest effectus non produci, potest causa non producere. Propter hoc bene inquit Scotus, II *Sent.*, d. I, q. III *, quod philosophi latenter concesserunt duo contradictoria, dicendo aliquid contingenter fieri, et primam causam necessario causare. Patet etiam ex hoc exemplo Sancti Thomae. Dat enim exemplum de motu caeli, quem dicit necessarium esse: constat autem quod est in se quidem necessarius, non autem necessario causat haec inferiora, ut dicitur inferius in libro III, c. LXXXVI, et Prima, q. CXV, a. 6.

* Pag. 5 v., col. 2; Ven. 1497.

Sensus ergo est quod stant simul primam causam alicuius effectus esse in se necessariam, et immutabilem secundum dispositionem qua est activa, et semper eodem modo se habentem, et tamen eius effectum contingenter evenire, propter contingentiam et mutabilitatem secundae causae: non autem quod prima causa sit necessario sui effectus productiva, et tamen ille effectus contingenter eveniat.

* Num. viii, 3.

XIV. Ad primum igitur Scoti * dicitur primo, quod non procedit contra sensum Sancti Thomae. Procedit enim ac si diceret Sanctus Thomas posse simul stare ut prima causa necessario absolute producat effectum, et tamen effectus contingenter eveniat, admisso etiam causam primam necessario agere, non quidem respectu ultimi effectus mediante causa secunda producti, sed respectu ipsius causae secundae, ita videlicet quod in causam secundam necessario agat.

Dicitur secundo, ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. xxxviii, a. 5, et *Verit.*, q. v, a. 9, ad 10, quod, cum *virtus causae primae recipiatur in causa secunda secundum modum causae secundae,* agente prima causa in secundam, si causa secunda contingens sit et defectibilis, etiam effectus contingenter eveniet et defectibiliter. Unde assumptum ad probationem consequentiae falsum est: stant enim simul causam moventem, inquantum mota est, necessario moveri a causa prima; et tamen non necessario movere, eo quod actio primae causae modificetur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae.

2. Ad secundum dicitur quod causa prima, producens effectum mediante causa secunda, non in aliqua priori duratione attingit effectum in qua non attingatur a causa secunda: licet dicatur prius agere, inquantum secunda non agit nisi virtute primae. Unde non oportet ut effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatem a prima causa: sed, simul productus a causa necessaria et contingente, propter causae secundae contingentiam et ipse contingentiam habet.

3. Ad tertium dicitur primo, quod habere contingentiam a causa prima dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod prima causa sit causa contingentiae rerum. Et sic verum est contingentia habere a causa prima contingentiam: causat enim Deus et res, et necessitatem et contingentiam rerum. – Alio modo, quod res sint contingentes propter contingentiam et inefficaciam causae primae, cuius effectus impediri possit. Et hoc modo res non habent contingentiam a causa prima.

Dicitur secundo quod, si aliquid eorum quae nata sunt produci a causa prima mediante causa secunda contingenti, a sola causa prima produceretur, illud esset contingens secundum quod est res: quia posset, quantum est ex se, deficere et non esse. Esset etiam contingens absolute in ratione effectus: quia esset effectus natus produci a causa propria impedibili. Non esset tamen contingens in ordine ad causam tunc producentem, sed esset effectus *libere productus.*

4. Ad quartum dicitur quod eorum quae immediate a Deo producuntur, tanquam scilicet a solo Deo producibilia, aliqua sunt res in se necessariae, sicut corpora caelestia et animae rationales; aliqua vero sunt res secundum se contingentes, ut gratia, iuxta ea quae superius * in secunda ratione sunt dicta, quia scilicet sunt tales naturae quibus convenit secundum se ut possint non esse; nihil tamen est contingens contingentia conveniente rei in ordine ad causam, tanquam scilicet causam contingentem et impedibilem habens, sed sunt effectus libere producti.

* Num. vi.

XV. *Sexto* *. Deus cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ergo cognoscit aliqua et evenire, et contingenter evenire. Ergo cum certitudine divinae scientiae stat rerum contingentia. – Probatur antecedens. Quia Deus est cognitor totius esse, cuius est principium. – Prima quoque consequentia patet. Quia ordo contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. – Secunda vero probatur. Quia scientia Dei non esset vera et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Si ergo cognoscit et ipsas habere esse aliquando, sive aliquando evenire, et contingenter, cum veritate suae cognitionis et certitudine stat quod effectus contingenter eveniat.

* Cf. n. viii, init.

XVI. Quantum ad secundum *, respondet ad obiectionem factam *. Et dicit ipsam tripliciter deficere **. Obiectio autem erat. Cognitio omnis quae est de contingenti, cum est futurum, falli potest: cum possit evenire oppositum eius quod existimatur; alioquin necessarium esset. Quod etiam patet ex nostra cognitione, quae est de ipsis tantum coniecturalis. Dei autem cognitio falli non potest. Ergo non potest esse de futuris contingentibus.

* Cf. init. Comment.
* Cap. lxiii, *Tertia.*
** Cf. n. xvii, xx, xxi.

Si autem diceretur quod, licet divina scientia falli non possit, potest tamen mutari secundum rerum mutationem per novam rei cognitionem, hoc non obstat rationi: quia impossibile est quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, eo quod immutabilis sit.

XVII. Respondet ergo primo *, et quod falsum assumitur, et quod in illius assumptione committitur fallacia *consequentis.* Falsum quidem assumitur, quia non est verum quod omnis cognitio de futuro contingenti falli possit, aut quomodocumque variari. Nam posteriorum variatio prioribus variabilitatem non inducit: cum contingat effectus ultimos contingentes esse, primis causis necessariis existentibus. Et ideo, cum res scitae a Deo posteriores sint eius scientia, non autem priores sicut apud nos, ipsarum variatio non inducit variationem in scientia divina: neque scilicet de veritate in falsitatem, neque de ignorantia ad cognitionem. – Committitur quoque fallacia *consequentis* si ex hoc quod nostra cognitio de rebus variabilibus est variabilis, arguatur id in omni cognitione accidere.

* Cf. n. xx.

Adverte quod, cum arguitur sic, *Scientia nostra de rebus variabilibus est variabilis, Ergo omnis cognitio talium est variabilis,* non committitur formaliter fallacia *consequentis:* cum, ut dicitur in tractatu *Fallaciarum* Sancti Thomae *, illa fallacia accidat tantum in conditionalibus argumentationibus. Sed tamen virtualiter et fundamentaliter talis fallacia committitur, sicut in ista, *Homo currit, Ergo omne animal currit:* quia virtualiter continetur argumentatio a positione consequentis ad positionem antecedentis, sic arguendo, *Si homo currit, animal currit: Ergo, si animal currit, homo currit:* tanquam videlicet consequens sit omnino idem cum antecedente. Similiter in proposito virtualiter continetur similis argumentatio: ac si omnino sit idem cognitionem nostram rerum variabilium variabilem esse, et absolute cognitionem talium esse variabilem.

* Cap. xiii (Opusc. XXXIX).

XVIII. Sed occurrit dubium circa primam partem responsionis. Licet enim variatio posterioris non inducat necessario variationem prioris in omnibus, ubi tamen oportet prius et posterius esse adaequata, ibi necessario, variato uno, necesse est alterum variari, si debeat aequalitas remanere: nam, si ab uno aequalium removeatur aliquid quantitatis, non remanent amplius aequalia nisi tantundem ab alio removeatur. Modo, inter scientiam divinam et rem scitam oportet esse adaequationem: cum de ratione verae cognitionis sit adaequatio. Ergo, facta variatione in re, necesse est aut mutari cognitionem per novam existimationem; aut ipsam, eandem manentem, falsam esse et inadaequatam.

2. Ad huius evidentiam considerandum quod aliter tempus in quo res est sub aliqua dispositione, se habet ad cognitionem nostram: et aliter ad cognitionem divinam. Ad nostram enim cognitionem comparatur sicut ad rem existentem sub tempore. Unde fit ut, cum cognoscitur aliqua rei dispositio ut praesens, et ipsa res cognita et cognitio intelligatur praesenti tempore mensurari; cum autem cognitio fertur in aliquid sicut futurum aut sicut praeteritum, intelligatur illud esse futurum aut praeteritum in comparatione ad ipsam etiam cognitionem. Cum enim iudico *Sortem sedere,* intelligitur sessionem Sortis esse in praesenti tempore, in quo est mea cognitio; et cum iudico *Sortem sedisse,* intelligitur sessionem Sortis esse praeteritam respectu temporis in quo mea cognitio est; et similiter, cum iudico *Sortem esse sessurum,* intelligitur Sortis sessionem respectu cognitionis meae futuram esse. Ex quibus sequitur, cum in diversis partibus temporis res diversimode se habeat, quod etiam secundum quod ad cognitionem nostram comparatur, variationem habet. Si enim Sortes hodie sedeat, et iudicem ipsum sedere, sessio ipsius est praesens cognitioni meae; si autem cras non sedeat, et iudicem etiam ipsum sedere, erit sessio non amplius praesens cognitioni meae, sed praeterita; et per consequens

remanet inaequalitas inter cognitionem meam et rem, cum iudicem ipsam esse in tempore in quo est mea cognitio, et tamen in illo non sit. Si autem debet esse aequalitas, oportet ut et iudicium mutetur: ut scilicet die crastina ipsum Sortem iudicem non *sedere,* sed *sedisse,* sicut ipse mutatus est de sedente in non sedentem.

Ad cognitionem autem divinam comparatur tempus non sicut ad rem sub tempore contentam, sed sicut ad id quod est supra omne tempus, utpote aeternitate mensuratum, quae omni differentiae temporis adest. Ideo, quantumcumque res in seipsa varietur, non variatur tamen secundum quod ad divinam cognitionem refertur: cum semper quantum ad omnem sui dispositionem sit divino conspectui praesens pro omnibus temporis partibus quibus diversimode disponitur. Si enim Sortes hodie sedeat, semper Deus videt Sortem hodie sedere; et si cras non sedeat, semper videt ipsum cras non sedere. Et sic res nunquam variatur in comparatione ad divinam cognitionem, ut sit sibi aliquando praesens, aliquando praeterita, aliquando futura, sed semper est sibi praesens: licet cognoscat Deus esse nobis eam aliquando praeteritam, aliquando futuram. Et sic ex rei variatione in se neque tollitur adaequatio scientiae divinae et rei scitae, manente eadem cognitione; neque oportet Deum novam formare cognitionem: quia non variatur res in ordine ad divinam cognitionem, ut nunc uno modo se habeat ad eam, nunc alio modo; sicut evenit cognitioni nostrae, cui aliquando sessio Sortis est praesens, aliquando praeterita, aliquando futura.

Quod autem adducitur de aequalibus quantitatibus, non cogit. Quia quando unum quantum aequale alteri quanto variatur secundum quantitatem, sicut variatur in se, ita etiam variatur in ordine ad quantum cui erat aequale: et ideo tollitur aequalitas inter illa. Quod autem intelligitur a Deo, licet varietur in se, non tamen in ordine ad divinam cognitionem variatur. Ideo non tollitur adaequatio inter scientiam Dei et rem ab ipso scitam.

XIX. Sed insurgit aliud dubium. Si res semper eodem modo se habet in comparatione ad divinam cognitionem, cum, antequam Christus nasceretur, Deus sciret Christum nasciturum; et quando nascebatur, sciret Christum nasci: sequitur quod nunc etiam Deus scit Christum esse nasciturum, et Christum nasci. Quod tamen est falsum: cum Christus non sit nunc nasciturus, neque nunc nascatur.

2. Respondetur quod, cum dicitur, *Deus nunc scit Christum nasciturum,* praesens tempus per verbum et adverbium importatum potest se tenere aut ex parte cognitionis, aut ex parte rei cognitae. Si ex parte cognitionis teneatur, sic Deus nunc cognoscit Christum nasciturum. Sensus est enim quod nunc est illa cognitio Dei qua cognoscit Christum nasciturum: pro tempore scilicet in quo erat verum Christum nasciturum quoad nos. Quod sane verissimum est: cum cognitio Dei sit aeterna, et tempus in quo fuit verum dicere *Christus est nasciturus,* ab aeterno sit divinae cognitioni praesens.

Si autem ex parte rei cognitae teneatur, sic non cognoscit Deus nunc Christum nasciturum. Sensus enim esset ipsum cognoscere quod nunc Christus est nasciturus. Quod esset false cognoscere: cum Christus non sit nunc nasciturus. Nec tamen sequitur quod in divina scientia sit mutatio: sed tantum quod rerum mutationem Deus cognoscit, dum cognoscit quod Christus aliquando respectu nostrum est nasciturus, et aliquando est natus; et quod unum enuntiabile nunc est verum, aliud vero alio tempore.

Si ergo accipiatur tempus ex parte cognitionis, negatur falsitas consequentis. Et ad probationem, negatur consequentia. Licet enim nunc non sit Christus nasciturus, est tamen nunc cognitio qua cognoscitur nasciturus pro tempore in quo erat verum dicere, *Christus est nasciturus.*

Si autem accipiatur tempus ex parte rei cognitae, negatur consequentia. Quia, licet res in comparatione ad divinam cognitionem semper eodem modo se habeat, quia semper est sibi praesens secundum omnem sui dispositionem; in seipsa tamen mutatur, ut aliquando Christi nativitas nobis praesens sit, aliquando praeterita, aliquando futura. Et ideo cognoscitur a Deo esse nobis aliquando praesens, aliquando praeterita, aliquando futura.

3. Ex his patet sensus istius propositionis, quam Sanctus Thomas Prima Parte * concedit, scilicet, *Non quicquid Deus scivit, scit, si,* non ad res, sed *ad enuntiabilia referatur.* Si enim tempus importatum per hoc verbum *scit* ex parte scientis se teneat, sic quicquid Deus scivit, modo scit. Sensus est enim quod, de quocumque enuntiabili Deus scientiam habuit in tempore nobis praeterito, etiam nunc de eo scientiam habet, pro illo scilicet tempore in quo est verum: quia et ipsum enuntiabile, et tempus in quo est verum, semper est divino conspectui praesens. – Si autem ex parte enuntiabilis sciti se teneat, sic non quicquid Deus scivit, scit: quia non quodcumque enuntiabile scivit esse verum in tempore nobis praeterito, scit verum esse in tempore nobis praesenti. Nam scivit hoc enuntiabile, *Christus nascetur,* verum esse antequam Christus nasceretur: non scit autem quod nunc sit verum, quia verum non est. Ad hunc ergo sensum admittit Sanctus Thomas hanc propositionem esse veram, *Non quicquid Deus scivit, scit:* non autem ad primum sensum.

* Qu. xiv, 15, ad 3.

4. Sed remanet dubium, quare illam propositionem admittat si ad enuntiabilia referatur, non autem si referatur ad res. Nam sicut enuntiabile, idem manens, de veritate in falsitatem variatur, ita eadem res de esse variatur in non esse, et de una dispositione in aliam. Si ergo propter variationem enuntiabilis conceditur quod non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit; ita propter variationem rei debet concedi quod non quamcumque rem Deus scivit, scit.

Respondetur quod non est eadem ratio de illa propositione si de enuntiabilibus intelligatur, et si intelligatur de rebus. Quia cum de enuntiabilibus intelligitur Deum aliquid scivisse aut scire, significatur veritatem enuntiabilis simul esse in tempore per illud verbum importato cum divina cognitione: cum enim dicitur, *Deus scivit Christum esse nasciturum,* significatur hoc enuntiabile tempore praeterito habuisse veritatem, in quo Deus de ipso scientiam habuit. Similiter cum dicitur, *Deus scit Christum esse nasciturum,* significatur in tempore praesenti simul esse veritatem ipsius enuntiabilis et divinam cognitionem de ipso. Et quia non omne enuntiabile quod fuit verum in praeterito tempore, est verum in praesenti tempore, licet in tempore praesenti Deus de ipso cognitionem habeat pro tempore pro quo est verum, modo superius exposito; ideo non quodcumque enuntiabile Deus scivit modo scit; intellige modo superius exposito, scilicet si tempus ex parte scibilis se teneat. – Cum autem dicitur Deum aliquam rem scivisse aut scire, non importatur rem simul esse cum divina cognitione in tempore per verbum importato, sed tantum quod res divinam terminet cognitionem. Et quia ab aeterno res divinam terminat cognitionem quantum ad omnem suam dispositionem, eo quod omne tempus ab aeterno divinae cognitioni sit praesens; ideo, quamcumque rem Deus scivit, etiam modo scit, quia eius intuitus semper in rem, in quacumque dispositione sit, feratur.

Prima ergo responsio Sancti Thomae est quod maior in obiectione assumpta est falsa *.

* Cf. n. xvii, init.

XX. Respondetur, secundo, ad probationem maioris *; et negatur assumptum; ostenditurque ibi accidere fallaciam *accidentis.* Est quidem assumptum hoc falsum, quod possit evenire oppositum eius quod existimatur de futuro contingenti: scilicet, secundum quod cognoscitur a Deo. Licet enim, cum dicitur, *Deus scivit vel scit hoc futurum,* quoddam medium accipiatur inter divinam cognitionem et rem scitam, scilicet tempus locutionis respectu cuius res scita dicitur futura; non tamen dicitur res futura respectu divinae cognitionis, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Et quia quod est non potest, quantum ad illud instans in quo est, non esse; ideo res futura cognita a Deo, ut ab ipso cognoscitur, non potest aliter evenire, ex suppositione. Unde, si subtraheretur tempus locutionis, non diceretur hoc esse cognitum a Deo tanquam futurum et non ens, ut habeat locum quaestio an possit non esse: sed sic diceretur

* Num. xvi.

cognitum tanquam in sua existentia visum, quo in loco non habet locum quaestio an pro tunc possit non esse.

Committitur autem fallacia *accidentis*. Quia, cum tempus praesens et praeteritum coexistat aeternitati, habitudo praesentis temporis aut praeteriti ad futurum attribuitur aeternitati, dum dicitur quod cognitum a Deo est futurum et non ens, tanquam videlicet sit futurum divinae scientiae. In quo *per accidens* est deceptio: quia, cum habitudo temporis praesentis aut praeteriti ad futurum non conveniat tempori ut coexistit aeternitati, sed aliunde, ut ab aeternitate distinguitur, non debet hoc attribui aeternitati. Ideo, si attribuatur, est deceptio *secundum accidens*.

Adverte quod per hanc responsionem non vult excludere Sanctus Thomas a Deo cognitionem futuri ut futurum est nobis: sed tantum cognitionem futuri ut futurum suae cognitioni; et cognitionem futuri ut est tantum in causis suis, eo modo quo nos futurum cognoscimus; sic enim, ut superius * ostendimus, futurum contingens non subest certae cognitioni. Nam Deus futurum cognoscit secundum esse quod habet in causis suis, secundum quod dicitur nobis futurum; et secundum esse quod habet in seipso. Propter hoc cognitio sua de ipso nobis futuro est certissima: et res quae hoc modo cognoscitur, secundum scilicet quod est in causis et secundum quod est in seipsa, ex hac suppositione quod in seipsa cognoscatur, non potest aliter evenire pro illo tempore pro quo cognoscitur secundum suum esse, licet absolute loquendo possit aliter evenire.

* Num. II, 2.

XXI. Respondetur, tertio, ad probationem assumpti *. Conceditur enim quod futurum cognitum a Deo est necessarium, cum unumquodque cognoscatur tanquam praesentialiter visum: sed est necessarium non quidem absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate *consequentis;* sed sub conditione, vel necessitate *consequentiae*. Unde huiusmodi rationes peccant secundum fallaciam *compositionis et divisionis*. Cum enim dicitur, *Quod videtur sedere necesse est sedere*, de dicto et in sensu composito est vera, nam ista propositio est necessaria, *Quod videtur sedere sedet:* de re autem, sive de sensu diviso, est falsa, non enim necessarium est Sortem sedere, qui videtur sedere, cum contingenter sedeat. Unde, quia non est necessarium Sortem sedere, qui videtur sedere, *in sensu diviso*, concludere non esse necessarium sedere quod videtur sedere *in sensu composito*, scilicet secundum quod illud stat sub cognitione, est arguere a sensu diviso ad compositum.

* Num. XVI.

Advertendum quod Sanctus Thomas propositionem de sensu composito vocat *de dicto*, illam autem de sensu diviso vocat *de re*. Quia in illa de sensu composito modus ponitur tanquam totius dicti determinatio: cum enim dicitur, *Quod videtur sedere necesse est sedere*, sensus est istam propositionem esse necessariam, *Quod videtur sedere sedet;* ubi patet quod modus necessitatis totum quod dicitur determinat. In illa autem de sensu diviso modus determinat rem subiecti: cum enim dicitur, *Quod videtur sedere necessarium est sedere* in sensu diviso, sensus est quod huic rei, puta Sorti, quae videtur sedere, convenit ut sedeat de necessitate et non contingenter.

QUANTUM AD TERTIUM *, confirmatur conclusio auctoritate *Sap.* VIII, *Eccli.* XXXIX, et *Isaiae* XLVIII.

* Cf. init. Comment.

CAPITULUM SEXAGESIMUM OCTAVUM

A 20r a31 sine titulo.

QUOD DEUS COGNOSCIT MOTUS VOLUNTATIS

DEINDE oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat *.

* Cf. cap. LXIV, *Quarto*.

Omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra * ostensum est. Ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

* Cap. XLIX, L.

Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus *. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

* Ibid.

Item. Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra * dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

* Cap. LXVI.

3 cognoscat. *In* A *sequuntur quatuor lineae deletae, quarum duae ultimae sunt in* NZ, *ultima in* GWYPc; *pro illis vide* pA; *isti legunt:* cognoscat virtute in causa (in virtute causae Pd) cum ipse sit universale essendi principium. 4 enim DXPd; igitur NZ *cum* pA, *om ceteri.* 7 est *post* in anima αEPc. 8 omnes NPd; omnis Z, *om ceteri.* 10 est quod est EXZPd; est quod αY, est quidem WsNbc, *rasa* pN, est quoddam G, est quiddam D. 19 res *hic* NZ; *post* quaelibet.

2 et *pr. loco* NWZb; *om.* 6 intellectualis *alt. loco om* DXZsYPc. 8 suum esse] vel intelligendo *addunt* αDPc. 17 suis *hic* DW; *post* causis. 18 res naturales NXZPc; naturales αEGYb, naturales causae W, *om* D. 19 per suas] per sua A *casu*, et suas Z. 22 aguntur] arguitur αE.

Item. Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio Scripturae Sacrae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo*: *Scrutans corda et renes Deus; Prov.* XV [11]: *Infernus et perditio coram Domino: quanto magis corda filiorum hominum! Ioan.* II [25]: *Ipse sciebat quid esset in homine.* * Ps. VII, 10.

Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle*, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit. * Cf. cap. LXIII, *Quarta.*

---

2 intelligibiles] intellectuales P*d*. 6 et a Deo GNYZ*b*; a Deo. 8 sit *post* quaedam αDEP*c*. 9 et ipsam *b*; et NZ, *om* DX, ipsam *ceteri*. 10 dicimus *an* dicamus A? 13 Scripturae *hic* N; *post* Sacrae.

2 Proverb.... Io.] et Prov.... et Io. GWY*b*P*c*. 4 Ipse] Ipse enim GNWZ; Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sNP*c*; Y Opus... de homine *addit post* in homine. 5 Dominium] divinum αpNYZ. 7 determinationem] denuntiationes α, dominationes E, determinationes X*c*.

Commentaria Ferrariensis

Quarta conclusio, quartae respondens obiectioni, est: *Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit* *. * Cf. Comment. c. LXIV.

Pro cuius intelligentia notandum quod, quia cor est principium motus in animalibus inter moventia corporalia, ideo motus voluntatis dicuntur *motus cordis* similitudinarie: nam et ipsa voluntas est simpliciter primum motus principium. Vel etiam dicuntur motus cordium propter sui occultationem: uni enim homini motus voluntatis alterius sunt occulti, sicut et cordis affectiones. Per ***voluntates*** ergo ***cordium*** intelligit voluntatis affectiones; et per ***cogitationes mentium*** actus intellectus.

I. *Probatur autem conclusio primo.* Deus cognoscit ens in anima et ens extra animam. Ergo cognoscit ea quae sunt in voluntate et in cogitatione. – Patet antecedens. Quia, ut supra dictum est, omne quod quocumque modo est cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit. Ens autem quoddam est in anima et quoddam extra animam. – Consequentia vero probatur. Quia ens in anima est quod est in cogitatione et voluntate.

Adverte quod actus intellectus et voluntatis dupliciter possunt considerari: uno modo, absolute, ut accidentia animae sunt; alio modo, ut ad obiecta terminantur. Quia ergo Deus non solum cognoscit ipsam actuum substantiam, sed etiam ad quae obiecta illi actus terminentur intuetur, ideo concludit quod ***ea quae sunt in cogitatione et voluntate*** cognoscit, ipsa scilicet obiecta secundum quod terminant actus intellectus et voluntatis, quod est cognoscere ipsos actus ut ad obiecta terminantur. – Quamvis etiam posset intelligi de ipsis actibus, et non de obiectis immediate. Quia videlicet cognoscit ipsos actus existentes in anima; et quia non possunt perfecte cognosci nisi cognoscatur ad quae obiecta terminentur, cum ab ipsis specificentur, ideo necesse est ut Deus etiam ad quae obiecta terminentur cognoscat.

II. *Secundo.* Dei causalitas extenditur ad operationes intellectus et voluntatis. Ergo et Dei cognitio. – Patet consequentia. Quia Deus, essentiam suam cognoscendo, cognoscit omnia ad quae sua causalitas extenditur. – Antecedens vero probatur. Deus est fontale principium totius esse, a quo est omnis forma. Ergo est omnis operationis principium. Patet consequentia: quia omnis res operatur per formam, a qua est esse rei; effectus autem causarum in primas causas principalius reducuntur; ergo omnis operatio cuiuscumque formae reducitur in primam causam omnis formae.

III. *Tertio.* Intelligere divinum est primum, et per consequens causa omnis intellectualis operationis: sicut suum esse est primum, et causa omnis esse. Ergo, cognoscendo suum intelligere et suum velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem. – Patet consequentia. Quia et, cognoscendo suum esse, cognoscit esse cuiuslibet rei.

Adverte quod, sicut esse divinum est causa exemplaris omnium esse, non autem proprie effectiva, si formaliter sumatur ut ab aliis distinctum attributis; ita intelligere ut intelligere, per modum scilicet actus immanentis, et similiter velle, ut habetur ex doctrina Sancti Thomae Primo, d. XXXVIII, a. 1, habent rationem causae exemplaris omnis intelligere et omnis velle: eo quod omne intelligere et velle sit quaedam participatio intellectionis et volitionis divinae.

IV. *Quarto.* Deus cognoscit res non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis: cum cognoscat ordinem causae ad effectum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes earum, ita artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum: eo quod artifex in artificiato producat formam, per quam assimilatur suae arti. Et similiter est in omnibus quae a proposito aguntur.

Advertendum quod omni agenti commune est ut producat effectum similem formae per quam agit. Ideo, cum agens a proposito agat per conceptionem intellectus sui adiuncta voluntate, oportet ut in effectu producatur forma similis conceptioni et proposito agentis: non quidem similis actui concipiendi, sed similis formae conceptae, saltem secundum aliquam unitatem rationis, etsi non secundum eundem modum essendi. Signum ergo quod agens a proposito agit per intellectum et voluntatem est quod producit effectum similem suae conceptioni et volitioni. Et ideo Deus, qui cognoscit effectum secundum quod est in dispositione causae, cognoscit actum intellectus et voluntatis, per quos agens a proposito disponitur ad operandum.

V. *Quinto.* Informationes et inclinationes rerum naturalium cognoscuntur a Deo et a nobis. Ergo et Deus cognoscit informationes ac inclinationes animae. Ergo cogitationes et affectiones. – Probatur prima consequentia. Quia Deus non minus cognoscit substantias intellectuales quam ipse vel nos substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, utpote magis in actu. – Secunda quoque probatur. Quia cogitatio animae est per quandam informationem ipsius; affectio autem est quaedam inclinatio eius in aliquid, unde et inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus.

Duo sunt hic notanda. Primum est quod ex eo quod Deus informationes rerum sensibilium cognoscit, sequitur ut et informationes rerum intellectualium cognoscat, non autem sequitur illud in nobis. Quia quanto aliqua magis sunt secundum se intelligibilia, tanto magis ab intellectu divino cognoscuntur, qui est maxime in actu: a nobis autem

maxime intelligibilia minime cognoscuntur, propter imperfectionem intellectus nostri. Et ideo, si res sensibiles a Deo cognoscuntur, multo magis res intelligibiles: non autem, si nos res sensibiles et materiales cognoscimus, oportet ut res intelligibiles magis intelligamus.

Secundum est quod dictum Sancti Thomae, quoniam scilicet *cogitatio animae est per quandam informationem ipsius, affectio autem per inclinationem,* non est sic intelligendum quasi cogitatio informet animam, non autem affectio, – immo, cum utrumque dicat actum immanentem, utroque anima informatur: sed quod cogitatio fit per hoc quod obiectum intellectum aliquo modo informat animam, affectio autem per hoc quod anima inclinatur in ipsam rem extra animam. Verum enim, quod pertinet ad intellectum, est in anima, ut dicitur VI *Metaph.* *; bonum autem, quod pertinet ad voluntatem, est in rebus. Et sic Deus cognoscit cogitationem, secundum quam informatur conceptu et verbo intellectus, et inclinationem voluntatis in rem extrinsecam.

* S. Th. l. 4; Did. V, IV, 1.

Confirmatur conclusio auctoritate Psalmi, et *Prov.* XV, ac *Ioan.* II.

VI. Ad obiectionem autem in oppositum *, quae in hoc consistit: Quia actus voluntatis est in potestate voluntatis, ideo a solo volente cognosci potest, – respondetur quod hoc quod est in potestate voluntatis velle et non velle, excludit quidem determinationem ad unum, et violentiam causae extrinsece moventis: non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse et operari. Ideo negatur consequentia ista: *Actus voluntatis est in potestate voluntatis, Ergo a solo volente cognoscitur.*

* Cap. LXIII, *Quarta.*

CAPITULUM SEXAGESIMUM NONUM

A 20v a18 sine titulo.

QUOD DEUS COGNOSCIT INFINITA

Post haec ostendendum est quod Deus infinita cognoscit *.

* Cf. cap. LXIV, *Quinto.*

Cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus * patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

* Cap. XLIX.

Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra * dictis patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra *, ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

* Cap. XLVII.
* Cap. XLIII.

Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est *, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut Philosophus probat in III *Physicorum* *. Cognoscit igitur Deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

* Cf. cap. L, *Ad huius.*
* Cap. IV sqq.; s. Th. l. 7 sqq.

Adhuc. Deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit *. Sed, cum sit perfectionis infinitae, ut supra * ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

* Cap. XLIX.
* Cap. XLIII.

Praeterea. Esse Dei est suum intelligere *. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est *, ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

* Cap. XLV.
* Cap. XLIII.

Amplius. *Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis,* ut patet per Philosophum, in III *de Anima* *: quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum, et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra * ostensum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat *, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

* Cap. IV, 5; s. Th., l. 7.
* Cap. XLIII.
* Cap. XLVII.

Adhuc. Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem

---

5 autem NZP; enim. 6 si NXZP; sed. 17 quocumque A *solus*; qualitercumque αPc, qualicumque *ceteri.* 19 ens potentia A *solus*; in potentia Z, ens in potentia *ceteri.* 26 Adhuc NZ; Amplius. essentia sua A *solus*; per essentiam suam (N *sine* suam). 30 finitas A *solus*; *ante* perfectiones X, infinitas N*b et ante* perfectiones *ceteri.* quotlibet] quaelibet DGWYsN*b*Pc, quod licet Z, quodlibet *scribunt ceteri.* 33 ipsam GNWY*b*; ipsum.

6 ita] se habet *addunt* P*d.* 8 finita] finitum αE. 9 intelligere] infinitum *addunt* P*d.* 11 Amplius] Praeterea Pc. 16 entia] enuntiabilia NZ. 18 etiam] et αY. 19 hoc *om* Z. 27 etiam] et α. 30 limpidior] simplicior Z. 31 sicut et] sicut GWY*b*Pc. 32 fortior] efficacior Z.

* Cap. XLV.

est infinitus, ut ex superioribus * patet. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

* Ibid.

Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et eius essentia *. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

* Cf. c. XVI, XXIX.

Item. Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est impossibile, ut ex supra * dictis patet.

* Cap. LV.

Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul *, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

* Cap. XLVI.

* I *Phys.*, II, 10; s. Th. l. 3.

Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur *. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo. Et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur *. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

* Ps. CXLVI, 5.

Huic autem consonat quod in Psalmo * dicitur: *Et sapientiae eius non est numerus.*

* Cap. LXVI.

Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus. – Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. – Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. – Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est *.

* Cf. cap. LXIII, *Quinta.*

* I *Phys.*, l. c.

Patet etiam quomodo verbum Philosophi, qui dicit quod *infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum,* praesenti sententiae non obviat *. Quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit *, infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

* Cf. c. LXVI, *Per has.*

Sciendum tamen quod Deus infinita non cognoscit *scientia visionis,* ut verbis aliorum utamur *: quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem Catholicam. – Scit tamen infinita *scientia simplicis intelligentiae.* Scit enim Deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. Et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. Si tamen essent, nihil minus Deus ea cognosceret.

---

1 ut ex superioribus patet A *solus* (*supra marginem*); ut supra ostensum est. 9 Species... infinitae *om* NZ. 10 et] etiam αEP*c*. 12 huiusmodi *hic* NZ; *post* infinita. 16 etiam actu DNWZP*d*; et actu. 28 comprehendentis] apprehendentis αDP*c*. 35 operatur *an* operetur A? 46 etiam *hic* EGNXY*b*; *post* prohibet αDP*c*, *post* eum W.

1 Huic autem] Adhuc huic Z. 3 autem DEGWXY; etiam. 5 enim NXZ; etiam W, autem *ceteri.* 9 quia... cognoscit A *solus*; quod... cognoscit NZ, quod cum... cognoscat *ceteri*; *cf. var. seq.* 10 Unde *om* αEsDG*b*P*c*. in infinita GNXZ*b*P; infinita; (*post* cognitionem W *addit* cognoscere). 15 posset DNWZ*b*; possit. 18 quia GWX; quod. 19 et quae] et eorum quae GP*d*. 24 cum *om* NZ; *cf. var. seq.* quantitati competat] quantitatis petat α, quantitatis competat E, quantitati competit N, quantitatis convenit Z. 26 mensurationem] mensuram communem Y *et ut videtur* pG, mensuram W. 27 est enim] enim est ENP*c*, enim non est Z. 34 nec sunt] sunt pN, non sunt GWYZsN*b*P*c*. 37 simplicis intelligentiae A *solus*; prout scit etiam quae non sunt, *quae in* A *clare et indubie delentur, addunt omnes. Quae sequuntur:* Scit enim *etc. secunda deletorum redactio esse patent.* 40 sua *post* potentia αDP*c*, *om* E. 43 pertinet, responderi posset A *solus*; partium responderi (non Y) posset DGY, partium pertinet (et α) responderi possit (posset Z) αEZ*c*, pertinet responderi potest P*d*; W *totum mutat:* Unde ad quodlibet argumentum de cognitione singularium partium responderi posset. 45 nihil minus X; nec minus N, nichliominus Z, nihilominus *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXIV.

Quinta conclusio, quintae respondens obiectioni *, est: *Deus cognoscit infinita.*

* Cf. n. XI.

* Cf. n. XII.

* Cf. n. XIII.

Circa quam quatuor facit Sanctus Thomas: primo, ipsam probat; secundo, ostendit differentiam intellectus divini et humani respectu infinitorum *; tertio, respondet fundamento obiectionis *; quarto, ostendit cui scientiae divinae infinitorum cognitio tribuatur *.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Infinitorum

Deus est causa, si infinita sint entia: cum sit causa omnium eorum quae sunt. Ergo est infinitorum cognoscitivus: quia, cognoscendo se esse causam rerum, alia a se cognoscit.

Probat ista ratio quod sit cognoscitivus infinitorum, non absolute, sed sub conditione, si scilicet sunt infinita.

II. *Secundo.* Virtus divina ad infinita se extendit: cum sit infinita. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia non cognoscitur perfecte virtus nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Deus autem suam virtutem perfecte cognoscit.

Adverte quod ideo dicit Sanctus Thomas quantitatem virtutis *quodammodo* attendi secundum obiecta, non autem quod secundum ea simpliciter attendatur, quia ut dicitur Prima, q. XLII, a. 1, ad 1, *quantitas virtutis primo quidem attenditur in radice, in ipsa scilicet perfectione formae vel naturae: et sic dicitur magnitudo spiritualis quo modo dicitur magnus calor, propter suam perfectionem. In effectibus autem formae attenditur secundario,* scilicet secundum comparationem virtutis ad obiecta. Et quia, ut dicitur I *Sent.*, d. XVII, q. II, a. 1, isto modo dicitur virtus habere quantitatem ex ordine ad extrinsecum, non quia in se divisionem aliquam habeat; ideo non attenditur simpliciter quantitas virtutis secundum obiecta, sed tantum secundum quid; simpliciter autem attenditur secundum formae perfectionem.

III. *Tertio.* In rebus naturalibus est infinitum in potentia, ut dicitur III *Physicorum.* Ergo Deus cognoscit infinita. – Patet consequentia. Quia Dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercumque sunt, sive actu sive potentia. – Confirmatur per exemplum de unitate, si cognosceretur quicquid est in ipsa in potentia: quia est potentia omnis numerus.

Adverte quod ideo unitas est potentia omnis numerus, quia est in potentia ad infinitas additiones numerorum, ex quibus infinitae numerorum species resultant. Potest enim unitati addi unitas, et sic resultat binarius; potest addi binarius, et sic resultat ternarius; et sic in infinitum. Et ideo unitas, quae fundamentum ponitur omnium numerorum, secundum eorum ordinatum processum, est potentia omnis numerus. Propter hoc, si quis cognosceret quicquid in ipsa potentialiter continetur, cognosceret infinitas species numerorum. Eodem modo, si Deus cognoscit quicquid est in potentia unitatis, cognoscit infinita. Et si cognoscit quicquid est in potentia continui potentialiter continentis infinitas partes et infinitas divisiones, infinita cognoscit.

IV. *Quarto.* A Deo infinita exemplari possunt habentia infinitas* perfectiones: quia nec unum eorum, nec plura exemplata perfectionem ipsius adaequare possunt, cum sit infinitae perfectionis. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia per essentiam suam tanquam medio exemplari alia cognoscit.

* Cf. text. et varr.

Recte intelligendum est a Deo *infinita exemplari posse:* sic videlicet quod, quacumque perfectione producta, potest alia produci; et illa producta, alia; et sic in infinitum; non autem quia possint simul esse actu infinitae perfectiones a Deo productae. Propter hoc addidit quod *semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari potest.*

V. *Quinto.* Intelligere Dei est infinitum, sicut suum esse. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, sicut finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. Intelligere autem nostrum finitum finita capere potest. Ergo intelligere Dei infinitum infinita.

Sed videtur ista comparatio non valere. Quia non repugnat finito ut totum accipiatur: repugnat autem infinito totum capi, cum infinitum sit *cuius quantitatem accipientibus semper remanet aliquid accipiendum* *.

* III *Phys.*, VI, 8.

Respondetur quod repugnat infinito secundum se totum capi ab intellectu si successive accipiatur. Et sic intelligitur quod remanet semper aliquid accipiendum: procedens enim successive in cognitione infiniti, nunquam pervenit ad cognitionem totius, sed semper remanet aliquid accipiendum. Non autem repugnat infinito totum comprehendi, per intellectum infinitum, simul: ita scilicet quod nihil ipsius remaneat intelligendum, aut sit extra intellectum infinitum.

VI. *Sexto.* Deus perfecte cognoscit seipsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia *intelligens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis,* ut dicitur III *de Anima.* Infinita autem entia, quomodocumque sint infinita, essent minoris infinitatis quam Deus; et secundum aliquid essent finita, quia haberent esse receptum. Ergo, si Deus intelligit se, potest etiam omnia infinita cognoscere.

Adverte quod unum infinitum simpliciter maius esse non potest alio infinito simpliciter: sed bene infinitum simpliciter est maius infinito secundum quid; sicut, si esset corpus secundum omnem dimensionem infinitum, esset maius corpore infinito secundum longitudinem tantum. Ideo, cum Deus sit simpliciter infinitus, omnia autem creata, quantumcumque ponantur infinita, sint infinita secundum quid, propter limitationem eorum ad certum genus aut speciem, inquit Sanctus Thomas quod sunt *minoris infinitatis quam Deus.*

VII. *Septimo.* Intellectus divinus secundum efficaciam, sive perfectionem, est infinitus. Ergo per unum, quod est essentia sua, potest infinita cognoscere. – Probatur consequentia. Quia quanto intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita.

VIII. *Octavo.* Nulla perfectio intelligibilis divino intellectui deest: cum sit simpliciter perfectus, sicut essentia. Sed id ad quod intellectus noster est in potentia, est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad infinitas species intelligibiles: cum et numerorum et figurarum species sint infinitae. Ergo etc.

Confirmatur. Quia alioquin intellectus noster esset plurium cognoscitivus quam intellectus divinus: vel intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. – Probatur consequentia. Quia intellectus noster potest in infinitum species numerorum multiplicare. Ergo, si illas infinitas species non potest cognoscere Deus, plura cognoscere poterit intellectus noster quam intellectus divinus. Si autem cognoscere potest sed non actu cognoscit, ergo non cognoscit omnia simul quorum est cognoscitivus.

Adverte primo quod, quia species intelligibilis ad quam intellectus noster est in potentia, est intelligibilis perfectio intellectus; ideo oportet ut omnes species intellectus nostri ad quas est in potentia, sint in intellectu divino; secundum tamen modum intellectus divini, non autem secundum modum intellectus nostri. Et quia secundum species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia, nata sunt intelligi infinita, ideo potest Deus per illas in ipso existentes intelligere infinita.

Adverte secundo, quod intellectus noster dicitur esse in potentia ad infinitas species intelligibiles, non quia possit simul informari infinitis speciebus intelligibilibus, hoc enim repugnat infinito, ut scilicet sit in actu: sed quia, quotcumque species habeat, adhuc alias potest recipere in infinitum, si duret in infinitum et cognoscat per acceptionem specierum. Eodem modo intelligendum est quod potest in infinitum species numerorum multiplicare. Unde potentialitas intellectus est infinita aliquo modo in potentia, non potentialitate reducibili totaliter in actum perfectum, sed reducibili in actum permixtum potentiae, ut dicitur de infinitate numerorum et divisionis continui.

IX. *Nono.* Divinus intellectus cognoscit omnia simul. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia infinitum non repugnat cognitioni nisi inquantum repugnat numerationi, qua successive cognoscitur: sic enim eius cognitio compleri non potest, nec eius numeratio. Sed bene potest ab aliquo intellectu totaliter cognosci.

X. *Decimo.* Pluralitas nullam differentiam in Dei cognitione facit. Ergo nec infinitas. Ergo nihil differt ad intellectum divinum finitorum vel infinitorum cognitio. Ergo, cum finita cognoscat, nihil prohibet ut etiam infinita cognoscat. – Antecedens patet. Quia plura simul cognoscuntur a Deo. – Consequentia vero probatur. Quia, cum omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistat, ex quo numerus habet ut sit prima quantitatum, si pluralitas

nullam facit differentiam, nec etiam quod quantitatem consequitur, qualis est infinitas, aliquam faciet differentiam.

Adverte quod, ut dicitur *super Boetium de Trin.*, q. IV, a. 2, ad 6 *, *formaliter quidem quantitas discreta est prior quantitate continua: sed materialiter quantitas continua est prior discreta, cum numerus causetur ex divisione continui.* Et ideo, cum inquit Sanctus Thomas quod *numerus est prima quantitatum,* intelligendum est de primitate formali et perfectionali: ut patet ex principiis quantitatis discretae et continuae; unitas enim simplicior est et abstractior, ac per hoc perfectior puncto, quod supra indivisibilitatem addit positionem in continuo.

* Al. lect. 1, q. II, a. 2, ad 6.

Patet etiam quod, ut innuit hoc loco Sanctus Thomas, id unde sumitur ratio quantitatis, scilicet multiplicitas partium, perfectius convenit numero quam aliis quantitatibus. Immo non videtur continuo convenire nisi ratione numeri in continuo potentialiter inclusi.

2. Occurrit autem dubium circa hanc rationem. Quamvis enim aliquid alteri non repugnet ratione alicuius communis, potest tamen sibi repugnare ratione propriae naturae: sicut dividi in partes aequales non repugnat numero impari ratione quantitatis aut numeri, repugnat tamen sibi inquantum est numerus impar. Ita diceret aliquis quod, licet infinitis non repugnet cognosci ratione pluralitatis, repugnat tamen sibi ratione infinitatis. Et sic, licet pluralitas non faciat differentiam in divina cognitione, poterit tamen infinitas differentiam facere: ut scilicet possit Deus finita cognoscere, non autem infinita. Et multum differt Deum cognoscere finita, et ipsum cognoscere infinita.

Respondetur quod, ubi est eadem ratio repugnantiae prioris et posterioris, si ab aliquo removeatur ratio repugnantiae prioris, nec etiam posterius repugnabit. Propter hoc inquit Philosophus, IV *Phys.* *, quod, si duo corpora possent esse in eodem loco, etiam infinita possent esse. Cum ergo eadem sit ratio in intellectu nostro quare plura non possit simul intelligere, et quare non possit intelligere infinita, quia videlicet per plures species illa intelligeret, non potest autem simul pluribus speciebus uti; si ab aliquo intellectu removeatur quod ea quae intelligit per plures species cognoscat, sicut poterit plura per unam speciem simul intelligere, ita et infinita, quantum est ex parte intellectus cognoscentis. Et ita, cum pluralitas intelligibilium nullam faciat differentiam in cognitione divina, eo quod quicquid intelligit per suam essentiam simul intelligat; nec etiam infinitas differentiam faciet, quantum est ex parte intellectus divini; quod intendit Sanctus Thomas per istam rationem concludere. Sicut enim plura per suam essentiam simul cognoscit, ita per eandem infinita potest cognoscere simul. Cui si addatur quod in praecedenti ratione sumptum est, scilicet quod infinito non repugnat cognosci nisi inquantum successive cognoscitur, relinquitur nullam repugnantiam esse quin intellectus divinus infinita cognoscat: neque, inquam, ex parte intellectus, neque ex parte cognoscibilis. Unde ista ratio est prioris rationis confirmatio.

* Cap. VIII, 13.

Confirmatur et auctoritate Psalmi, ubi dicitur: *Sapientiae eius non est numerus.*

XI. Quantum ad secundum *, deducit Sanctus Thomas ex praedictis differentiam inter intellectum divinum et nostrum in cognitione infiniti. Et ponit quadruplicem differentiam, quae huius diversitatis est causa.

* Cf. init. Comment.

Prima est, quia intellectus noster simpliciter est finitus.

Secunda est, quia intellectus noster, cum diversa per diversas species cognoscat, non potest infinita per unam cognitionem cognoscere. Sed bene intellectus divinus.

Tertia est, ex praecedenti sequens, quia intellectus noster non potest simul multa cognoscere, et ita non potest infinita cognoscere nisi successive ea numerando. Intellectus autem divinus multa simul intuetur, quasi per unam speciem visa.

Quarta est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et eorum quae non sunt. Non autem intellectus noster.

Advertendum quod prima differentia, quia scilicet intellectus noster est finitus, intellectus autem divinus infinitus, per se sumpta non est causa diversitatis respectu cognitionis infinitorum, sed cum aliis: quia, secundum doctrinam Sancti Thomae *, anima Christi cognoscit infinita in Verbo, et tamen intellectus eius est finitus.

* III P., q. X, a. 3.

Vel etiam dicendum quod, quia intellectus noster est finitus, ideo non potest cognoscere simpliciter infinitum, neque etiam anima Christi, ut dicitur III *Sent.* *: sed tantum infinitum secundum quid, quando per aliquid unum anima cognoscit, sicut anima Christi per Verbum. Intellectus autem divinus, qui est infinitus, potest simpliciter infinita cognoscere.

* Dist. XIV, a. 2, qª 2, ad 2. - Cf. *de Ver.*, q. XX, a. 4.

XII. Quantum ad tertium *, respondetur obiectioni. Et quia fundatur obiectio super auctoritate Philosophi dicentis quod *infinitum, inquantum infinitum, est ignotum,* dicitur quod est ignotum si per mensurationem suarum partium cognoscere ipsum aliquis vellet, quod esset cognoscere infinitum inquantum infinitum. Non autem sic ipsum Deus cognoscit, sed totum simul. Unde non cognoscit, ut ita dicatur, infinitum secundum quod est infinitum: sed ut ad suam scientiam se habet ac si esset finitum.

* Cf. init. Comment.; et c. LXIII, *Quinta.*

Adverte primo, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. XIV, a. 12, ad 1, [quod] *cum de ratione quantitatis sit ordo partium, et infinitum sequatur quantitatem, cognoscere infinitum per modum infiniti est cognoscere ipsum numerando partem post partem.* Et ideo inquit Sanctus Thomas hic quod haec est propria ratio quantitatis, ut scilicet per numerationem suarum partium cognoscatur. Et quia nunquam compleri posset numeratio infiniti, ideo infinitum, inquantum infinitum, est ignotum.

Advertendum secundo, quod ideo dixit Sanctus Thomas Deum non cognoscere infinitum inquantum infinitum, addito *ut ita dicatur,* quia, ut dicitur *Verit.*, q. II, 2, ad 7, de ipso Deo, *si fiat vis in verbo,* infinitum nulli est finitum. Sed pro tanto potest aliquo modo dici finitum, comparatum ad divinam cognitionem, quia ita perfecte ab ipsa cognoscitur sicut finitum ab intellectu finito; et quia non cognoscitur successive sed simul, sicut finitum.

Considerandum postremo quod, cum dicimus Deum infinitam multitudinem perfecte cognoscere, non est sic intelligendum quasi ad aliquod ultimum eius cognitio pertingat, repugnat enim infinito, ea parte qua est infinitum, habere ultimum: sed quia nulla pars illius latet eius cognitionem. Et sicut, quacumque data parte infiniti, adhuc ulterior datur in infinitum, ita, quacumque visa, videt Deus ulteriorem: et, cum nulla remaneat sibi incognita, videt tamen nullam esse ultimam. Et hoc est ipsum infinitum perfecte cognosci a Deo.

XIII. Quantum ad quartum *, cum duplicem ponamus in Deo scientiam, scilicet *visionis* et *simplicis intelligentiae,* inquit Sanctus Thomas Deum cognoscere infinita scientia simplicis intelligentiae, quia cognoscit ea quae sunt in potentia sua et creaturae, quae sunt infinita: non autem scientia visionis, quia ea quae aliquando sunt actu non sunt infinita.

* Cf. init. Comment.

Ex quo sequitur maiorem rationis, qua sic arguebatur *, *Singularia sunt infinita, Sed infinitum est ignotum, Ergo non cognoscit singularia,* esse falsam. Non sunt enim singularia infinita: cum generatio, secundum fidem, ex neutra parte sit infinita.

* Cap. LXIII, *Quinta.*

2. Sed occurrit dubium: quia Sanctus Thomas videtur sibi ipsi contradicere. Nam in Quaestionibus *de Verit.*, q. XX, a. 4, ad 1, et Prima Parte, q. XIV, a. 12, tenet quod non solum potest, absolute loquendo, Deus cognoscere infinita scientia visionis, sed etiam nunc de facto cognoscit, quia cognoscit infinitas cogitationes damnatorum, *si animae damnatorum perpetuae sunt et habent volubiles cogitationes.* Cuius oppositum hic dicitur.

Respondetur quod hoc loco loquitur de naturis subsistentibus: quia argumentum supponebat singularia subsistentia esse infinita. De istis enim non est verum quod scientia visionis infinita cognoscat: quia Deus non producet infinita subsistentia. – In Quaestionibus autem *de Veritate* et in Prima Parte loquitur absolute, ut etiam scientia visionis ad accidentia et non per se subsistentia extenditur. Sic enim infinita scientia visionis cognoscit: sicut infinitas partes continui, et infinitas cogitationes damnatorum.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM

A 21 r a 21 sine titulo.

QUOD DEUS VILIA COGNOSCIT

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia; et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat *.

* Cf. cap. LXIV, *Sexto.*

Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis * patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

* Cap. XLV.

Praeterea. Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. Quod etiam potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps: sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. Si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. Et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se. Quod supra * improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

* Cap. XLIX.

Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet, in XI *Metaphysicae* *. Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

* Cap. X, 1; S. Th. XII, l. 12.

Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. Quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis * patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso praehabet, ut supra * ostensum est.

* Cap. XXXIX, LV.

* Cap. XXIX.

Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat *. Non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

* Cap. XLVI.

Huic autem consonat quod dicitur *Sap.* VII 24, 25, de divina Sapientia, quod *attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.*

Patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur *, ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam Philosophia Prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognito simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo alia cognoscuntur, ut supra * ostensum est.

* Cap. LXIII, *Sexta.*

* Cap. XLVIII, XLIX.

Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis Philosophi in XI *Metaphysicae* *. Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. Et secundum hunc modum dicit quod *vilia melius ignorantur quam cognoscuntur:* quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

* Cap. IX, 2, 3; S. Th. XII, l. 11.

---

3 non repugnat] non repugnat sed attestatur *cum* pA NZP*d*. 11 praedictis NZ; supra dictis. 15 in fine] infinitae. 18 est *pr. loco om* P. 20 Quod etiam] quia etiam quod P*d*. 31 cognoscit E; cognosceret. quantumcumque W*b*P*d*; quodcumque. 32 cognoscit E; cognoscet αY, cognosceret *ceteri*. 38 cognoscit] cognosceret Pc. 39 cognoscet] cognosceret GNWYZPc. 40 Hic] Hac GPc, Haec (... possunt) NZ. 41 et nobiliora NX, innobiliora GW, nobiliora *ceteri*.

8 seipso WZ; se D, seipsa *ceteri*. praehabet A *solus*; habet. 12 potest *alterum post* in parva αEPc. 24 de divina Sapientia *om* WZ. 27 autem] etiam DGY*b*P*d*. 32 sub NXZP*d*; in WsY*b*, *om ceteri*. scientiarum DNWXZ; sanctorum pG, scientia *ceteri*. 35 usque ad ens in potentia] usque ad ens per accidens *cum* pA NZ; usque *om ceteri*. 40 alia] omnia Nc, omnia alia *b*P*d*. 47 cognoscuntur N; cognoscantur. 48 et vilium consideratio] consideratio pGY*b*, et consideratio vilium W.

Commentaria Ferrariensis

Sexta conclusio, respondens sextae obiectioni, est: *Deus cognoscit vilia: nec hoc eius derogat nobilitati, immo eam attestatur* *.

[* Cf. Comment. c. LXIV. - Vid. text. et varr.]

I. *Probatur primo*. Deus est infinitae virtutis in intelligendo. Ergo eius cognitio usque ad remotissima extenditur. Ergo ad quaecumque vilissima. – Probatur prima consequentia. Quia vis divini intellectus in intelligendo assimilatur virtuti activae: cum non accipiendo a rebus cognoscat, sed magis per hoc quod eis influit. Quanto autem virtus activa est fortior, tanto ad remotiora suam actionem extendit. – Secunda quoque probatur. Quia gradus nobilitatis et vilitatis in entibus attenditur secundum propinquitatem et elongationem a Deo.

Adverte, cum inquit Sanctus Thomas quod Deus magis intelligit *per hoc quod rebus influit*, quod ly *per hoc* non accipitur causaliter, sed consecutive et concomitanter. Non enim influere rebus est causa Deo intelligendi res: sed e converso, quia intelligit, influit quod intellectu concepit.

II. *Secundo*. Si non cognosceret vilia, sequeretur quod nec etiam nobilissima intelligeret. Et sic non intelligeret alia a se. – Probatur consequentia, supponendo quod unumquodque, in se consideratum, nobile sit: quia omne quod quomodocumque est, sive actu sive potentia, est similitudo primi actus, et ex hoc nobilitatem habet; sed vile dicitur aliquid respectu nobilioris. Tunc sic. A Deo nobilissimae aliarum rerum non minus distant quam ultimae rerum creatarum a supremis: quia videlicet illae distant sicut finitum ab infinito, istae autem sicut finitum a finito. Ergo, si distantia vilium a nobilissimis impedit ne vilia cognoscantur a Deo, multo magis distantia nobilissimarum rerum a Deo impediet earum cognitionem.

III. *Tertio*. Deus cognoscit ordinem universi. Ergo nobiliora et viliora cognoscit. – Probatur antecedens. Quia bonum ordinis universi est nobilius qualibet parte universi: cum partes singulae ad eius bonum ordinentur, ut dicitur XII *Metaph.* *, text. 52. Et ideo, si Deus aliquam naturam nobilem cognosceret, maxime cognosceret universi ordinem. – Consequentia etiam probatur. Quia talis ordo cognosci non potest nisi cognoscantur nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus consistit.

[* Al. lib. XI.]

Adverte, cum inquit Sanctus Thomas quoniam bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, quod hoc non est sic intelligendum quasi ipsa ordinis habitudo secundum se sit nobilissimum entium: sed quoniam omnes partes universi simul sumptae, secundum quod sunt ordinatae, est nobilissimum entium, et qualibet parte per se sumpta nobilius.

IV. *Quarto*. Si vilitas cognitorum redundaret in cognoscentem, non posset esse nisi per accidens: vel scilicet quia, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel quia ex eorum consideratione in aliquas indebitas affectiones inclinatur. Horum autem neutrum Deo potest convenire. Ergo etc. – Maior probatur. Quia de ratione cognitionis est ut cognoscens contineat cognitum secundum modum suum: idest, quantumcumque res cognita vilis sit, in intelligente tamen est secundum modum intelligentis. Ideo vilitas eius per se in intelligente redundare non potest, sed, si redundat, hoc est per accidens.

V. *Quinto*. Cognitio quae simul potest in nobiliora et vilia, non est iudicanda vilis. Sed talis est cognitio divina: cum Deus et se et alia eadem scientia et consideratione consideret. Ergo etc. – Probatur maior. Quia virtus non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur, quia scilicet in parva tantum potest. Nam quae potest in magna, potest etiam in parva: – quando scilicet parva continentur in magnis; non autem si sint omnino disparata. Ergo similiter cognitio quae potest simul in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis: sed quae potest tantum in vilia; sicut in nobis, in quibus alia [est] scientia divinorum et alia humanorum, et in comparatione nobilioris inferior vilior reputatur.

Confirmatur auctoritate *Sapientiae* VII.

VI. Ex istis respondetur ad rationem in oppositum *; et, ex abundanti, ad auctoritatem Aristotelis quae adduci potest. Cum enim dicitur quod nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis pensatur: respondetur quod hoc intelligendum est de iis ad quae scientia principaliter ordinatur, et non de omnibus quae in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima: ut patet in Philosophia Prima, cuius consideratio extenditur a primo ente usque ad ens in potentia. Infima autem sub divina scientia cadunt quasi cum principali cognito simul nota.

[* Cap. LXIII, *Sexta*.]

Adverte quod Prima Philosophia licet de materia, quae est potentia, tractet, quae etiam est de consideratione Naturalis, alia tamen et alia ratione in utraque consideratur: pertinet enim ad Primam Philosophiam inquantum pars entis; ad Naturalem autem inquantum pars entis mobilis, et subiectum primum transmutationis.

Ex hoc quod dicit Sanctus Thomas Primae Philosophiae considerationem extendi a primo ente usque ad ens in potentia, habetur quod *ens reale* est subiectum Metaphysicae, non autem ens commune enti reali et enti rationis. Nam, si esset ens commune enti reali et enti rationis, non poneretur hic ens in potentia pro infimo ad Metaphysicam pertinente, sed ens rationis, quod minus habet de entitate quam ens in potentia, quod est materia.

Ad Aristotelem, qui videtur velle, XII *Metaph.* *, t. 51, quod Deus non intelligit aliud extra se; et quod vilia melius ignorantur quam sciuntur: dicitur primo, quod mens eius est quod Deus nihil aliud a se intelligit quod sit perfectio sui intellectus quasi principale cognitum.

[* Al. lib. XI.]

Dicitur secundo, quod vilia melius ignorantur quam sciuntur quando alia est cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio impedit considerationem nobilium.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM PRIMUM

A 21v a1 sine titulo.

QUOD DEUS COGNOSCIT MALA

Nunc restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala *.

[* Cf. c. LXIV, *Septimo*.]

Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur *. Cognoscit igitur Deus mala.

[* Cap. LXV sqq.]

Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima,

---

Nunc A *solus*; Item. cognoscat *post* etiam αPc, cognoscit etiam WY*b*, cognoscit G, cognoscat Z.

nec simul cognoscerentur. Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra * probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

* Cap. XL.

Item. *Verum est bonum intellectus* *: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate *, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.

* VI *Ethic.*, II, 3; s. Th. l. 2.
* Cap. XLI.

Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra * ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, *Nulla quantitas est substantia*. Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV *Metaphys.* * ostenditur. Cognoscit igitur privationem. Et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

* Cap. L.
* S. Th. l. 3; Did. III, II, 8.

Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra * probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in X *Metaphysicae* *. Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem * habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem. Et per consequens malum.

* Cap. L.
* S. Th. l. 10; Did. IX, VIII.
* S. Th. l. 6; Did. c. IV, 6.

Adhuc. Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra * ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem. Et sic cognoscit per consequens malum.

* Cap. LXV.

Item. Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur *. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

* XI *Metaph.*, x, 1; s. Th. XII, l. 12.

Praeterea. In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo: quia immutabilis est, ut supra * ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

* Cap. XIII.

Huic autem consonat quod dicitur *Sap.* VIII *, quod *Dei sapientiam non vincit malitia*. *Prov.* XV [11] dicitur: *Infernus et perditio coram Domino*. Et in Psalmo *: *Delicta mea a te non sunt abscondita*. Et *Iob* XI [11] dicitur: *Ipse enim novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?*

* Al. cap. VII, vers. ult.
* Ps. LXVIII, 6.

Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster *. Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, inquantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. – Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

* Cf. cap. LXIII, *Septima*.

Intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud *. Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra * ostensum est. Non solum autem actus, sed potentias et privationes.

* Cf. cap. XLV sqq.
* Cap. XLIX.

Et hic est sensus verborum quae Philosophus ponit in III *de Anima* *, dicens: *Aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium* (scilicet in potentia), *seipsum cognoscit, et actu est, et separabile*. Nec oportet sequi expositionem Averrois *, qui vult quod ex hoc

* Cap. VI, 5, 6; s. Th. l. 11.
* Comment. 25.

---

5 probatum NZ; ostensum. 10 est bonum pNsDGYZPc; est boni WpZsN*b*, boni pGY, est boni et αEpD. 11 malum *pr. loco*] mali GWpZ. 15 in bonitate A *solus*; bonitate. sibi deesse] deesse sibi α*cd*, illi deesse P; *mox pro* sibi, illi P. 19 in ratione] ratione α, de ratione sF. 22 sui NZ; *om*. 25 igitur] enim αDP*c*. 27 igitur] et α. 31 probatum est WXZ*b*; ostensum est N, ostensum est et probatum *ceteri*. Si Deus... Praeterea *om* pG. 35 x] IX *d*, *om* P. 38 Et] Et sic P*d*. 44 extendat NXZ*b*; extendit. 46 et] et ad αDN*b*P*c*. quod enim potest esse] quod esse non potest *cum puncto* αEY, quod esse *c*, quod enim esse potest P*d*. 47 etiam NW; *om* DsG*b*, etiam et *ceteri*; A *post* etiam *habet signum simile litterae Z, quod deleri videtur et nunquam fuit* et.

11 mala] malum P*c*. 12 VIII] VII P*c*. 14 dicitur A *solus*; *om*. 16 dicitur] de Deo *addunt* NZ; *vide* pA. 18 autem] tamen GP*c*. 25 in potentia] potentia NZ, *om* GWY, *post* se habet *ceteri*. 26 cognoscit] cognoscat *cum* pA αE*c*. 32 Licet... privationis *margo* A; *om* NZ. 34 potentiae] sensus GWYsN, potentiae sensus E. 35 divinus *margo* A; *om* pNZ. 36 modo praedicto] hoc modo pA *et* NZ; *pro* privationem, praevaricationem pZ. 44 Intelligendo] et intelligendo α*b*P*c*. 47 quae] quem P*c*. 49 Contraria *pro* Contrario? τῷ ἐναντίῳ Ar. 430 b 23. 50 potentia] potentiam P*d*.

sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem. Sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscet malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra * ostensum est [* Cap. LVII.]; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

---

5 in actu] actu *αbPc*. 8 entia *om* EGWYZ. 15 bono α; bonum. 16 cognoscet] cognosceret CDNZ*bPc*. 17 entia] etiam ea WpG, essentia pY, etiam E, etiam entia P*d*.

5 etiam NZ; *om*. 8 mali WpG(Y)Z; cum malum nihil sit aliud quam privatio boni *addunt;* Y *illa habet post expunctum* Unde cognos, *ergo ex margine exemplaris vel ex alio libro.* N *ob folium excisum lacunam habet a* mali *usque ad titulum cap. 78 inclusive.* 9 non] et BZ, ut α, vel D. 11 cognitionis *post* divinae αDPc. 13 cognoscat DZ*b*; cognoscere E, cognoscit αPc; cognoscat quia malum non *om* GWY. dicit] dicitur P*c*; pA *legebat:* Quia malum sicut non habet esse... ita secundum *etc.;* ita *casu non deletur.* 14 secundum hunc] sicut hunc α, sicut habet EX, secundum hoc (solummodo) Y.

Commentaria Ferrariensis

Septima conclusio, respondens septimae obiectioni, est: *Deus cognoscit mala* * [* Cf. Comment. c. LXIV, init.]. Circa quam tria facit Sanctus Thomas: primo, ipsam probat; secundo, eam declarat * [* Num. v.]; tertio, removet quaedam dubia * [* Num. vii.].

I. Quantum ad primum, *arguitur primo*. Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia, cognito bono, malum oppositum cognoscitur, ut inferius * declarabitur [* Num. v.].

Secundo. In Deo est ratio qua malum cognoscitur. Ergo etc. – Probatur antecedens. Ratio qua cognoscitur malum non repugnat bono. Immo magis ad rationem boni pertinet: inquantum scilicet ipsa ratio bonum quoddam est; cum contrariorum rationes in anima non sint contrariae, alioquin non simul essent in anima nec simul cognoscerentur. Sed in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis. Ergo etc.

Adverte circa illam propositionem implicite dictam, *Rationes contrariorum simul cognoscuntur ab anima,* quod hoc intelligendum est, non ut distinctae omnino sunt, cum, ut superius * ostensum est [* Cap. LV.], intellectus noster non possit plura simul intelligere ut plura sunt: sed ut conveniunt in una intentione contrarietatis. Intellectus enim intelligens album et nigrum esse contraria, simul, ut sic, intelligit album et nigrum.

Circa illam propositionem, *In Deo est ratio qua malum cognoscitur,* dubitatur. Quia Sanctus Thomas tenet, *Verit.*, q. III, a. 4 * [* Ad 6.], quod mali *non potest concipi aliqua forma nec in intellectu nec in imaginatione.* Ergo in Deo non est ratio qua malum cognoscitur.

Dicitur quod nec in intellectu nostro nec in intellectu divino est ratio mali omnino distincta a ratione boni. Sed bene potest esse ratio quae boni rationem aliquo modo includat. Ideo nulla est contradictio. Quomodo autem hoc sit, inferius * ostendetur [* Num. v, vi.].

II. *Tertio*. Intellectui divino non potest deesse aliqua intellectualium perfectionum. Sed bonum intellectus etiam in cognitione mali consistit. Ergo etc. – Probatur minor. *Verum est bonum intellectus*. Sed non solum verum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. Ergo etc.

Adverte quod, ut superius * dictum est [* Cap. LIX.], intellectus tunc est verus quando quod concipit de re illi convenit: tunc enim rei est adaequatus. Cum autem de malo concipit quod sit malum, tunc convenit malo id quod intellectus de ipso concepit. Ideo sic intelligendo est verus. Et hoc est quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *verum est malum esse malum:* quia videlicet intellectus dicens malum convenire malo, verum dicit.

III. *Quarto*. Deus cognoscit negationem. Ergo privationem. Ergo malum. – Probatur antecedens. Cognoscit rerum distinctionem. Ergo negationem: quia in ratione distinctionis est negatio. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt: ratione cuius dicuntur immediatae negativae propositiones in eis. – Patet etiam prima consequentia. Quia privatio est negatio quaedam. – Secunda etiam patet. Quia malum est privatio quaedam.

Adverte, cum dicitur *prima quae distinguuntur mutuo negationem includere,* quod non est hoc formaliter intelligendum, non enim de ratione substantiae est negatio quantitatis: sed materialiter tantum, et fundamentaliter ex propria ratione. Quod in multis aliis non convenit: licet enim homo non sit lapis, fundamentum tamen primum huius negationis est homo, non inquantum homo, sed inquantum sensibilis. Propter hoc non est immediata propositio, *Homo non est lapis.* Sed negatio substantiae a quantitate fundatur in propria ratione substantiae ut substantia est. Ideo secundum se fundamentaliter negationem a quantitate includit.

IV. *Quinto*. Deus cognoscit contraria: cum omnes rerum species cognoscat, quarum quaedam sunt contrariae; et differentiae etiam generum contrariae sunt. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia in contrariis includitur oppositio privationis et habitus, ut dicitur X *Metaph.*, textu 15.

Sexto. Cognoscit materiam. Ergo ea ad quae se materia extendit. Ergo privationem. Ergo malum. – Probatur prima consequentia. Quia, cum sit potentia, non potest perfecte cognosci nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendit. – Secunda vero patet. Quia se extendit eius potentia ad formam et privationem: cum id quod potest esse, per materiae scilicet transmutationem, possit etiam non esse.

Septimo. Cognoscit ordinem universi. Ergo nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire. Ergo malum. – Probatur antecedens. Quia, si cognoscit aliud a se, maxime cognoscit quod est optimum, qualis est ordo universi, ad quem sicut ad finem particularia bona ordinantur. – Con-

sequentia vero patet. Quia quaedam sunt in universo ad removendum talia nocumenta: ut patet in iis quae dantur animalibus ad defensionem, ut cornua et huiusmodi.

Octavo. Non vituperatur malorum cognitio per se, scilicet ratione iudicii de malis, sed per accidens, ratione inclinationis ad malum ex tali consideratione sequentis. Sed hoc in Deo non est: cum sit immutabilis. Ergo etc.

Confirmatur auctoritate *Sap.* vii, *Prov.* xv, *Psalmi* et *Iob* xi.

* Cf. init. Comment.

V. Quantum ad secundum *, primo declarat Sanctus Thomas differentiam intellectus nostri et divini in cognitione privationis et mali; secundo, ostendit quid sit quod impediret cognitionem divinam de malis *.

* Num. vi.

Quantum ad primum, dicit quod dupliciter intellectus noster cognoscere potest privationem. Primo, inquantum cognoscit singula per singulas species; et aliquando est in potentia ad speciem; et sic, sicut actum cognoscit per actum quem in se habet, hoc est per speciem intelligibilem, ita potentiam cognoscit per potentiam, inquantum scilicet aliquando est in potentia ad speciem intelligibilem. Et per consequens cognoscit privationem: cum potentia sit de ratione privationis. – Secundo, inquantum ex cognitione actus cognoscit et potentiam et privationem.

Intellectus autem divinus non intelligit per speciem quae non sit ipse, sed per suam essentiam. Et ideo non intelligit per potentiam et privationem in se existentem: sed, intelligendo essentiam suam, intelligit privationem; quia, intelligendo se tanquam primum intellectum, intelligit alia, non solum actus, sed etiam potentias et privationes.

Ad hunc sensum, inquit Sanctus Thomas, intelligenda sunt verba Aristotelis, III *de Anima,* t. 25, scilicet quod intellectus qui est tantum in actu non cognoscit privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod intelligit seipsum et est semper in actu: non autem quod nullo modo cognoscat privationem, ut male interpretatus est Averroes.

2. Circa primum modum quo intellectus noster cognoscit privationem, per potentiam scilicet in ipso existentem cognoscendo potentiam et privationem, considerandum quod intellectum cognoscere potentiam per potentiam dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut potentialitas intellectus, quae nominat carentiam formae cum habilitate ad illam, sit principium elicitivum intellectionis et cognitionis potentiae: sicut per actum, idest per speciem, intelligit id quod est in actu, idest illud quod naturam quandam positivam dicit. Et hic modus est impossibilis: solus enim actus est principium actionis, non autem potentia aut privatio.

Alio modo ut, cognoscendo propriam potentialitatem et privationem, cognoscat etiam potentiam et privationem extrinsecam. Sed et hoc dupliciter intelligere possumus: scilicet, aut quod cognoscat propriam potentiam et privationem antequam informetur specie intelligibili ad quam est in potentia; aut postquam est informatus specie. Primo modo, non videtur possibile: quia, cum intellectus intelligat se sicut et alia *, sicut alia non intelligit antequam specie informetur, ita neque se neque suam potentialitatem ante speciem potest intelligere. Ideo secundus modus est accipiendus. Propter quod non dixit Philosophus solum quod oportet cognoscentem privationem esse in potentia, sed addidit, *et esse in illo,* scilicet *speciem unius oppositi,* ut exponit Sanctus Thomas, III *de Anima* *. Oportet enim, si intellectus per privationem in ipso existentem debet cognoscere privationem, et quod aliquando sit in potentia ad speciem actus; et quod, dum illum potentialiter cognoscit, habeat in se habitum oppositum. Imaginor enim quod intellectus aliquando fuit in potentia ad speciem albi, et postmodum in actu. Postquam per albi cognitionem reflexe cognovit se habere speciem albi et esse album intelligibiliter, convertitur etiam ad cognoscendum se quandoque fuisse non album, dum cognoscit se privatum fuisse specie et forma albi, ac per hoc non potuisse ante huiusmodi speciem cognoscere album. Et ex hoc etiam cognoscit quod in esse naturae id est non album quod forma albedinis caret. Et similiter dico de caecitate et aliis privationibus.

* III *de Anima,* iv, 12; s. Th. l. 9.

* Lect. 11.

Mens ergo Sancti Thomae et Aristotelis est quod intellectus noster, per speciem habitus in se existentem cognoscens privationem formae quae in ipso aliquando fuit et potentialitatem ad speciem, cognoscit etiam privationem et potentialitatem rei existenti extra intellectum convenientem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem.

3. Circa illam rationem, *Quia potentia est de ratione privationis, sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem,* adverte quod non sequitur universaliter ut qui cognoscit id quod ponitur in definitione alicuius, cognoscat et definitum, nisi confuse et indeterminate: prius enim potest cognosci non cognito posteriori. In proposito tamen, quia potentia est de ratione privationis sicut subiectum de ratione suae propriae passionis, non potest intellectus complete cognoscere se esse in potentia nisi etiam privationem cognoscat in se existentem, et praesertim cum privatio sit immediate consequens ens in potentia: sicut non potest cognosci perfecte homo nisi cognoscatur proprietas ipsius quae ipsum immediate concomitatur; et cognoscens hominem potest illius passiones et proprietates cognoscere.

VI. Secundo, Sanctus Thomas ostendit quid impediret Dei cognitionem de malis *. Et inquit quod si Deus, cognoscendo se, non cognosceret particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia, cum ipsi malum non opponatur et privatio, eo quod sit actus purus, si bonum tantum quod est ipse cognosceret, non cognosceret malum: quia scilicet neque quia sit in potentia, ut dictum est *, neque per cognitionem boni oppositi. Quia autem, cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas. * Cf. n. v, init. * Num. v.

Ex his patet quod intellectus divinus differt, quantum ad mali cognitionem, ab intellectu nostro, quia non cognoscit per potentiam et privationem in se existentem; neque per propriam speciem boni oppositi intellectum perficientem, sicut intellectus noster; licet in hoc conveniat quod per cognitionem boni oppositi cognoscit malum, sicut et noster intellectus.

Adverte, cum dicitur bono divino nihil opponi ut privationem, quod intelligendum est secundum propriam rationem. Sed secundum communem rationem boni, scilicet inquantum absolute est bonum, bene sibi opponitur malum, ut dicitur *Verit.,* q. 11, a. ult. *: malum enim et bonum sunt opposita. * Ad 4.

VII. Quantum ad tertium *, duo removet dubia. Posset enim, primo, aliquis dicere: *Cognoscit Deus mala per bona, Ergo cognitio Dei est discursiva.* Cuius oppositum ostensum est supra *. – Secundo: *Cognoscere aliquid tantum per aliud cognitum, est imperfecte cognoscere. Ergo, si malum Deus cognoscit tantum per bonum, cognitio Dei erit imperfecta.* * Cf. init. Comment. * Cap. lvii.

Ad primum respondet quod non est discursus. Quia cognoscuntur mala per bona, non sicut conclusiones per principia, sed sicut res per suas definitiones. Bonum enim est quasi ratio cognitionis mali: cum malum nihil aliud sit quam privatio boni.

Ad secundum dicit quod cognitio mali per bonum non est imperfecta: quia malum non est natum alio modo cognosci.

VIII. Circa responsionem ad primum *, dubitatur. Si bonum est ratio mali, et cognoscitur malum per bonum sicut res per suam definitionem, ergo malum non differt a bono: quia res non differt a sua definitione. * Num. praec.

Secundo. Sequitur quod intellectus cognoscens malum non format proprium conceptum de ipso. Hoc autem est falsum: nam de caecitate concipit quod est *privatio visus,* qui conceptus convenit tantum caecitati. Et sic de aliis.

2. Ad primum horum dicitur quod non est mens Sancti Thomae dicere bonum esse definitionem mali, sed quod in eius definitione clauditur; malum enim est *privatio boni,* et caecitas *privatio visus.* Et quia, cum aliquid cognoscitur per id quod est de eius ratione, non dicitur illud per discursum cognosci, sed per primam operationem intellectus; ideo dictum est quod ille modus cognitionis quo malum cognoscitur per bonum, pertinet ad modum quo

res cognoscitur per suam definitionem; idest, ad primam operationem intellectus pertinet.

3. Ad secundum, primo responderi potest quod utique verum est quod de malo nullus formatur conceptus quidditativus: cum nullam quidditatem dicat, sed magis negationem quidditatis et formae. Sed intellectus, sicut per eandem speciem intelligibilem qua cognoscit bonum, cognoscit malum; ita per eundem conceptum quo cognoscit quidditatem boni, cognoscit etiam malum illi oppositum. Non enim oportet ut omne cognitum cognoscatur per propriam speciem aut per proprium conceptum illius repraesentativum, sed sufficit quod aliquod per similitudinem sui oppositi cognoscatur. Unde *Verit.*, q. II, a. 15, dicitur quod *ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio.* – Non obstat autem huic quod malum proprio nomine significatur, nomen autem non significat nisi mediante conceptu. Potest enim dici quod tali nomine non importatur aliquis conceptus *quid rei*, sed tantum *quid nominis* dicens.

Potest secundo responderi quod, licet intellectus de malo proprium conceptum formet, illumque proprio nomine explicet, ille tamen conceptus non excludit boni conceptum et rationem. Immo per ipsam speciem et similitudinem boni format in se conceptum mali continentem boni rationem: sicut cum dicimus caecitatem esse privationem *visus*. Unde negatur consequentia, si intelligatur de conceptu proprio, idest *sibi soli convenienti.* Si autem intelligatur de proprio secundum praecisionem, sive exclusionem conceptus boni, conceditur: et negatur falsitas. Ad cuius probationem dicitur quod conceptus ille est proprius primo modo, non autem secundo modo, ut ex se constat. Unde et quod aliquando dicit Sanctus Thomas, quod *mali non potest concipi aliqua forma,* ut *Verit.*, q. III, 4, ad 6, intelligendum est de forma excludente rationem boni: non autem quod nullus de malo formetur conceptus. Alioquin non intelligeretur ut aliquid a bono distinctum.

4. Sed secundum istam responsionem resultat dubium. Sequitur enim, secundum ipsam, quod Deus mali in se propriam habeat ideam. Cuius oppositum, ubicumque de ideis loquitur, Sanctus Thomas tenet*. – Probatur sequela. Quia, cum idea, secundum quod nominat similitudinem et rationem cognoscendi, conceptui intellectus nostri proportionabiliter respondeat, videtur quod de omnibus habeat proprias ideas quae proprio conceptu a nobis cognoscuntur.

* Cf. I P., XV, 3, ad 1; *de Ver.*, q. III, a. 4; I *Sent.*, d. XXXVI, q. II, a. 3, ad 1.

Ad hoc dubium, negatur sequela. Ad cuius probationem dupliciter dici potest. Primo, quod Deus habet proprias ideas omnium quae proprio conceptu, idest *omnem conceptum alterius rei excludente,* intelliguntur. Modo, dicitur quod malum non intelligitur a nobis proprio conceptu hoc modo, ut patuit. Ideo non sequitur quod inferebatur.

Secundo, quod Deus habet propriam ideam eorum quae proprio conceptu intelligimus, si naturam aliquam dicant: non autem si dicant negationem. Quia idea quae est in mente divina repraesentat per se ea quae aliquo modo divina essentia participant. Malum autem non dicit divinae essentiae participationem; immo magis participationis huiusmodi negationem. Ideo ipsius non oportet esse propriam ideam, licet a nobis aliquo conceptu proprio concipiatur.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SECUNDUM

A 22 r a 1 sine titulo.

QUOD DEUS EST VOLENS

Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra* dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

* Cap. XLIV, XLV.

Adhuc. Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso.

6 obiectum *post* proprium αDPc. 14 forma] formarum P*d*. 16 natura] naturam α.

2 attenditur CD; attendetur αGZ, attenderet Y, attenderetur EW*b*P*c*. 6 sentiens et intelligens] intellectus agens et sentiens Z. 11 Amplius... est ens] Z *vide* pA. 13 inveniatur] sit Z. 20 Aliter tamen *et* et *om* Z. 21 appetitiva virtute A *solus*; appetitum virtute Z, (per P) appetitivam virtutem *ceteri*. 23 ei G; eis.

Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

Item. Intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra* ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

* Cap. xliv, xlv.

Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra * ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

* Lib. II, c. xxiv.

Item. In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis: – quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

Praeterea. *Liberum est quod sui causa est**: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

* I *Metaph.*, II, 9; s. Th. l. 3.

Amplius. Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis *. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra * ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem. Et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

* Cf. II *Phys.*, VII, 3; s. Th. l. 11.

* Cap. XLII.

Hanc autem Dei voluntatem Scripturae Sacrae testimonia confitentur. Dicitur enim in Psalmo *: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit.* Et *Rom.* IX[19]: *Voluntati eius quis resistit?*

* Ps. CXXXIV, 6.

---

16 pura] sed ira pGY, neque ira W, *om* Z. 17 aestimatione GWYZ; boni vel mali *addunt.* 21 in *alt. loco*] etiam X*b et forte* A *ipse*, et *ceteri.* 22 prima A *solus*; primo. 24 et *om* αPc. 29 suum *om* αc.
4 per se] Z *vide* pA. 9 convenit] 9[it] A, competit *omnes.* 21 est igitur DW*b*; igitur Z, igitur est *ceteri.* 23 ut ita dicam] ut infra dicetur Z. 24 cum *om* EGW. 26 Scripturae *post* Sacrae αPc. 28 Dominus *post* fecit αDPc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de perfectione divina quantum ad intellectum, nunc incipit determinare de ipsa quantum ad voluntatem *.

* Cf. Comment. cap. XLIV, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, agit de voluntate inquantum voluntas est; secundo, inquantum habet rationem liberi arbitrii, cap. LXXXVIII. – Circa primum duo facit: primo, agit de ipsa voluntate; secundo, de conditione volendi, cap. LXXX.

Circa primum tria facit: primo, determinat de voluntate divina quantum ad esse; secundo, quantum ad quidditatem, cap. seq.; tertio, quantum ad obiectum, cap. LXXIV.

I. Quantum ad primum, ponitur conclusio haec: *Deus est volens.*

Et probatur primo. Ex praedictis, Deus est intelligens bonum. Ergo est volens. – Patet antecedens. Quia, cum sit perfecte intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. – Consequentia vero probatur. Bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis. Ergo bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum. Ergo intelligens bonum, inquantum huiusmodi, est volens. Prima consequentia non probatur *. Secunda vero probatur: quia intellectum dicitur ad intelligentem.

* Cf. infra *Circa primam consequentiam.*

Circa antecedens et eius probationem, considerandum quod bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu: materialiter scilicet, et formaliter. Materialiter apprehenditur quando consideratur res quae secundum se quidem est bona, sed tamen non consideratur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio veritatis aut aliqua alia ratio. Formaliter autem apprehenditur quando consideratur in ipso ratio bonitatis: ita videlicet quod intellectus iudicat illud esse bonum et conveniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum non habet rationem obiecti actualis voluntatis, nec habet movere voluntatem: sed tantum secundo modo. Propter hoc, volens ostendere Sanctus Thomas quod Deus intelligit bonum secundum quod habet rationem actualis obiecti voluntatis, concludit quod intelligit ens *simul cum ratione boni,* propter perfectionem cognitionis suae, qua omnem rei rationem apprehendit: cognoscit enim ens habere rationem boni, et per consequens habere rationem appetibilis et voliti.

Circa primam consequentiam, adverte quod, sicut nihil aliud est dicere, *Hoc est proprium obiectum intellectus,* quam, *Hoc est intellectum,* sive *intelligibile,* quia *intellecti* sive *intelligibilis* nomine (hic enim pro eodem utrumque accipimus) importatur formalis ratio obiecti intellectus inquantum est obiectum, sicut per *visibile* importatur ratio formalis obiecti visus inquantum est obiectum; ita nihil aliud est dicere, *Bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis,* quam, *Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum.* Significatur enim quod ratio obiecti voluntatis, inquantum obiectum est, quae importatur per hoc quod dico *volitum* sive *volibile,* fundatur super bono apprehenso formaliter inquantum est apprehensum et intellectum, ita quod non haberet bonum rationem voliti nisi esset formaliter intellectum: sicut si diceremus quod *corpus, inquantum coloratum, habet rationem visibilis.* Quia ergo idem dicitur per antecedens et consequens primae consequentiae, sed in consequente exprimitur proprium nomen obiecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur; ideo illam consequentiam, tanquam ex se manifestam, Sanctus Thomas non probat.

Circa secundam consequentiam et eius probationem, adverte quod, cum ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum, necesse est, si obiectum voluntatis, ut

obiectum est, fundatur super obiecto intellectus ut est obiectum, quod etiam fundetur voluntas super intellectum, et quod volens fundetur super intelligens, ita scilicet quod unum alterum concomitetur. Et super hoc fundatur consequentia et probatio eius. Bonum enim intellectum, inquantum huiusmodi, idest inquantum intellectum, est fundamentum voliti; et sunt materialiter idem; ratioque unius rationem alterius concomitatur; ita quod nihil habet rationem voliti nisi sit bonum intellectum, et ad bonum intellectum, inquantum huiusmodi, consequitur ratio voliti. Intellectum autem dicit ordinem ad intelligentem, tanquam eius scilicet formale obiectum ut obiectum est: sicut visibile dicit ordinem ad videntem. Ideo oportet ut intelligens et volens sint materialiter idem, quantum videlicet ad suppositum; et esse intelligentem sit fundamentum unde aliquid habet ut sit volens.

* Cf. n. VIII. II. *Secundo* *. Omnia intelligentia et sentientia appetunt et volunt. Sed Deus est intelligens. Ergo est volens. – Probatur antecedens. In omni intelligente et sentiente est habitudo ad rem secundum quod est extra: cum in ipsis sit forma rei intellectae et sensatae; habens autem aliquam formam per illam habet habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura, ut patet de ligno albo, quod per suam albedinem aliquibus est simile aliquibus vero dissimile. Aut ergo hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: aut per aliquid aliud, scilicet per appetitum et voluntatem. Non primum: quia per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem, cum intelligere et sentire sint secundum quod res sunt in intelligente et sentiente. Ergo secundum. Ergo etc.

Circa antecedens, adverte quod accipiendum est divisim, reddendo scilicet singula singulis: non enim omnia sentientia volunt, sed omnia sentientia appetunt, et omnia intelligentia volunt. Unde subiunxit Sanctus Thomas, *voluntas autem proprie in intellectu est,* idest in natura intelligente.

III. Circa hunc autem processum multipliciter dubitatur. * Cf. n. seq. Primo *, quia videtur Sanctus Thomas contradictionem implicare. Si enim cuicumque inest aliqua formarum, illud habet per illam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura; in intellectu autem et sensu, inquantum intelligens et sentiens est, invenitur forma rei intellectae et sensatae: sequitur quod intelligens et sentiens, per hoc quod intelligit et sentit, habet habitudinem ad rem secundum quod est extra. Ergo implicatur contradictio cum subiungitur quod *hoc non est per hoc quod sentiunt et intelligunt.*

* Cf. n. v. Secundo *. Intelligens intelligit rem secundum esse quod in seipsa habet, et similiter sensus sentit, et assimilatur rei existenti extra per formam quam habet. Ergo falsum est quod intelligens et sentiens, per hoc quod intelligit et sentit, non habet habitudinem ad rem secundum quod est extra.

* Cf. n. VI. Tertio *. Sicut ad hoc quod intellectus intelligat necesse est ut res sit in anima, ita ad hoc ut volens velit: quia voluntas non fertur in bonum nisi ut cognitum. Ergo non magis volens habet habitudinem ad rem ut est extra quam intellectus.

* Cf. n. VII. Quarto *. Si iste processus teneret, sequeretur quod intelligens vellet quicquid intelligeret. Si enim in intelligente est habitudo ad rem secundum quod extra est; et haec habitudo non convenit sibi nisi per voluntatem: ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit. Hoc autem falsum est: quia quod speculative intelligitur, non cadit sub voluntate, ut sic. Ergo etc.

IV. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod aliter convenit habitudo intellectui ad rem intellectam, ut intellecta est, per formam quam in se habet: et aliter rebus materialibus ad id quod habet eandem formam aut oppositam. Intellectus enim habitudo ad rem intellectam, ut est intellecta, est habitudo fundata super unitate quadam, secundum quod *intellectus in actu est ipsum intellectum in actu* *. Et ideo eo modo sibi convenit habitudo per formam quam habet ad ipsam rem intellectam, quo modo sibi convenit ut sit ipsum intellectum in actu. Est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum, quia secundum illud esse non unitur intellectui: sed secundum esse intentionale, quod habet in intellectu. Ex quo resultat ut per eandem formam intelligibilem intellectus sit actu, et intellectum sit actu intellectum, ut superius * est explicatum. Sequitur ergo quod intelligens, ut intelligens, non dicit habitudinem ad rem intellectam, ut intellecta est, secundum esse quod habet extra intellectum, sed secundum quod est in intellectu. Et idem dico de sentiente. Propter hoc dicit Sanctus Thomas quod *per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem:* quia videlicet, ex hoc quod res intelligitur et sentitur, necesse est ut elevetur ad spirituale esse, per quod uniatur intelligenti et sentienti, in quo fundatur habitudo huiusmodi. Quod enim a suo esse naturali necesse est abstrahi si ad aliquid debet habere habitudinem, ei potius attribuitur assimilatio et habitudo, ut possit dici quod ipsa res in esse naturali existens habet habitudinem ad aliud per esse abstractum quod in ipso habet, quam, e converso, aliud habeat ad ipsum habitudinem, unionemque et identitatem consequentem.

* III *de Anima*, IV, 12; v, 2.

* Cap. XLIV, Comment. n. XIII.

Ad argumentum ergo dicitur quod utique intellectus, informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extra: illa tamen habitudo non est habitudo intelligentis in actu ut sic ad intellectum in actu ut sic, secundum quod intellectum formaliter refertur ad intelligentem et e converso, quae scilicet est habitudo identitatem et unionem cum altero consequens; non enim intellectum formaliter est actu intellectum per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu. Ideo non valet haec consequentia: *Intelligens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra, Ergo illam habet per hoc quod intelligit formaliter.* Habet quidem, sed non per hoc quod intelligit: immo per hoc quod vult.

Unde illa propositio, *Intelligens, per hoc quod intelligit, habet habitudinem ad rem extra,* potest habere duplicem sensum. Unus est quod intelligendo habeat talem habitudinem formaliter, quasi habitudo ad rem extra sit habitudo intelligentis ut intelligens est ad rem intellectam ut est actu intellecta. Et tunc propositio est falsa: et eius oppositum tenet hic Sanctus Thomas. Non enim habitudo intelligentis ut intelligens est ad rem est ut extra, sed ut est in intellectu, ut ostendimus. – Alius est quod talis habitudo concomitetur intelligentem ut est intelligens, quasi intelligere sit origo talis habitudinis. Et sic habet veritatem: habitudo enim volentis, et inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

V. Ad secundum * dicitur quod ista propositio, *Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa, sive secundum esse quod habet extra intellectum,* duplicem sensum habere potest. Unus est quod ipsum esse rei ad extra sit id quod intelligitur. Alius est quod esse ad extra sit rei ratio quod sit actu intellecta, et fundamentum habitudinis illius. * Num. III, *Secundo.*

Si primo modo intelligatur, conceditur quod res intelligitur secundum esse quod habet ad extra. Et sic potest concedi quod intelligens, inquantum intelligens, habet habitudinem ad rem ad extra. Sed sic non loquitur hoc loco Sanctus Thomas: cum haec sit materialis consideratio rei intellectae.

Si secundo modo intelligitur, sic negatur illa propositio. Non enim esse ad extra est rei ratio quare sit actu intellecta ab aliquo intellectu: sed esse in intellectu. Et sic intelligens, ut intelligens, sive ut dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicit habitudinem ad rem secundum quod est ad extra, sed secundum quod in intellectu. Et quia Sanctus Thomas loquitur formaliter, ideo absolute negatur intelligentem, per hoc quod intelligit, habere habitudinem ad rem extra ut est extra. Et ideo, cum oporteat ut habens aliquam formam habeat habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura formaliter ut sunt in rerum natura, oportet aliud quaerere unde intelligens habitudinem habeat ad rem extra intellectum formaliter, ita quod esse ad extra sit ratio terminandi illam habitudinem.

Ubi advertendum quod, cum species intelligibilis non habeat esse completum nisi dum intellectus actu intelligit,

non perfecte et actualiter intellectus habet similitudinem ad rem intellectam nisi dum intelligit. Ideo, loquens Sanctus Thomas de habitudine intelligentis quae consequitur formam intelligibilem, loquitur de habitudine quae convenit intelligenti secundum quod actu intelligit. Et quia habitudo intelligentis actu, ut sic, ad rem intellectam formaliter non est ad rem ut extra, sed ut in intellectu; ideo inquit quod intelligens non dicit habitudinem ad rem secundum quod est extra per hoc quod intelligit. Cum hoc autem stat quod et res ad extra, et esse eius extra intellectum, potest esse materialiter res intellecta.

* Num. III, *Tertio.*

VI. Ad tertium * dicitur quod esse in anima aliter requiritur ex parte obiecti intellectus: et aliter ex parte obiecti voluntatis. Ex parte enim obiecti intellectus, requiritur tanquam ratio formalis a qua aliquid habet ut sit actu intellectum respectu huius intelligentis: est enim actu intellectum per hoc quod est unum cum intellectu. – Ex parte vero obiecti voluntatis, requiritur ut conditio obiecti ad hoc ut moveat in ratione causae finalis: quia nisi bonum apprehenderetur, non moveret voluntatem. Sed ipsum esse ad extra est ratio formalis quare appetatur res: appetitus enim fertur in rem, non secundum esse intentionale quod habet in anima, sed secundum quod extra animam esse habet. Ita quod esse reale est rei ratio quod sit volita et desiderata, et ratio voliti unde habet quod sit volita: esse autem in anima est obiecti conditio in ratione moventis considerati.

* Num. III, *Quarto.*

VII. Ad quartum * dicitur quod loquitur Sanctus Thomas de forma absolute et simpliciter, secundum propriam rationem formae: non de hac vel illa in particulari. Per formam enim intelligibilis et sensibilis absolute et secundum suum ordinem consideratam, intelligens et sentiens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra: quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam sequitur inclinatio et appetitus animalis. Sed tamen oportet ut illa forma apprehensa sit boni et convenientis ut bonum et conveniens est. Unde et quod ait Sanctus Thomas alibi *, quoniam *ad omnem formam sequitur inclinatio,* intelligendum est non de qualibet forma in particulari absolute considerata, sed de quolibet ordine formarum. Ad unum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium vero inclinatio animalis. Ideo oportet esse appetitum naturalem, et appetitum animalem: qui tamen non habet actualem habitudinem et inclinationem ad rem nisi sit sub ratione convenientis apprehensa.

* P. I, LXXX, 1.

2. Ex istis patet error Scoti, in IV *Sent.*, d. XLIX, q. IV *, dicentis non esse differentiam inter intellectum et voluntatem quantum ad hoc quod est ad extra vel ad intra terminari; et quod notitia intuitiva terminatur ad rem in se. Constat enim ex dictis quod nulla notitia terminatur ad rem extra nisi ipsa res sit intra intellectum per suam similitudinem. Et sic esse in intellectu est ratio rei quod sit actu intellecta: licet res ad extra sit id quod est materialiter intellectum.

* Fol. 147, r. 1 (ed. Ven. 1497).

VIII. *Tertio* *. Deo placet suum esse et sua bonitas. Ergo est volens. – Patet consequentia. Quia Deus est intelligens: et ideo, si appetit aliquid, hoc est per voluntatem, quae est appetitus intellectivus. – Probatur antecedens. Cuilibet enti convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse suo modo: ut, dum non habet, desideret per appetitivam virtutem sui generis, videlicet aut naturalem aut sensitivam aut intellectivam; et dum habet, quietetur in ipso. Ergo et hoc primo enti convenit: quia quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens; quod autem huiusmodi est maxime convenit primo enti.

* Cf. n. II, init.

Sed occurrit dubium. Appetere enim conservationem sui esse pertinet ad appetitum naturalem. Ergo per hoc quod Deus complaceat in suo esse, non sequitur quod sit volens.

Respondetur quod dupliciter potest dici appetitus naturalis: aut scilicet ut opponitur libero appetitui; aut ut opponitur ei qui sequitur apprehensionem. Primo modo, appetitus sui esse conservandi est naturalis in habentibus intellectum: non autem secundo modo. Licet enim natura intellectualis, inquantum naturalis est, naturalem et necessariam inclinationem habeat ad conservationem sui esse, ista tamen inclinatio pertinet ad voluntatem; et sequitur apprehensionem intellectus.

IX. *Quarto.* Intelligere Deo est delectabilissimum. Ergo Deus est volens. – Probatur antecedens. Quia intelligere, quanto est perfectius, tanto est delectabilius intelligenti. – Consequentia etiam probatur. Quia delectatio intelligibilis est per voluntatem: sicut sensibilis per concupiscentiae appetitum.

Quinto. Forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: cum Deus agat res per intellectum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat, nisi per voluntatem, cuius obiectum est finis et bonum, a quo aliquis movetur ad agendum. Intellectus enim speculativus non movet, neque imaginatio pura absque aestimatione boni vel mali.

Adverte quod non propter hoc vult dicere Sanctus Thomas quod intellectus speculativus possit movere adiuncta existimatione boni vel mali: haec enim existimatio iam ad intellectum practicum aliquo modo pertinet, qua iudicatur aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed est sensus quod intellectus simpliciter speculativus non movet, sicut neque imaginatio pura, quae scilicet nihil dicit de fugiendo aut prosequendo: sed bene intellectus aliquo modo practicus, qui est de ratione boni aut mali, et imaginatio de aliquo ut bonum est aut malum.

X. *Sexto.* Deus est primum movens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in virtutibus motivis et habentibus intellectum primo invenitur voluntas: eo quod ipsa omnem potentiam applicet ad actum suum; quod habet quia obiectum eius est finis: – quamvis et intellectus per modum causae finalis, non autem per modum efficientis, moveat voluntatem.

Adverte ex iis quae dicit hic Sanctus Thomas, quod potentia ad quam pertinet finis, habet movere omnes alias efficienter: et ideo tenet primum locum in ordine moventium effective. Non autem tenet primum locum in ordine moventium simpliciter: quia ipsa ab intellectu movetur motione finis, dum proponit sibi obiectum suum. Quomodo autem hoc sit, est in superioribus ostensum *. * Cap. XLIV, Comment. n. III sqq.

Septimo. Deo maxime competit per se agere. Ergo agere per voluntatem. – Probatur consequentia. Quia liberum habet rationem eius quod est per se: cum *liberum sit quod sui causa est.* Sed voluntas primo habet libertatem in agendo: dicitur enim quis libere agere inquantum voluntarie agit. Ergo quod per se agit, per voluntatem agit.

Advertendum quod *per se agere* dupliciter potest intelligi. Aut scilicet ut idem est quod agere per propriam formam: et sic agere per se non est universaliter agere per voluntatem. – Aut ut idem est quod agere non per motionem necessariam alicuius extrinseci. Et sic agere per se est agere per voluntatem: voluntas enim a nullo extrinseco cogi potest, et, ut libera, a nullo necessitari.

Adverte ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. XXIV *, quod libertas arbitrii formaliter quidem residet in voluntate, ad quam formaliter pertinet electio: sed tamen radicaliter est in ratione, quia appetitus sequitur modum cognitionis. Ideo hoc loco inquit quod voluntas primo habet libertatem *in agendo:* quasi diceret quod illi primo convenit libere agere et eligere formaliter; licet ista libertas ex modo cognitionis originem ducat. * Art. 6.

XI. *Octavo.* Deus est finis appetibilis, et appetens se finem, ut ita dicatur. Ergo est volens. – Patet consequentia. Quia, cum sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit. – Antecedens vero probatur. Quia finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus. Quod patet ex eo quod finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam artificialibus. Sed Deo nihil coordinatur tanquam eiusdem ordinis nisi ipse: cum non sint plura prima entia. Ergo ipse est primum agens propter se finem. Ergo est appetens se finem: cum agens propter finem appetat finem.

Adverte fundamentum huius rationis esse quod, cum agens propter finem proximum et proportionatum sit unius

ordinis entium cum ipso fine, quia videlicet agens naturale agit propter formam naturalem, et agens artificiale propter formam artificiatam, et sic de aliis; nihil autem collocetur in uno ordine cum Deo, eo quod solus ipse sit primum entium: oportet dicere Deum non esse finem proximum alicuius agentis creati, nec aliquem finem creatum esse proportionatum agenti divino, sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis, et Deum agere propter se tanquam propter finem sibi proportionatum. Et cum ipse sit finis intelligibilis, necesse est ut intelligibiliter appetatur. Quod est per voluntatem appetere.

Adverte etiam quod, cum dixit Sanctus Thomas Deum appetere se finem, addidit, *ut ita dicatur*. Quia secundum proprietatem vocabuli, *appetere* est respectu rei non habitae, et accipitur prout idem est quod *desiderare*. Sed tamen aliquando eius extenditur significatio, ut omnis actus voluntatis dicatur appetere. Et hoc modo hic accipitur cum dicitur Deum appetere se finem. Addidit ergo Sanctus Thomas illa verba ut improprietatem locutionis ostenderet.

Confirmatur postremo auctoritate Psalmi, *Omnia quaecumque voluit* etc.; et Apostoli, *Rom.* ix, *Voluntati eius quis resistit?* etc.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM TERTIUM

A 22r b 42 sine titulo.

QUOD VOLUNTAS DEI EST EIUS ESSENTIA

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

Deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, ut ostensum est *. Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra * probatum est. Ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

* Cap. praec.
* Capp. xlv, xlvi.

Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est eius esse, ut supra * probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra * ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo et voluntas Dei est eius essentia.

* Cap. xlv.
* Capp. xxiii, xxviii.

Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

Item. Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in Deo. Quae omnia supra * improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

* Capp. xvi, xviii, xxiii.

---

13 secundum se *hic* A *solus*; *post* sit. 14 admittit] admittat αD. 16 est A *solus*; *om.*
10 sequeretur] sequeretur etiam *cum* pA *omnes, sed* etiam *certo deleri videtur.*

Commentaria Ferrariensis

Secundo, agit de voluntate divina quantum ad eius quidditatem *. Et ponit hanc conclusionem: *Voluntas Dei non est aliud quam sua essentia.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Probatur primo. Deus est intelligens per essentiam suam. Ergo et volens. Ergo voluntas est eius essentia. – Probatur prima consequentia. Quia Deo convenit esse volentem inquantum est intelligens.

Advertendum quod, cum voluntas non conveniat Deo nisi inquantum naturae intellectivae est; et actualis volitio sibi non conveniat nisi inquantum actu intelligit: oportet ut ordo voluntatis ad essentiam ordini intellectus ad ipsam proportionetur. Et ideo, si intellectus est idem quod essentia in Deo, ita quod Deus per suam essentiam intelligat, non per aliquid superadditum; necesse est ut et voluntas sit ipsa essentia, et ita quod Deus per suam essentiam velit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Secundo. Velle est perfectio volentis: cum sit actio immanens, sicut intelligere. Ergo velle divinum est eius esse. Ergo voluntas eius essentia. – Probatur prima consequentia ex proportione ad intelligere: quia intelligere est esse divinum, eo quod esse divinum, cum sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittat.

Tertio. Deus per suam essentiam agit: cum sit actus purus. Ergo per essentiam suam est volens: cum velle Dei sit quoddam operari. Ergo etc.

Quarto. Nisi sic esset, sequeretur quod voluntas adveniret Deo sicut accidens: cum divina substantia sit quid completum in esse. Sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam ut potentia ad actum. Et quod esset compositio in Deo. Quae omnia superius sunt improbata. Ergo etc.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM QUARTUM

A 22v a31 sine titulo.

QUOD PRINCIPALE VOLITUM DEI EST DIVINA ESSENTIA

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est *. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra * probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

* Cap. LXXII. — * Cap. XLVIII.

Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra * dictum est. Et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. Cuius contrarium ex praedictis * patet.

* Cap. XLIV. — * Cap. praec.

Praeterea. Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, *Volo ambulare ut saner,* causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, *Quare vis sanari,* procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est *. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

* Ibid.

Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus: quia ipse est summum bonum, ut ostensum est *. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

* Cap. XLI.

Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per Philosophum, in I *Caeli et Mundi* *. Voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

* Cap. XI, 6 sqq.; s. Th. l. 25.

Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

---

5 ut D; ut supra. 7 supra *om* Pc. 11 voluntatem A *solus*; volentem. 12 potentiarum GWZ; in nobis *addunt*. 14 ipsa Z; *om*. 23 volendi DYsH*b*P; volenti.
15 igitur] essentiae *addunt* P*d*. 22 ulterius Z; *om*.

Commentaria Ferrariensis

Tertio, ostendit Sanctus Thomas quae sint divinae voluntatis obiecta *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de volito principali; secundo, de volitis secundariis, capite sequenti.

* Cf. Comment. c. LXXII, init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: ***Principale volitum divinae voluntatis est divina essentia.***

Probatur primo sic. Quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia bonum intellectum est obiectum voluntatis.

Adverte quod principaliter intellectum non solum accipitur id quod primo, secundum nostrum modum concipiendi, apprehenditur, sed etiam id quod est summe intelligibile: tale enim est etiam summe volitum et principaliter.

Secundo. Si non sic esset, aliquid esset superius divina voluntate, quod ipsam moveret. Cuius contrarium ex praedictis patet. – Probatur consequentia. Quia appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum. Et similiter volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis *.

* Cf. text. et var.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. XXII, a. 1, ad 3, et Prima, q. XIX, a. 2, ad 2, cum dicitur appetibile comparari ad appetitum sicut movens ad motum, quod hoc intelligitur de primo et per se appetibili, quod est finis: non autem de secundario appetibili, quod propter finem appetitur. Nam tale, ut dicitur I *Sent.*, d. XLV, a. 2, ad 2, non se habet ut movens voluntatem, sed ***ut effectum et motum ab ea.***

Adverte etiam quod inquit Sanctus Thomas voluntatem *in nobis* * esse de genere potentiarum appetitivarum, ut ostenderet oportere etiam in Deo, secundum nostrum modum intelligendi, finem movere voluntatem. Genus enim potentiarum appetitivarum invenitur in Deo, suo modo, proportionaliter ad nostrum appetitum: sicut et genus cognoscitivarum potentiarum. Sed sicut potentia cognoscitiva est in Deo quantum ad perfectionem actus, qui est cognoscere, non autem quantum ad imperfectionem; ita et appetitus est in Deo non quidem quantum ad hunc actum qui est appetere, qui aliquam imperfectionem includit, sed quantum ad alios actus, quales sunt delectari, amare et huiusmodi *. Et quia commune est appetitui, quantum ad omnem actum respectu finis, ut a fine moveatur, ideo et hoc in Deo ponere oportet, secundum nimirum modum intelligendi quo ex creaturis Deum cognoscimus, et quo apprehendimus Dei voluntatem ac eius bonitatem ut duo distincta. Si autem finis divinae voluntatis poneretur aliquid ab ipsa realiter distinctum, oporteret ut ab illo voluntas divina realiter moveretur motione causae finalis. Et hoc est fundamentum huius rationis.

* Vid. supra. — * Cf. cap. LXXXIX sqq.

II. *Tertio.* Si Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, aliquid aliud erit Deo causa volendi. Ergo et causa essendi: cum suum velle sit suum esse. – Probatur consequentia. Quia principale volitum unicuique volenti est causa volendi.

Adverte quod haec ratio distinguitur a praecedenti: quia in illa comparabatur obiectum ad potentiam, in ista autem comparatur ad actum, sicut causa ad effectum.

Quarto. Deus est ultimus finis: quia est summum bonum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis.

Quinto. Divinae voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Ergo etc. – Probatur consequentia.

Quia unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: cum virtus rei secundum obiecta mensuretur, ut dicitur I *Caeli,* text. 116.

Circa probationem consequentiae, attendendum quod ista aequalitas inter virtutem et obiectum non est semper accipienda secundum aequalitatem praedicationis, sed in aliquibus accipitur secundum aequalitatem alicuius continentiae: ut scilicet omne ad quod terminatur virtus, contineatur in principali obiecto; et quicquid continetur in principali obiecto, natum sit attingi a potentia. Sic autem dicimus divinam essentiam adaequari divinae voluntati: quia omne quocumque modo volitum ab ipsa, continetur in divina essentia tanquam in summo bono et exemplari omnis bonitatis. Nullum autem bonum creatum continet omne quod cadit sub divina voluntate: nisi forte continentia rationis et analogiae. Ubi advertendum quod, licet in aliis inferioribus pro adaequato obiecto potentiae assignetur aliquid commune secundum rationem, oportet tamen Deo, quantum ad operationes immanentes, assignare obiecta communia communitate virtualis continentiae. Quia, cum virtus divina sit perfectissima, perfectissimam sibi obiecti communitatem oportet assignare. Perfectior est autem communitas virtualis continentiae quam communitas rationis secundum praedicationem: cum illa sit continentia actualis, ista autem sit continentia potentialis et materialis. Ideo divinae voluntati assignatur hic divina essentia tanquam proportionatum obiectum, utpote quae virtualiter et secundum eminentiam omne volitum contineat.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM QUINTUM

A 22v b15 sine titulo.

QUOD DEUS, VOLENDO SE, VULT ETIAM ALIA

Hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

Cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis * aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

* Cap. praec.

Item. Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra * dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur *. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

* Cap. XLII.
* Cap. XXIX.

Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra * ostensum est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis * aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

* Cap. praec.
* Cap. XXIX.

Adhuc. Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra * ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

* Cap. LIV.

Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra * dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

* Cap. LXX.

Praeterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia *. Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

* Cap. XLIX.

Hoc autem auctoritate Sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim *Sap.* XI[25]: *Diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.*

---

1 volendo] Deus volendo WP*d*. 3 principaliter A *solus*; *om*. 9 ipsum A *solus*; se pA, seipsum *omnes*. 12 semper meliorari et Z; semper meliora et YP*d et sine* et DGW*b*, *om* αEc. 25 secundum] et secundum αPc. 11 remotum A *solus*; remota. 18 sint] sunt αE. 23 alia] omnia alia Pc.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod sit principale volitum divinae voluntatis, ulterius Sanctus Thomas ostendit quod sunt eius etiam aliqua secundaria volita *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de obiectis secundariis in communi; secundo, in particulari de quibusdam illorum, cap. LXXIX.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, agit de ipsis obiectis; secundo, de modo volendi illorum, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus, volendo se, vult etiam alia.*

Probatur primo. Deus vult se ut finem ultimum. Ergo et alia a se vult, volendo se. – Probatur consequentia. Quia cuius est velle finem, eius etiam est velle ea quae sunt ad finem, ratione finis.

Secundo *. Unusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum, perfectionem desiderat et multiplicationem quantum possibile est: cum ea quae propter se amamus, velimus optima esse. Sed divina essentia est propter se volita a Deo. Non est autem secundum se augmentabilis

* Cf. n. v.

et multiplicabilis, sed solum secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Ergo Deus, volendo suam essentiam, vult etiam rerum multitudinem.

II. Circa hanc rationem dupliciter dubitatur. Et primo, circa rationis fundamentum *. Nam ex eo sequitur quod Deus velit esse omnia quae suam bonitatem participare possunt. Cum enim velit ipsam bonitatem propter se, sequitur quod vult eam, quantum possibile est, multiplicari. Multiplicatur autem propter participationem eius a creaturis. Ergo sequitur quod velit omnem creaturam possibilem produci.

* Cf. num. seq.

Secundo, circa intellectam implicite propositionem, scilicet quod *multiplicatio boni sit eius perfectio* *. Hanc enim videtur subsumere velle Sanctus Thomas, cum ad declarandum quod unusquisque desiderat perfectionem propter se voliti et amati, assumit quod ea quae propter se amamus, volumus esse optima et meliora et multiplicari. Sed tunc sequitur quod, non existente creatura, in qua divina essentia suo modo multiplicatur, divina essentia non erit ita perfecta sicut est producta creatura. Et sic ex creaturis aliquid sibi perfectionis accrescit.

* Cf. n. IV.

III. Ad primum potest primo responderi quod Deum velle bonitatem suam multiplicari quantum possibile est, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ly *quantum possibile est* dicat adaequationem perfectionis divinae bonitatis ad eius multiplicationem: ut scilicet Deus velit omnem perfectionem suae bonitatis a creaturis participabilem participari. Et hic sensus non est verus, nec hic intentus. Et contra hunc procedit obiectio. – Alio modo, ut dicat modum communicationis: ut scilicet Deus velit bonitatem suam communicari secundum illum modum communicationis quo divina bonitas communicari et participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Unde, quia possibile est ut secundum quandam proportionalitatem et secundum quandam sui similitudinem participetur, non autem ut participetur secundum identitatem numeralem aut specificam; ideo vult eam illo modo participari, non autem istis modis. Et hic sensus est hic intentus. Et contra ipsum non procedit obiectio.

Secundo responderi potest quod volens aliquid propter se, non vult totam multiplicationem quae potest esse absolute, sed quae potest esse supposita directione rationis. Et ideo, cum sapientia divina sit regula participationis suae bonitatis, cum Deus vult bonitatem suam a creaturis participari, non vult ipsam tantum participari quantum possibile est absolute, sed quantum possibile est supposita regula et ordinatione divinae sapientiae. Ideo ea tantum esse vult quae divina sapientia determinavit ut sint. – Prima tamen responsio mihi magis placet.

IV. Ad secundum * dicitur quod duplex est perfectio divinae essentiae: scilicet intrinseca, et extrinseca. Intrinseca est qua Deus in seipso perficitur: extrinseca est quae ab ipso causatur. Si loquamur de intrinseca perfectione, sic multiplicatio divinae essentiae in creaturis per imitationem non pertinet ad eius perfectionem: sive enim creaturae sint sive non sint, eius essentia in seipsa perfectissima est. Unde et hic dicitur quod *secundum se non est augmentabilis et multiplicabilis.* – Si autem loquamur de perfectione extrinseca, quae dicitur esse Dei perfectio quia est ab ipso producta, sic multiplicatio ad eius pertinet perfectionem. Et sic non est inconveniens divinae essentiae aliquid perfectionis ex creaturis accrescere per modum extensionis extrinsecae. Hoc enim nihil aliud dictu est quam quod, existentibus creaturis, est aliqua perfectio a divina essentia exemplata; et, ipsis non existentibus, non est talis perfectio. Et ideo volens Deus essentiam suam, vult suam perfectionem extrinsecam, et non tantum intrinsecam sibi et essentialem.

* Num. II, *Secundo.*

2. Adverte tamen quod, licet concedi possit quod multiplicatio divinae essentiae sit eius aliquo modo perfectio, inquantum ab ipsa omnis perfectio exemplatur, et ideo sit volita a Deo; non tamen videtur mihi concedendum quod Deum velle alia a se, ut sic, dicat perfectionem in Deo. Quamvis enim absolutum quod importatur in hoc quod dico, *Deum velle alia a se,* dicat perfectionem, quia est actus divinae voluntatis, immo ipsa divina essentia; neque tamen respectus importatus ad ipsa volita ullam dicit perfectionem vel imperfectionem, quia relatio, ut relatio, neque perfectionem neque imperfectionem dicit, ut saepe inquit Sanctus Thomas *; nec actus ipse perfectionem accipit ab illo obiecto, cum divina operatio non perficiatur ab extrinseco, sicut nostra operatio ab obiecto extrinseco perfectionem accipit. Ideo, si Deus nihil aliud a se vellet, nihil minus esset perfectus quam illud volens: quia ipse actus volendi, quantum ad omnem eius perfectionem quam dicit, remaneret etiam si ad extrinsecum obiectum non terminaretur.

* Cf. I P., XXVIII, 1, 2; *de Ver.*, q. I, a. 5, ad 16; I *Sent.*, d. VIII, q. IV, a. 3.

3. Sed contra hoc videtur esse processus Sancti Thomae Prima, q. XIX, a. 2, ubi arguit quod, *si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, hoc etiam ad voluntatis rationem pertinet ut bonum quod quis habet aliis communicet. Et multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet.* Iste enim processus videtur fundari super hoc, quod quicquid perfectionis est in inferiori, ponendum est proportionaliter in superiori. Et implicite intelligitur haec propositio: *Deum velle alia a se est perfectio suae voluntatis.*

Respondetur, et dicitur primo, quod processus ille non fundatur super illa propositione, *Quicquid perfectionis* etc., sed super proportionalitate quadam substantiae intellectualis ad res naturales, quam in primo articulo illius quaestionis posuerat Sanctus Thomas: quod sicut se habent res naturales ad suum bonum naturale, ita natura intellectualis ad bonum per formam intelligibilem apprehensum; quia sicut per bonum naturale perficitur res naturalis, ita per bonum apprehensum, cuius specie informatur intellectus, perficitur natura intelligibilis inquantum huiusmodi. Ideo, sicut res naturales ad communicationem proprii boni inclinantur suo modo, scilicet appetitu naturali, ita et natura intellectualis, quae est etiam volens, in communicationem proprii boni inclinatur suo modo, scilicet per voluntatem. Et hoc praesertim convenit Deo. Ideo concluditur quod Deus vult alia a se: scilicet libere, et secundum quandam condecentiam.

Dicitur secundo, quod nec ista propositio, *Deum velle alia a se est perfectio divinae voluntatis,* in hoc processu intelligenda est. Sed haec tantum comparatio et similitudo intelligitur, quod, sicut ex eo quod res naturales sunt perfectae, sequitur inclinatio naturalis ad communicationem sui boni, ita multo magis, quia Deus perfectissimus est et exemplar a quo omnis perfectio derivatur, ad eius perfectionem sequitur inclinatio voluntaria ad communicationem propriae bonitatis. In hoc autem constat non intelligi volitionem Dei de creaturis esse Dei perfectionem inquantum volitio creaturarum est.

V. *Tertio* *. Deus amat alia. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia vult et amat suum esse secundum se et propter ipsum. Et omne aliud est quaedam participata similitudo sui esse. Amans autem aliquid propter seipsum, ex consequenti amat omnia in quibus illud invenitur. Probatur per exemplum de amante dulcedinem propter se.

* Cf. n. I, *Secundo.*

Quarto. Omnia quodammodo praeexistunt in Deo per proprias rationes. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt.

Sed videtur ista ratio concludere quod Deus non entia, quae nunquam erunt, etiam velit: quia etiam eorum rationes sunt in Deo. Hoc autem est falsum: quia sic voluntas Dei non semper impleretur. Ergo etc.

Respondetur quod illa propositio, *Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt,* dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod velit illa quantum ad esse quod habent in Deo. Et sic tam entia quam non entia in seipsis vult esse in ipso Deo: quia non solum entia, sed etiam non entia in Deo habent esse et rationem. – Alio modo potest intelligi quod velit illa in seipsis esse. Et sic sola entia vult esse. Et ly *omnia* distribuit pro entibus tantum, non autem pro non entibus. Et cum assumitur quod omnia praeexistunt in ipso per proprias rationes, intelligitur de omnibus ab ipso producendis. Et per propriam rationem

intelligit proprium exemplar et propriam ideam. Unde sensus est quod omnia a Deo producenda sunt in ipso quantum ad eorum propriam ideam et proprium exemplar: non autem quantum ad proprium esse quod in seipsis habent. Tales autem non sunt rationes rerum quae nunquam erunt.

Videtur autem quod primus sensus sit magis ad propositum. Dixit autem huiusmodi entia praeexistere in Deo non absolute, sed *quodammodo:* quia non praeexistunt in eo secundum propria esse.

VI. *Quinto*. Causalitas finis consistit in hoc quod propter ipsum alia desiderantur. Ergo, quanto finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione illius finis: quia, quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto eius causalitas ad plura et remotiora se extendit. Ergo essentia divina diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, maxime a Deo: quia ipsa est perfectissima in ratione bonitatis et finis.

Ex antecedente hic sumpto habetur clare a Sancto Thoma in quo causalitas finis consistat, et quid sit causalitatem finis consistere in metaphorica motione voluntatis. Hoc enim nihil aliud est quam *esse illud propter quod alia desiderantur*.

Sed tamen advertendum quod illa res quae est finis, non de necessitate habet ut ipsam volens velit alia propter ipsam: posset enim aliquis velle sanitatem complacendo in ipsa, et nihil ad ipsam ordinando. Et similiter, absolute loquendo, Deus potuisset velle bonitatem suam absque hoc quod vellet creaturas esse. Sed si sub ratione causae finalis ipsa res sit volita, necesse est ut aliquid propter ipsam sit volitum. Propter hoc causalitas finis, ut finis est, ponitur esse *ut aliquid propter ipsum desideretur*. Et ideo, si Deus velit essentiam suam tanquam finem creaturarum, necesse est ut creaturas velit propter ipsam divinam essentiam. Propterea concludit Sanctus Thomas quod multa sunt volita propter divinam essentiam, maxime a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. Nam, cum ipsa sit causa finalis creaturarum, vult ipsam Deus ut causam finalem, et per consequens vult creaturas propter ipsam.

VII. *Sexto*. Deus, intelligendo se principaliter, intelligit omnia alia in se. Ergo, volendo se principaliter, vult omnia alia. – Patet consequentia. Quia voluntas sequitur intellectum.

Sed videtur ista ratio non concludere. Cognitio enim divini intellectus terminatur ad res secundum quod sunt in essentia divina. Actus autem voluntatis terminatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Modo, non potest res non esse in divina essentia: potest autem non esse in seipsa. Ergo, licet intellectus videns divinam essentiam videat alia in ipsa, non tamen oportet quod Deus volens essentiam suam velit alia a se.

Respondetur quod utique non est necessarium quod Deus, volendo se, velit alia, ut inferius * ostendetur: sicut etiam non est necessarium quod, intelligendo se, intelligat alia practice. Sed tamen, sicut intellectus libere intelligit alia practice intelligendo se, ita voluntas, quae intellectum consequitur, volendo se vult alia libere. Et sic est proportio inter intellectum divinum et divinam voluntatem. * Cap. LXXXI.

Unde ista ratio aut concludit non-repugnantiam voluntatis divinae ad volendum alia: aut procedit ex suppositione quod alia velit. Si enim alia vult Deus, illa vult volendo se.

Confirmatur conclusio auctoritate Sacrae Scripturae, *Sapientiae* scilicet XI: *Diligis omnia quae sunt.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SEXTUM

A 23 r a 9 sine titulo.

QUOD DEUS UNO ACTU VOLUNTATIS SE ET ALIA VELIT

Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit.

Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est *, uno actu voluntatis vult se et alia. * Cap. praec.

Amplius. Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum *. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se absolute et alia propter se. Alia vero a se non vult nisi inquantum vult se, ut probatum est *. Relinquitur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem. * Cap. XXVIII. * Cap. praec.

Adhuc. Sicut ex supra * dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem *. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate. Hunc autem * Cap. LVII. * II *Phys.*, IX, 3; s. Th. l. 15.

---

7 volumus DZ; velimus. 16 totam *post* suam αEZPc. 17 Finis... desideratur] Z *vide* pA.

1 et] et quo Pc. 3 absolute A *solus*; *om. In* A *supra* absolute *scribitur* et alia propter se, *quod transcriptor non addendum sed substituendum crediderit.* 9 cognitivae] cognoscitivae Pd. 10 semotim] se motum Z. 15 fines] finis BZPc. 21 Hunc] Hoc EZPd.

in Deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum*. Relinquitur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

* Cap. xiii.

Item. Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis. Quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

Praeterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. Quod est impossibile.

Amplius. Velle Dei est suum esse, ut probatum est*. Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

* Cap. lxxiii.

Item. Velle competit Deo secundum quod est intelligens*. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium*; ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis*.

* Cap. lxxii. * Cap. xlix. * Cap. xl.

---

11 divinae A *solus*; ex.
1 illo *potius quam* illa A; illa *omnes*. 2 voluntatem] qua vult se *addunt* Pd.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de obiectis secundariis divinae voluntatis, nunc de modo volendi ipsa determinat *. Et primo, ex parte volentis; secundo, ex parte voliti, cap. lxxviii.

* Cf. Comment. cap. praec. init.

Circa primum duo facit: primo, determinat de ipso volendi modo; secundo, infert unum corollarium, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus unico actu voluntatis se et alia vult.*

Probatur primo. Deus omnia alia vult propter se tanquam propter finem. Ergo uno actu et se et alia vult. – Probatur consequentia. Quia finis comparatur ad id quod propter ipsum tantum desideratur, sicut ratio formalis ad obiectum. Virtus autem uno actu fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lucem et colorem, qui fit visibilis actu per lumen.

Adverte, cum dixit Sanctus Thomas quoniam, *cum aliquid volumus propter finem tantum, illud accipit rationem voliti ex fine,* quod ideo addidit *tantum,* quia id quod est ad finem dupliciter potest appeti, scilicet secundum se, et in ordine ad finem: sicut medicina dulcis potest appeti et inquantum dulcis, et inquantum conferens ad sanitatem. Quando appetitur ratione propriae bonitatis, sic non habet rationem voliti ex ordine ad aliquem alium finem: sed tunc tantum quando appetitur ut utile et ordinatum ad finem.

Adverte etiam quod Sanctus Thomas aliquando indeterminate loquitur de effectu luminis: sicut Prima, q. lxxix, a. 3, ad 2, ubi recitat et opinionem quae tenet *lumen requiri ad visum ut faciat colores actu visibiles,* et opinionem quae tenet *lumen requiri ut medium fiat actu lucidum,* quae videtur esse Commentatoris*, et secundum utramque suum propositum declarat. Hic autem acceptat primam opinionem: quam etiam tenere videtur *Verit.*, q. viii, a. 14, ad 6, et I *Sent.*, d. xlv, a. 2, ad 1. Secundum quam opinionem dicendum esset quod color, licet in tenebris sit actu color, non est tamen in actu sufficienti ad movendum diaphanum motione spirituali, et propter hoc non est actu visibilis. Unde esse visibile in potentia et fundamentaliter convenit quidem colori in secundo modo *per se* *: non autem esse actu visibile secundum actum completum, sed completur per hoc quod est actu illuminatus, ut ex lumine et colore fiat unum obiectum visus, in quo lumen est formale, color autem materiale obiectum; et lumen videtur terminatum ad corpus coloratum, quod sine corpore terminato videri non posset, ut sic; iuxta ea quae dicuntur *Verit.*, q. xiv, a. 8, ad 4. – Posset tamen dici quod Sanctus Thomas nec hic nec alibi dicit lumen requiri propter colores quasi illam opinionem sequatur: sed ex suppositione illius opinionis vult habere quod uno actu fertur visus in colorem et lumen; si enim requiritur propter colorem, comparatur ad ipsum ut formale ad materiale.

* II *de Anima*, commento 67.

* Cf. I *Anal. Poster.*, c. iv, 4 sqq.; s. Th. l. 10.

II. *Secundo* *. Quolibet actu quo Deus vult se, vult se et alia propter se. Sed alia a se non vult nisi inquantum vult se. Ergo etc. – Minor probata est in praecedenti capite. – Maior vero probatur. Non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se et quo non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum. Ergo, volendo se, vult se secundum totam suam virtutem. Ergo vult se et alia propter se quolibet actu quo vult se. Prima consequentia probatur: quia quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Secunda vero probatur: quia finis virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum.

* Cf. n. v.

III. Sed circa hunc processum dubium occurrit. Ex hoc enim videtur probari posse quod Deus necessario absolute velit alia a se: cuius oppositum inferius ostenditur *. Arguetur enim sic. Deus necessario vult se perfecte. Ergo necessario vult se secundum totam suam virtutem. Ergo necessario vult alia propter se. – Antecedens patet. Quia in ipso nihil potest esse imperfectum. – Prima consequentia et secunda probantur ex eisdem propositionibus ex quibus probatae sunt hoc loco in propositionibus de inesse: prima quidem, quia quod perfecte desideratur, secundum totam suam virtutem desideratur; secunda vero, quia virtus finis est ut per ipsum alia appetantur.

* Cap. lxxxi.

Respondetur quod ratio Sancti Thomae optime concludit propositum. Nec ex ipso processu argui potest quod Deus alia a se necessitate absoluta velit, sed bene necessitate ex suppositione: quam concedit Sanctus Thomas inferius * in volitione divina respectu aliorum a se reperiri. Supponit enim ista ratio Deum velle alia a se propter seipsum tanquam propter finem: id quod in praecedenti capite est ostensum. Et consequenter supponit divinam bonitatem exercere causalitatem finis respectu creaturarum. Et ex hac suppositione vult ostendere quod eodem actu velit et se et alia. Ex istis autem suppositis sequitur quod Deus alia a se de necessitate suppositionis velit: non autem de necessitate absoluta. Nam si supponamus Deum exercere causalitatem finis in creaturis, necessario sequitur quod Deus velit se tanquam exercentem causalitatem finis: et consequenter quod necessario velit alia a se. Sed quia illa suppositio non est absolute necessaria, quia non necessario Deus exercet finis causalitatem; potuit enim ab aeterno nolle aliquid producere, et sic non exercere causalitatem finis, quae est ut propter ipsum alia desiderentur et fiant: ideo non vult Deus alia a se necessario absolute, sed libere.

* Cap. lxxxiii.

Unde ad rationem adductam, intellecto primo consequente de virtute Dei quantum ad eius exercitium et actualem causalitatem, conceditur consequentia de necessitate ex suppositione, negatur autem de necessitate absoluta. – Et ad probationem, negatur assumptum de virtute quantum ad eius actum exercitum. – Similiter, accepto primo consequente in sensu quo conceditur, ultima consequentia conceditur de necessario ex suppositione, negatur autem de necessario absolute. Nec assumptum probat consequentiam de necessario absolute, sed tantum de necessario ex suppositione.

Si autem primum consequens intelligatur de virtute finis quantum ad actum signatum et actum primum, sic

conceditur prima consequentia de necessitate etiam absoluta: sed negatur ultima consequentia. Ad cuius probationem dicitur quod virtus finis, hoc modo sumpta, non est ut propter ipsum alia actu desiderentur, sed ut propter ipsum alia desiderari possint: sicut virtus agentis, quantum ad actum primum, non est ut aliquid per ipsam producatur, sed ut per ipsam aliquid produci possit.

IV. Sed ista responsio aliquam videtur difficultatem pati. Si enim ista consequentia, *Deus necessario vult se perfecte, Ergo necessario vult se secundum totam suam virtutem,* quantum ad eius actum exercitum et causalitatem actualem valet facta suppositione quod Deus causalitatem finis in creaturis exerceat, non autem valet non facta illa suppositione; sequitur quod aliquid pertineat ad perfectionem volitionis divinae facta aliqua suppositione, quod non pertinet ad eius perfectionem illa suppositione non facta. – Ex hoc autem ulterius sequitur quod absolute aliqua perfectio quae nunc inest divinae volitioni, absolute potest illi non inesse: cum conditio quae nunc supponitur, scilicet quod Deus exerceat causalitatem finis in creaturis, absolute potuerit non esse. Et sic non omnis perfectio conveniens Deo est absolute necessaria, sed aliqua est possibilis. Quod est contra ea quae in praecedentibus sunt determinata *.

* Cap. xvi.

Responderi ad hoc potest quod dupliciter aliquid ad perfectionem divinae volitionis potest pertinere: uno modo, intrinsece, scilicet ex parte actus volendi in se; alio modo, extrinsece, scilicet ex parte obiecti voliti. Si loquamur de pertinente ad perfectionem volitionis intrinsece, sic negatur sequela. Nam, cum actus divinae volitionis sit unus respectu omnium volitorum a Deo, et sit idem quod divina essentia; quantumcumque ponatur ex aliqua suppositione ad aliquam rationem voliti extendi ad quam illa suppositione non facta non extenderetur, propter hoc ipse actus non habet in se perfectionem aliquam quam non haberet illa suppositione non facta, sed semper remanet eiusdem perfectionis intrinsece; sicut et divina essentia semper eiusdem in se perfectionis manet, quantumcumque secundum diversos respectus rationis aliquo modo possit intelligi variari. – Si vero de pertinente ad perfectionem volitionis extrinsece loquamur, sic non est inconveniens aliquid pertinere ad perfectionem volitionis divinae aliqua suppositione facta, quod, illa suppositione non facta, ad eius perfectionem non pertineret. Hoc enim nihil aliud est dictu quam quod volitionis divinae perfectio ad aliquod obiectum, vel ad aliquam rationem obiecti, aliqua suppositione facta habitudinem habet, ad quod, illa suppositione remota, habitudinem non haberet. Sicut, si ponamus Deum determinasse se producturum alium mundum, pertinet ad perfectionem divinae scientiae extrinsece ut ad hanc Dei determinationem extendatur: hoc autem non supposito, non pertinet ad divinae scientiae perfectionem ut ad hanc determinationem habitudinem habeat.

Cum autem instatur quia tunc aliqua perfectio quae nunc inest divinae volitioni, poterit absolute non inesse; et sic non omnis perfectio divina erit absolute necessaria: – dico quod nullum horum est magis inconveniens de perfectione sibi extrinsece conveniente quam quod habitudo divinae voluntatis ad creata possit absolute sibi non convenire, et non sit necessaria absolute.

V. *Tertio**. Si alio et alio actu vellet se et alia, esset quidam discursus in eius voluntate. Hoc autem in Deo non est: cum sit extra omnem motum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia ita se habet finis in operabilibus sicut principia in speculabilibus: quia sicut per principia cognoscimus conclusiones, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Sed in intellectu est discursus per hoc quod separatim cognoscuntur principia et ex eis in conclusiones devenimus. Ergo, si aliquis seorsum velit finem et ex eo velit ea quae sunt ad finem, erit ibi discursus voluntatis.

* Cf. n. II, init.

Adverte quod, licet discursus proprie pertineat ad rationem, tamen improprie et per quandam similitudinem potest etiam in voluntate poni discursus, secundum quod in ipsa ponitur successio operationum quarum una est alterius causa.

Quarto. Sequeretur quod duo actus simul essent in voluntate divina. Quod est impossibile: quia unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes, scilicet totaliter distinctae. – Probatur consequentia. Quia Deus semper vult se.

Quinto. Sequitur quod erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. – Probatur consequentia. Quia in omni actu voluntatis volitum comparatur ad voluntatem ut movens ad motum. Quod intelligendum est de primo et per se volito aliquo actu: ut conveniret aliis a Deo, si Deus alia vellet non quidem volendo se, sed seorsum et separatim.

Sexto. Esse Dei est tantum unum. Ergo et velle: quia velle Dei est suum esse.

Ultimo. Intelligit uno actu se et alia inquantum essentia sua est exemplar omnium. Ergo vult se et alia uno actu, inquantum bonitas est ratio omnis bonitatis. – Patet consequentia. Quia velle competit Deo secundum quod est intelligens: scilicet, concomitanter et consecutive *.

* Cf. Comment. cap. LXXII, n. II.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SEPTIMUM

A 23 b 23 sine titulo.

QUOD VOLITORUM MULTITUDO DIVINAE SIMPLICITATI NON REPUGNAT

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

Nam actus secundum obiecta distinguuntur. Si igitur volita plura quae Deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Quod est contra praeostensa *.

* Cap. praec.

Item. Ostensum est * quod Deus alia vult inquantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet *materialia immaterialiter et multa unite*, ut ex supra * dictis patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

* Cap. LXXV.

* Cap. LVIII (Dionysius *de Div. Nom.*, c. VII).

Praeterea. Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est *. Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius *.

* Cap. XLV, LXXIII.

* Cap. LI, sqq.

11 voluntatem] *addunt* suam *b*, Dei P*d*.
2 alia] aliqua P*d*.

Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. Et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut Philosophus dicit, in VI *Metaphysicae* *. Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat eius simplicitati.

* S. Th. I. 4; Did. V, iv, 1.

3 eius *om* P*d*. 8 quam appetens quaerit vel in qua quiescit A *solus*; inquantum appetens quaerit in quo quiescat.

Commentaria Ferrariensis

Ex praecedenti conclusione deducit Sanctus Thomas corollarie * quod *multitudo volitorum non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Probatur primo sic. Si plura volita inducerent in Deo aliquam multitudinem, non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Cuius oppositum est ostensum. – Patet consequentia. Quia secundum obiecta distinguuntur actus.

Adverte quod ex ista probatione vult habere Sanctus Thomas quod distinguibile proportionatum obiecto est actus: et ideo, si plura obiecta faciant aliquam pluralitatem, illa erit actuum pluralitas. Non autem intendit quod per quaecumque plura obiecta plurificentur actus. Unde sensus illius propositionis est quod actus est id quod proprie et primo plurificatur quando pluralitas obiectorum aliquam pluralitatem inducit.

Secundo. Omnia in bonitate divina sunt unum: quia aliqua * sunt in ipso secundum modum eius, scilicet *materialia immaterialiter et multa unite.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia hoc modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei quo comprehenduntur a bonitate eius: cum Deus alia velit inquantum vult bonitatem suam.

* Cf. text. et var.

Adverte quod omnia dicuntur unum esse in bonitate Dei inquantum bonitas divina est exemplar omnis bonitatis: non autem quia conveniant in aliqua una bonitate a Deo producta.

Tertio. Multitudo intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia divinus intellectus et divina voluntas sunt aequalis simplicitatis: cum utrumque sit divina substantia.

Quarto. Appetitus est secundum quod fertur in rem appetibilem, inquantum appetens quaerit in quo quiescat *. Ergo etc. – Antecedens patet ex differentia inter cognitionem et appetitum. Et etiam ex auctoritate Aristotelis dicentis, VI *Metaph.*, quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum in intellectu. – Consequentia vero probatur. Quia quod aliquid ad multa se habeat, non repugnat eius simplicitati: unde et unitas est multorum numerorum principium.

* Cf. text. et var.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM OCTAVUM

A 23 v a 4 sine titulo.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD SINGULARIA BONA SE EXTENDIT

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim Deus optimum vel primum etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo *. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

* Cap. LXXV.

Amplius. Secundum Philosophum, in XI *Metaph.* *, duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est *. Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

* Cap. x, 1; S. Th. XII, l. 12.

* Cap. LXXV.

Praeterea. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in uni-

4 universalitate] universitate P*d*. 9 ad multa *post* etiam 2Pc. 12 etiam *om* EGWYP*d*. 9 exercitus NZ; ad invicem *addunt*. 11 alia] autem alia pG*d*. 13 universi] et universi pGP*d*. 15 consurgit A *solus*; consistit.

verso sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra* ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

* Lib. II, cap. xxiii.

Adhuc. Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum*. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra* probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

* Cap. lxxii. * Cap. lxv.

Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae, *Genesis* I, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: *Vidit Deus lucem quod esset bona,* et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

5 ut infra ostendetur *om* NZ.
4 autem *om* αb. 7 et *om* αPc. 8 et *om* EGWY.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco determinat Sanctus Thomas de modo ex parte voliti se tenente*.

* Cf. Comment. cap. lxxvi, init.

Et ponit hanc conclusionem: *Deus vult alia bona non tantum in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae ab ipso possunt effluere, sed etiam in particulari: nec hoc eius simplicitati repugnat.*

Probatur primo. Velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Sed divina simplicitas non prohibet quin etiam ad multa singularia comparari possit: cum dicatur optimum et primum etiam respectu singularium. Ergo etc.

Secundo. Non solum universitas bonorum, sed etiam singulum bonorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia voluntas divina ad alia comparatur inquantum participant divina bonitate.

Tertio. Deus vult bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia bonum ordinis consistit in singulis bonis. – Antecedens vero probatur. Quia Deus, ex hoc quod vult se ut est finis, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem: quod pertinet ad primum ordinem universi. Et per consequens vult etiam secundum ordinem: quia ille secundus est propter primum, ut habetur XII *Metaph.*, text. 52.

Adverte quod inquit Sanctus Thomas Deum, ex hoc quod vult se ut est finis, velle alia quae ordinantur in ipsum: quia causalitas finis, ut supra* dictum est, consistit in hoc ut propter ipsum alia desiderentur. Unde, si Deus vellet se absolute, non autem ut causam finalem, non vellet alia propter seipsum. Quia autem vult se sub ratione causae finalis, ideo et alia propter seipsum vult.

* Cap. lxxv.

Quarto. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, bonum ordinis universi erit a casu. Hoc autem est impossibile: quia multo magis alia posteriora essent a casu. – Probatur consequentia. Non est possibile ut aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi. Ergo, si neque causa universalis, quae per voluntatem agit, ea componat, erit ordo ille a casu.

Quinto. Deus intelligit etiam particularia bona: intellectu scilicet practico. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum.

Confirmatur autem *Genesis* primo capite, ubi ad singula opera complacentia divinae voluntatis ostenditur cum dicitur, *Vidit Deus lucem quod esset bona,* et sic de aliis operibus; et postea de omnibus simul, *Vidit Deus cuncta.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM NONUM

A 23v b4 sine titulo.

QUOD DEUS VULT ETIAM EA QUAE NONDUM SUNT

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, et, uno interempto, interimitur alterum, ut Philosophus docet*. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

* Categ., v, 16.

Praeterea. *Voluntas* dicitur ad volita, sicut et *causa* et *creator*. Non autem potest dici etiam Deus Creator, vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quae sunt. Ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in Deo et in eius intellectu. Unde nihil prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in

2 potest (*ex* poss)] posset NZ. 5 et] ut Pc; *ideo* interimatur P. 9 Praeterea NZ; Amplius. et causa] et creatura *d*, creatura P. 10 etiam *post* Deus αcd, esse Deus pY, Deus esse P. 12 nec A *solus*; non.
1 posset] possit αE, potest *post* ulterius Z. 5 ad haec A *solus*; ad hoc. 7 etiam A *solus*; *om*. 10 Nam A *solus*; Et ideo DGNYZ, Quia ideo W, Nam ideo αbPc, Non ideo E.

ipso vel in eius intellectu, sequetur quod Deus non velit illud aliter nisi quia vult illud esse in se vel in eius intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes: sed quod Deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

Rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum † moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

† Explicit fragm. AUTOG. VAT., 23v b marg. inf. (cf. c. XXVII, b18; et c. LXXXII, 228 a26.

Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult igitur Deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut Domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

---

5 esse *post* etiam αPc. 6 Rursum A *solus*; Rursus. 10 et *om* P, et voluntas *om* Z. 14 moveat... 228 a 26 virtutis *lacuna in* A. 22 sed] principaliter *addunt* NZ.

4 tunc *om* α. 7 quam *Ita* DWZP; qua *ceteri*. 9 Voluntatis *Ita* ZsN*b*P*d*; et volens D, sic voluntatis W, et voluntatis *ceteri*. 12 igitur] enim αYPc. 14 quod] secundum quod NWZP*d*. 16 relatione] ratione αZ. 19 in volente manens *Ita* DZsFP; manens in volente W, in volentem (volente GY) movens αEGY*c*, in volentem manens *d*. non cogit *om* GZ, potest N, non cogitur *b*, non contingit P; W *legit:* unde velle et intelligere non transit in aliud extra existens. 20 existens *Ita* GNWZ; actu *addunt ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM determinavit Sanctus Thomas de volitis secundariis in communi, nunc de quibusdam in particulari determinat *.

* Cf. Comment. cap. LXXV, init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Deus vult etiam ea quae non sunt.* Hanc autem conclusionem non probat Sanctus Thomas: sed adducit instantias contra ipsam et solvit singillatim, ex earum solutione relinquens conclusionem esse veram et probatam. Circa hoc autem duo facit: primo, ponit instantias; secundo, ad illas respondet *.

* Cf. num. seq.

Quantum ad primum, duo sunt quae circa hanc conclusionem faciunt difficultatem. Unum est quia, cum relativa oporteat simul esse; et velle dicatur per comparationem volentis ad volitum: videtur quod nullus possit velle ea quae non sunt.

Alterum * est quia Deus non potest dici Creator, Dominus et Pater nisi eorum quae sunt. Ergo, a simili, non potest velle nisi quae sunt.

* Cf. n. IV.

Ex quibus sequitur quod Deus nihil velit quod non sit semper: cum velle divinum sit immutabile.

II. Quantum ad secundum, respondet Sanctus Thomas, et duo facit: primo, falsam quandam responsionem reprobat; secundo, ponit veram responsionem *.

* Num. III.

Dicebant ergo quidam ad has obiectiones quod, licet aliqua in seipsis non sint, in Deo tamen sunt et in eius intellectu, et sic Deus vult non entia: secundum scilicet quod in ipso sunt.

Contra hanc responsionem, quod sit insufficiens, arguit Sanctus Thomas dupliciter.

Primo. Sequitur quod Deus non velit non entia aliter quam sint in ipso, vel in eius intellectu. Sed hoc non intendunt qui de hac quaestione loquuntur: sed quod Deus velit ea esse in seipsis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia volens secundum hoc dicitur aliquid velle quod refertur ad volitum. Si ergo divina voluntas ad non ens refertur tantum ut est in Deo et in eius intellectu, sequitur quod velit illud tantum esse in Deo et in eius intellectu.

Secundo. Intellectus divinus non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura. Ergo et voluntas comparatur ad volitum eodem modo. – Patet consequentia. Quia voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum.

2. Circa propositionem illam in prima reprobatione assumptam, *Secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle quod voluntas sua refertur ad volitum,* attendendum quod eius potest duplex esse sensus. Unus, quod habitudo volentis ad volitum sit volenti ratio quod velit, accipiendo habitudinem pro ipso solo respectu. Et iste sensus est falsus. Non enim ex respectu habet volens quod velit: immo e contrario, quia habet actum volendi circa volitum, sequitur habitudo ad ipsum. – Alius sensus esse potest quod ex actu quo inclinatur voluntas in volitum, et ad quem consequitur respectus ad ipsum, dicitur volens velle aliquid. Et hic sensus est verus, et hic intentus. Volens enim dicitur aliquid velle quia eius voluntas in volitum inclinatur actu elicito, super quem fundatur habitudo volentis ad volitum. Ex quo sequitur quod, si voluntas inclinetur in volitum tantum ut habet esse in intellectu, quod volens velit tantum esse quod illud habet in intellectu.

Circa secundam rationem advertendum, cum inquit Sanctus Thomas *voluntatem comparari ad rem volitam per suum obiectum,* quod non vult excludere rem volitam ab obiecto voluntatis, quasi res volita non sit obiectum voluntatis, hoc enim repugnantiam includit: sed vult rem volitam distinguere ab obiecto formali voluntatis. Ipsa enim res volita est obiectum materiale: hoc autem quod dico, *bonum intellectum,* est obiectum formale. Et quia potentia non terminatur ad materiale obiectum nisi ut substat rationi formali, ideo dicitur quod voluntas non comparatur ad rem materialiter volitam nisi per bonum intellectum: idest, nisi inquantum habet rationem boni intellecti.

Advertendum quoque quod hoc loco non facit differentiam inter intellectum et voluntatem quantum ad hoc quod est comparari ad rem secundum quod est in seipsa: cum tamen superius * inter illa quantum ad hoc posuerit differentiam. Quia, ut ibi * declaratum est, quantum ad id quod terminat materialiter habitudinem intelligentis et

* Cap. LXXII.

* Comment. n. II sqq.

volentis, non differt intellectus a voluntate: intelligit enim intellectus rem quantum ad esse quod habet extra intelligentem, et similiter voluntas vult rem secundum esse quod habet in seipsa. Et hoc modo loquitur hic Sanctus Thomas. – Quantum autem ad id quod est ratio terminandi propriam habitudinem utriusque, differunt. Esse enim quod habet res extra intellectum, sive in seipsa, non est ratio quod aliquid sit actu intellectum et terminet habitudinem intelligentis ut intelligens est, sed esse quod habet in anima. Esse autem rei in seipsa est ei ratio quare sit volita et terminet habitudinem volentis ut est volens. Et hoc modo locutus est superius. Unde nulla est contradictio.

III. Remota igitur hac falsa responsione, ponit Sanctus Thomas veram responsionem *. Ad primum enim respondet quod, cum relatio consequens apprehensionem sit ad rem non solum secundum quod est in intellectu, sed etiam secundum quod est in seipsa (licet tunc non sit nisi in intellectu), cum apprehendens apprehendat ipsam esse secundum quod in se est, eo quod non solum apprehendat ipsam intelligi, quod est ipsam esse in intellectu, sed etiam eam esse vel fuisse vel futuram esse; oportet etiam ut relatio divinae voluntatis ad non entia sit non solum secundum quod sunt in Deo cognoscente, sed etiam secundum quod in propria natura sunt secundum aliquod tempus; ipsum enim velle sequitur modum apprehensionis.

* Cf. n. II.

2. Sed non videtur ista ratio argumento satisfacere. Non enim per hanc respondetur ad propositionem ab Aristotele sumptam, scilicet, *Relativa oportet simul esse:* ex qua sequitur non posse esse habitudinem volentis nisi ad rem existentem.

Dicitur quod ex iis quae dicit Sanctus Thomas hic, relinquitur illam propositionem assumptam falsam esse, si de ipsis rebus quae relative denominantur, quae et dicuntur relativa materialiter, intelligatur. Non enim oportet res quae relative dicuntur, simul esse: immo potest esse habitudo existentis ad non existens in seipso. – Si autem intelligatur de relativis formaliter, sive de ipsis relationibus, sic oportet illa simul esse. Non enim potest una relatio esse quin opposita etiam sit: neque unum potest ad aliud referri quin et illud aliquo modo referatur ad ipsum.

3. Sed, cum relatio omnis exigat fundamentum, remanet dubium quomodo possint esse relationes, et tamen res relativae non simul esse.

Respondetur quod relatio realis exigit fundamentum reale et existens: ideo non possunt simul esse relationes reales quin etiam sint in actu res relativae et fundamenta relationum. Relatio autem rationis non exigit fundamentum reale et in natura existens, sed sufficit quod sit in apprehensione: sicut et ipsa habitudo non habet esse nisi in apprehensione. Cum ergo habitudo inter ens et non ens, qualis est habitudo intelligentis et volentis non ens, sit habitudo rationis, sufficit ut ipsa res intellecta et volita sit in intellectu. Ideo hic dicit Sanctus Thomas quod, *licet ista res cognita non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam prout est secundum propriam naturam, non prout est in cognoscente,* quasi diceret: Relatio est quidem ad esse rei in propria natura, sed sufficit quod ipsa res, et propria natura, et eius esse, pro isto nunc nobis praesenti, sit in intellectu.

IV. Ad secundum * respondet quod non est simile de relatione volentis ad volitum, et de aliis inductis. Quia velle est actio immanens: ideo potest terminari ad id quod non est actu existens extra. *Facere* autem, *creare* et *gubernare* significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

* Num. 1, *Alterum.*

Adverte differentiam esse inter actionem immanentem et transeuntem, quod per immanentem, inquantum immanens est, non producitur aliquis effectus in materiam exteriorem; per transeuntem autem aliquis effectus producitur. Et quia actio non est productiva effectus proximi complete et perfecte nisi cum effectus per ipsam capit esse, ideo talis actio non potest esse nisi respectu rei nunc existentis: et habitudo quae illam actionem consequitur, non est nisi ad rem habentem esse. Propter hoc inquit Sanctus Thomas actionem huiusmodi *non posse intelligi,* scilicet esse in natura, *sine rei existentia,* idest, nisi intelligatur ipsa res esse. Quia vero actio immanens non est termini extrinseci productiva, ideo ad eius esse non oportet terminum esse. Neque habitudo quae illam consequitur actionem, requirit ut terminus eius sit in rerum natura. Immo et potest intelligi ipsa actio immanens dato quod terminus eius non sit in actu. Non autem facere aut creare, quae significantur per modum actionis transeuntis.

CAPITULUM OCTOGESIMUM

QUOD DEUS DE NECESSITATE VULT SUUM ESSE ET SUAM BONITATEM

Ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim supra * quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse *. Necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

* Cap. LXXIV.
* Cap. XVI, LXXIII.

Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis * patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

* Cap. LXXIV.

Amplius. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis *: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse *, de necessitate vult se esse.

* II *Phys.*, IX, 3; S. Th. I. 15.
* Cap. LXXIV.

---

7 alia *om* NZ. 8 vult *post* bonitatem αPc.
1 suam *om* EGW.

Adhuc. Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens *. Omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem eius est per se necesse esse, ut supra * probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

* Cap. xxix.
* Cap. xiii.

Praeterea. Omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra * probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est. Ergo ex necessitate diligit se. Et sic vult se esse.

* Cap. xxviii.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de voluntate divina ex parte obiecti, nunc determinat de ipsa quantum ad conditionem volendi *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de necessitate volendi; secundo, de causalitate, cap. lxxxvi. Circa primum duo facit: primo, agit de necessitate absoluta; secundo, de necessitate ex suppositione, cap. lxxxiii. Circa primum duo facit: primo, agit de necessitate volendi respectu Dei voliti; secundo, respectu aliorum, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. lxxii, init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem, nec potest contrarium velle.*

Probatur primo. Impossibile est Deum non velle aliquid actu: quia sic esset tantum volens in potentia; et per consequens ens in potentia, cum suum velle sit suum esse. Ergo necesse est quod velit suum esse et suam bonitatem. – Probatur consequentia. Quia in omni volito vult suum esse et suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumen: vult enim suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia.

Adverte quod ista ratio concludit Deum velle se quoad specificationem actus de necessitate, eo quod in omni volito velit se. Supponit autem ipsum se necessario velle quantum ad exercitium actus, eo quod non sit volens in potentia.

2. Sed tunc occurrit dubium. Nam possibile fuit, absolute loquendo, quod Deus non voluerit creaturas esse: quia potuit illas non producere. Sed hoc nullam posuisset in Deo imperfectionem aut potentialitatem. Ergo, si etiam seipsum non vellet, nulla esset in ipso potentialitas. Aut ergo dicere oportet quod possibile est Deum nihil velle in actu: cuius oppositum hic dicitur. Aut oportet dicere quod actualiter vult omne volibile ab ipso. Quod falsum est: sicut falsum est quod producat omne producibile.

Respondetur quod aliud est dicere, *Hoc non est volens absolute:* et aliud, *Hoc non est volens respectu huius.* Esse enim aliquem simpliciter non volentem est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius est, non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectionem et potentialitatem in re quae nata est velle dicit: sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi; et, cum sua bonitas sit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est ut suam velit bonitatem, omnis enim actus voluntatis terminatur primo ad rationem volendi. Secundo autem modo non inconvenit Deum, absolute loquendo, esse non volentem: quia, cum hoc nihil aliud importet quam quod actus divinae voluntatis non habet respectum rationis ad hoc, quem tamen absolute posset habere, nullam imperfectionem poneret in Deo. Unde, si poneremus quod Deus non voluisset esse creaturarum, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantum poneretur libertas in ipsa voluntate divina, et carentia cuiusdam respectus rationis. Si autem absolute poneremus Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem et carere perfectione actus volendi: quia, si non vellet suam bonitatem, quae est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet. – Unde ratio non sequitur.

II. *Secundo.* Deus vult se esse sicut ultimum finem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Circa hanc propositionem, *Homo suam beatitudinem vult ex necessitate,* sciendum est, ex doctrina Sancti Thomae *, quod intelligenda est de beatitudine secundum universalem rationem beatitudinis accepta, non autem secundum propriam rationem. – Similiter, quoad specificationem actus, non autem quoad exercitium. Si enim voluntas eliciat actum circa beatitudinem in communi, ille actus erit velle, et non potest esse nolle: nullus enim potest velle non esse beatus. Sed tamen potest voluntas nullum actum habere circa beatitudinem: sicut unusquisque de facto in seipso experitur.

* Iª-IIªe, v, 8.

III. *Tertio.* Intellectus de necessitate assentit primis principiis speculativis. Ergo voluntas necessario adhaeret ultimo fini. Ergo, si divinae voluntatis non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse. – Probatur consequentia. Quia ita se habet finis in appetitivis sicut principium indemonstrabile in speculativis. – Ista ratio est confirmatio praecedentis.

Quarto. Omnia, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Ergo et Deus: quia omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo. Ergo de necessitate diligit se: quia sua natura est per se necesse esse.

Quinto. Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est et ex necessitate. – Patet consequentia. Quia omnis bonitas et perfectio quae est in creaturis, convenit Deo essentialiter.

Circa istam propositionem, *Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturae,* adverte quod, secundum aliquorum expositionem, habet veritatem in via: nam dilectio Dei in via est nobilior et dignior cognitione Dei, iuxta illud Apostoli, I *Cor.* xiii *, *Si noverim mysteria omnia et habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum.* Secus autem in patria, ubi visio divinae essentiae est tota essentia beatitudinis. Sed tamen etiam in patria aliquo modo dilectio praeeminet cognitioni. De hoc autem in tertio libro erit sermo latior *.

* Vers. 2.
* Comment. cap. xxvi.

CAPITULUM OCTOGESIMUM PRIMUM

QUOD DEUS NON DE NECESSITATE VULT ALIA A SE

Si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra * probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

* Cap. lxxv.

Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem

* Cap. LXXV.

suae bonitatis *. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

Adhuc. Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. Unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta *. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

* Cap. XXVIII.

Amplius. Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant *. Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. Quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra * ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

* Cap. LXXV.

* Lib. II, c. XXIII.

Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. Sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra * ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit ex hoc quod vult se.

* Ibid.

Amplius. Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut infra * ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

* Lib. II, c. XXIV.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia *. Huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod est eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio *: non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. Et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

* Cap. XLIX, LXXV.

* Cap. L.

---

2 si... possit] nisi... non possit Z. 3 habet necesse] habet necessitatem N, vult necessitate Z. 6 nihilominus *post* potest GPc. infirmum *om* EG. 31 esse] etiam P*d*. 32 est *om* P*d*. 33 et] etiam P*d*. 34 igitur *om* P. 35 vellet] velle αEY.

15 Amplius] Amplius. Deus volendo bonitatem suam vult alia esse a se prout bonitatem eius participant; cum autem divina bonitas sit infinita αEYc; *est error transcriptoris homoteleuton repetere incipientis: cf.* a 30. 23 Quod enim intelligens intelligat aliquid est *om* αEY*cd*. 25 prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod *Ita nos soli;* ex hoc prout (ex hoc quod prout αY) aliquid actu intelligitur (intelligunt αY, intelligit *cd*) quod *codices et bcd*, ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur P. 26 est *post* similitudo *b*. 28 est *om* α. 29 est *om* αD, *ante* finis Pc. 31 possent] possint BDP*d*, posset CG. 32 divina perfectio... requirit *hom om* αGY; *ante* divina *in* D *expungitur* al(ias). 34 ob hoc] ab hoc α. 35 nec omnia *om* BFH.

Commentaria Ferrariensis

Quia autem ex iis posset alicui videri quod etiam alia Deus ex necessitate vellet, cum alia velit volendo suam bonitatem, ideo secundo loco ostendit Sanctus Thomas quod *voluntas Dei non est aliorum a se ex necessitate* *.

* Cf. Comment. cap. praec.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit veritatem conclusionis; secundo, ad quasdam obiectiones respondet *. – Quantum ad primum, duo facit: primo, probat conclusionem; secundo, removet quoddam dubium *.

* Cap. seq.

* Num. VI.

I. *Probatur ergo primo conclusio sic.* Divina bonitas sine aliis esse potest: immo nec per alia ei aliquid accrescit. Ergo nulla est necessitas quod alia velit ex eo quod vult suam bonitatem. – Probatur consequentia. Quia voluntas non fertur necessario in ea quae ad finem sunt si finis sine iis esse possit. Probatur ex actione medici circa infirmum. Voluntas autem divina est aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis considerandum quod, cum finis sit tota ratio volendi id quod est ad finem ut ad finem ordinatur, tunc tantum sub eadem necessitate voluntatis et finis et id quod est ad finem cadit, quando inter finem et id quod est ad finem necessaria est habitudo. Hoc autem est quando finis esse et haberi non potest sine isto quod ad ipsum ordinatur: sicut [quia] navigium est necessarium ad transfretationem, ideo volens transfretare necessario vult navigium. Quando autem non est necessaria talis habitudo, tunc potest voluntas velle finem, et tamen non necessario vult id quod est ad finem: sicut volens sanitatem non de necessitate vult eam medicinam sine qua esse potest.

Considerandum secundo quod aliquid esse necessarium ad finem dupliciter potest esse. Uno modo, quia finis absque illo simpliciter et absolute esse non potest: et tale dicitur esse absolute necessarium ad finem. Alio modo quia, licet finis absque illo absolute esse possit, non potest tamen absque illo bene et complete esse: et tale dicitur necessarium, non absolute, sed ad bene esse et ad completam perfectionem finis. Primo modo dicimus cibum esse

necessarium animali ad vitae conservationem: secundo vero modo dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem.

Quia ergo nihil creatum est necessarium ad divinam bonitatem, neque, inquam, quantum ad esse simpliciter neque quantum ad bene esse; ideo dixit Sanctus Thomas quod *et divina bonitas sine aliis esse potest, et per alia nihil ei accrescit.*

2. Sed circa hanc rationem dubium occurrit. Nam, si voluntas divina est aliorum ut ordinatorum ad suam bonitatem, ut hic dicitur, sequitur quod velit alia propter bonitatem suam tanquam propter finem. Sed nullus potest aliquid velle propter finem nisi simul, volendo finem, velit quod propter finem vult. Ergo non potest Deus velle suam bonitatem nisi alia velit. Et sic, contra intentionem rationis, sequitur quod Deus alia a se de necessitate velit.

Respondetur quod finis dupliciter potest considerari: uno modo, quantum ad entitatem suam absolute, ex qua habet ut propter se desideretur aut ametur; alio modo, ut comparatur ad id quod est ad finem in ratione causae finalis. Et sic voluntas potest dupliciter velle finem: uno modo, absolute, volendo eius perfectionem propter se; alio modo, volendo ipsum sub ratione causae finalis aliorum. Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod nulla est necessitas quod Deus alia velit ex eo quod vult suam bonitatem, intendit de volitione suae bonitatis absolute, inquantum divina bonitas est: non autem inquantum causalitatem finis exercet. Cum hoc tamen stat quod, volendo ipsam bonitatem sub ratione causae finalis, et ut vult alia tanquam in ipsam ordinata, de necessitate, volendo suam bonitatem, velit alia a se. Sed ista est necessitas ex suppositione, scilicet ex hoc quod supponitur Deum velle alia a se propter bonitatem suam tanquam propter finem. Quam non vult Sanctus Thomas per hanc rationem excludere, sed tantum necessitatem absolutam.

II. *Secundo.* Potest Deus velle non esse quamcumque creaturam praeter se. Ergo etc. – Probatur antecedens. Solum illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Sed tale nullum est praeter Deum. Ergo nullum est ens quod non possit voluntas, secundum sui rationem, velle non esse, excepto Deo. Ergo et Deus potest quamcumque aliam rem praeter se velle non esse. – Probatur antecedens. Quia, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, cuiuslibet concepti per intellectum ubi salvatur ratio boni, potest esse voluntas. Unde, quamvis non esse alicuius malum sit, ipsum tamen potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate. Est enim bonum aliquid esse etiam alio non existente: idest, per non esse alicuius non tollitur necessario ratio boni. Si ergo non possit aliquid velle non esse, oportet ut in illo non esse nullo modo salvetur ratio boni. – Patet autem ultima consequentia. Quia voluntas est in Deo secundum totam suam facultatem, quantum scilicet ad omnem perfectionem quam dicit: cum in ipso sint omnia universaliter perfecta.

Advertendum quod non esse, secundum se acceptum, boni rationem habere non potest: cum ratio boni fundetur in esse, ut superius * est ostensum. Et ideo per se sub voluntate cadere non potest. Sed quia contingit non esse alicuius coniungi alicui bono, sicut non esse ovis vitae leonis coniungitur; ideo per accidens, sive ratione alterius, potest cadere sub voluntate, inquantum scilicet bonum cui coniungitur sub voluntate cadit. Quod autem addit Sanctus Thomas, *licet non ex necessitate,* ad duo potest referri. Scilicet, ad id quod immediate dixerat, ut sit sensus non esse cadere posse sub voluntate *ratione boni adiuncti quod salvatur,* licet illud bonum non salvetur ex necessitate posito non esse alterius. Quamvis enim ad non esse alterius non coniungatur de necessitate hoc bonum determinatum, si tamen coniungi possit, nihilominus ratione illius potest non esse cadere sub voluntate. – Potest etiam referri ad id quod dixerat, *non esse posse cadere sub voluntate,* ut sit sensus quod non esse potest quidem ratione alicuius boni adiuncti cadere sub voluntate, non tamen potest cadere sub voluntate de necessitate, tanquam scilicet necessario volitum: cum neque formalem rationem obiecti voluntatis dicat, neque ad finem necessariam habeat habitudinem, eo quod sit non ens, et per consequens secundum se sit extra rationem boni et appetibilis. Et hoc mihi magis placet.

* Cap. XXXVII, XXXVIII.

III. *Tertio.* Sequeretur quod Deus vellet esse infinitas creaturas infinitis modis suam bonitatem participantes. Hoc autem est falsum: quia tunc essent infinitae, cum eius voluntas sit principium essendi rebus. – Probatur consequentia. Deus, volendo bonitatem suam, vult alia a se prout bonitatem eius participant. Sed, cum sit infinita, participabilis est infinitis etiam aliis modis quam participetur. Ergo, si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet infinitas creaturas.

Circa probationem minoris advertendum quod non vult deducere Sanctus Thomas quod essent simul infinitae creaturae, si Deus vellet infinitas creaturas: quia, licet nunc Deus velit finitas creaturas, non tamen sequitur quod omnes simul sint. Sed vult habere hoc solum, quod essent infinitae creaturae absolute, sive successive sive simul, secundum dispositionem voluntatis. Quod secundum fidem est falsum, quae ponit generationem quandoque cessaturam et productionem rerum subsistentium, et per consequens non esse futuras infinitas creaturas etiam successive.

2. Sed circa ipsum rationis processum occurrit dubium. Posset enim aliquis dicere quod Deus, volendo bonitatem suam, de necessitate vult omnes creaturas per ipsum producendas, non autem producibiles et potentes eius bonitatem participare. Et sic non sequitur quod velit infinitas creaturas esse.

Respondetur quod necessario sequitur ipsum velle infinitas creaturas. Quia illae quas dicis de necessitate volitas, aut sunt necessario volitae a Deo volente suam bonitatem inquantum participativae bonitatis eius; aut inquantum per sapientiam divinam sunt ordinatae ut producantur et divinam bonitatem participent. Si primo modo, cum non sit magis necessaria habitudo secundum se unius ad bonitatem divinam quam alterius, qua ratione vult necessario hoc participativum suae bonitatis, eadem ratione volet omnia talia: unum enim, ut sic, non habet magis rationem voliti quam alterum. Et sic sequitur quod volet infinita. Si secundo modo, sic ista non erunt necessario volita nisi supposita dispositione divini intellectus. Et sic non erunt necessario volita absolute, ut hic loquimur de necessario volito, sed tantum ex suppositione. – Primo ergo modo deduxit consequentiam Sanctus Thomas: non secundo modo.

IV. *Quarto.* Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur, ut patet de volente solem esse super terram et diei claritatem: non autem est necessario de effectu qui non de necessitate sequitur ex causa. Sed a Deo alia procedunt non ex necessitate, ut infra ostendetur. Ergo non est necesse Deum alia velle ex eo quod vult se.

Circa illam propositionem, *Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur,* advertendum quod dixit Sanctus Thomas *sapientis voluntas:* quia stulti voluntas posset esse de causa et non de effectu. – Intelligenda est etiam de considerante effectum necessario sequi ex causa: cum voluntas non feratur in incognitum. Nam si aliquis nesciret effectum ex causa necessario sequi, non oporteret ut, volendo causam, vellet effectum. Sed si videat ex causa necessario effectum sequi, et sapiens sit, necesse est, si vult causam, ut etiam effectum velit.

V. *Quinto.* Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia artifex, licet velit se habere artem, non tamen vult ex necessitate artificiata producere.

Adverte quod Sanctus Thomas videtur bonitatem divinam arti comparare ut, sicut artifex vult quidem se habere artem, non tamen vult necessario propter hoc artificiatum producere, immo, illo stante, potest velle artificiatum non producere, ita Deus vult quidem se habere bonitatem, non tamen necessario vult alia ex eo quod vult suam bonitatem.

Ista autem comparatio non est accipienda quasi bonitas divina concurrat ad rerum productionem sicut ars: hoc enim verum non est, cum ars concurrat per modum causae formalis *qua,* bonitas autem per modum causae finalis, aut formalis *ad quam.* Sed est accipienda ista comparatio ex parte ipsius effectus. Cum enim divina bonitas non hoc modo sit finis creaturarum ut per ipsas habeat esse, sed magis e contrario ut res ipsam participent eiusque aliquam similitudinem capiant; sicut artificiata sunt quaedam similitudines artis, ita alia a Deo sunt quaedam similitudines divinae bonitatis. Unde se habet bonitas divina ad artem divini intellectus sicut forma exemplaris ad conceptum quem in seipso format artifex de ipsa, ut effectum illi formae similem producat. Concipit enim divinus intellectus in se diversos modos participationis divinae bonitatis a creaturis, et secundum hos diversi creaturarum gradus producuntur. Ex hoc ergo bene sequitur quod, sicut artifex potest velle artem suam non de necessitate volendo artificiata producere, ita Deus potest velle suam bonitatem non de necessitate volendo alia a se: quia effectus utriusque est quaedam participata similitudo suae causae, licet non secundum eandem rationem causalitatis.

* Cf. init. Comment.

VI. Quantum ad secundum *, removet Sanctus Thomas dubium quoddam. Videtur enim quod Deus velit alia a se de necessitate. Nam sicut ex hoc quod vult se vult alia, ita ex hoc quod intelligit se intelligens, intelligit alia. Sed intelligit alia ex necessitate intelligendo se: loquendo scilicet de scientia simplicis intelligentiae, ut dictum est supra *. Ergo vult alia ex necessitate volendo se.

* Cap. LXVI.

Respondet autem quod non est eadem ratio de intellectu et voluntate. Quia intelligit ex hoc quod intellectus se habet quodam modo: ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente. Quod autem volens aliquid velit, est ex hoc quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Perfectio autem divina exigit de necessitate ut omnia in Deo sint, ut in eo intelligi possint: non autem bonitas divina de necessitate requirit alia esse quae in ipsum ordinantur ut in finem.

VII. Circa hanc responsionem dupliciter dubitatur. Primo, quia non videtur vera esse differentia posita inter intelligentem ad hoc quod intelligat, et volentem ad hoc quod velit. Sicut enim ex hoc volens vult quod volitum aliquo modo se habet, ita intellectus intelligit ex hoc quod res intellecta aliquo modo se habet: ex hoc, inquam, quod est in intellectu per suam similitudinem, ut hic dicitur.

Secundo, quia non videtur sufficiens divisio voliti hic assignata, scilicet: *Volumus aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur.* Constat enim quod aliquid volumus neque tanquam finem neque tanquam ad finem ordinatum: sicut volumus scientiam aliquando non ut finem, quia illam appetimus nihil propter ipsam appetendo; neque ut ordinatam ad finem, cum possimus eam propter se appetere et non ex ordine ad aliquid aliud. Similiter Deus, absolute loquendo, potuit velle tantum bonitatem suam: et tunc non voluisset ipsam ut finem, quia nihil voluisset propter ipsam; neque ut ordinatam ad finem, cum sit perfectissimum omnium entium. Ergo etc.

2. Ad primum dicitur quod loquitur Sanctus Thomas de modo rei in seipsa. Volens enim fertur in volitum, non quia voluntas aliqua dispositione fiat in actu, sed quia volitum est talis naturae in se: quia scilicet aut est finis, aut utile ad finem, vel quomodocumque ordinabile ad finem. Intelligens autem intelligit ex hoc quod intellectus disponitur et actuatur similitudine intelligibilis, non autem ex hoc quod intelligibile in seipso taliter se habeat: licet requiratur ut aliquo modo se habeat in alio, secundum aliud esse quam sit esse quod in seipso habet.

Ad secundum respondetur quod omne bonum aut est finis, aut est ordinatum ad finem, ex natura sua: sed quia contingit esse multos fines subordinatos, quorum unus ordinatur ad alium, ideo contingit quod aliquid est finis tantum, ut bonitas divina; aliquid est ordinatum ad finem tantum, ut medicina amara; aliquid vero est medio modo, scilicet et finis respectu aliquorum, et respectu alterius ordinatum ad finem, ut sanitas. Unde necesse est ut omne bonum aut sit finis, aut sit ordinatum ad finem: et utroque modo aut simpliciter, aut secundum quid. Sed attendendum quod fini duo conveniunt: scilicet quod sit propter se appetibilis; et quod alia propter ipsum sint appetibilia. Primum convenit sibi inquantum est bonum, habens in se sufficientem appetibilitatem. Secundum sibi convenit inquantum est causa eorum quae sunt ad finem. Sed quia contingit aliquid esse causam et tamen non actualiter causare, ideo contingit quod aliquid habet bonitatem propter quam alia possunt appeti, et tamen nihil propter ipsum appetatur: et sic, quod sit finis et tamen causalitatem finis actu non exerceat. Dicitur ergo quod omne bonum aut est finis aut ordinatum ad finem, inquantum omne bonum aut est propter se appetibile et propter quod alia appeti possunt, aut est propter aliud appetibile: non autem sic quod omne bonum aut sit quod actualiter appetitur propter aliud, aut sit propter quod aliud appetitur in actu. – In hoc autem secundo sensu procedit obiectio. Ideo non est contra intentum.

VIII. Sed contra conclusionem huius capituli ex doctrina Sancti Thomae argui potest. Nam Prima Parte, q. XIX, a. 2, inquit quod *hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet aliis communicet, secundum quod possibile est;* et ex hoc probat Deum velle alia a se. Tunc sic. Quod est de ratione voluntatis, convenit voluntati necessario. Sed communicare bonum quod quis habet pertinet ad rationem voluntatis. Ergo voluntas divina necessario communicat bonum suum. Ergo necessario vult.

Responderi primo potest quod non accipitur ibi *ratio* pro definitione, sed pro conditione cuiusdam convenientiae et decentiae. Sensus est enim quod pertinet ad quandam decentiam et convenientiam voluntatis ut velit aliis communicare bonum volentis. Quod autem hic sensus sit intentus a Sancto Thoma patet, quia in fine illius determinationis concludit Deum velle alia a se *inquantum condecet divinam bonitatem alia etiam ipsam participare.*

Secundo responderi potest quod utique accipitur ibi *ratio* pro definitione: sed non est sensus quod de definitione voluntatis sit ut bonum quod quis habet aliis communicet; sed quod habenti rationem voluntatis, sive ei quod secundum naturam suam est volens, convenit suo modo ut communicet suum bonum, scilicet voluntarie et libere; sicut res naturales suo modo communicant, scilicet naturaliter.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SECUNDUM

Fragmentum ex A 24r a1.

RATIONES DUCENTES AD INCONVENIENS SI DEUS ALIA A SE NON NECESSARIO VELIT

VIDENTUR tamen sequi inconvenientia si Deus ea quae vult non ex necessitate velit.

Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam *ad utrumlibet* species est

possibilis contingentis. Erit igitur Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua * Cap. xvi. nulla est potentia, ut supra * ostensum est.

Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

Praeterea. Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut * Cap. xix. supra * ostensum est.

Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, * Cap. lxxv. cuius contrarium supra * ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum. Et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. † Autog. Vat. 24r a1. Unde hoc in imperfectionem † virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. – Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. Unde cum dicitur, *Deus vult hoc causatum,* manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile *secundum aliquam potentiam,* sed quod *non necesse est esse nec impossibile est esse,* ut Philosophus tradit in V *Metaph.* *: sicut triangulum * S.Th. l. 14; Did. IV, xii, 7 sqq. habere duo latera aequalia est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit. Quam Scriptura Sacra profitetur, I *Reg.* xv[29]: *Triumphator in Israel poenitudine non flectetur.*

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra * * Cap. xlix. ostensum est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia. Et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. – Sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed *voluntaria;* quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

1 igitur] enim αP*c*. 10 in ipso *pr. loco*] in eo NZP*c*. potest *alt. loco post* esse EGNWY. 13 quod] quid αE. 14 non] ut αE. 19 ad unum] solum (*pro* solutio) obiectorum *addit* Z *e margine exemplaris.* 26 virtutis. *Reincipit* A *usque ad cap. 102* absque succe. 33 utrumque *pro* ad utrumque? ars quae A *solus*; aliquis qui. 34 ad idem opus *post* aequaliter αEP*c*. 37 excedit *ex* excedat; *ideo statim legimus* determinatur *cum* DWsYP *ubi* determinetur A *et ceteri.* 38 se ad utrumlibet habens] sed ad utrumlibet se habens P*d*. 43 poni A *solus*; ponere. 44 mutabilitatem] immutabilitatem α*cd*.

4 quando D; cum P*d*, *om ceteri.* 8 non *ante* secundum P. 9 non necesse] necesse αENY. 16 Quam NZ; quod etiam. 17 Reg. P; R. N, Ro. Z*b*, (*om* I.) Exo. EW, Esd. *ceteri.* 29 enim] *supra ras.* N, autem EFYZ. 30 apprehendit *post* non solum αEP*c*. 37 ad aliquid] aliquid αGY*c*. 38 quasi] quod α. ad] ut ad P*d*. 41 non *om* α. 43 Non A *solus*; Nec. 50 enim] autem αE*b*P*c*. 51 necesse] neque necesse CP*d*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init. Contra dictam conclusionem arguunt quidam *: tum quia sequitur ex ea quod voluntas Dei sit ad utrumlibet et contingens, et per consequens in potentia. – Tum * Cf. n. ii. quia sequitur quod voluntas Dei variabilis sit *. – Tum quia aliquid innaturale esset in Deo *. – Tum quia sequitur * Cf. n. viii. quod aut nihil velit, aut ab aliquo determinetur ad unum, et sic habeat aliquid prius se *. * Cf. n. iii.

I. Sed *ad primum* horum respondet Sanctus Thomas

quod ad utrumlibet esse potest alicui virtuti dupliciter convenire: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte sui est quando nondum est consecuta suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Ex parte vero eius ad quod dicitur, est quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut aliquis diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Differunt autem isti modi quia primus in imperfectionem virtutis redundat, et ostendit potentialitatem in ipsa: ut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia quibus ad alterum oppositorum determinetur. Secundus autem modus ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, inquantum utrumlibet oppositorum excedit.

Conceditur igitur quod voluntas divina ad utrumlibet est: sed tamen, quia *ad utrumlibet* convenit sibi non ex parte sui, sed ex parte aliorum a se, non sequitur esse in ipso aliquam potentialitatem.

Circa istam responsionem, adverte quod voluntatem divinam esse ad utrumlibet respectu aliorum a Deo, nihil aliud est quam ipsam secundum se non magis determinari ad esse eorum quam ad non esse: ut, sicut vult illa esse, ita absolute possit velle illa non esse, aut non velle ut sint. Ista autem indifferentia non sequitur ex potentialitate et imperfectione virtutis, ut in causis non habentibus complementum formae per quam operentur contingit: sed sequitur ex independentia finis a rebus quae ordinantur ad finem. Quia enim, sive illae res sint sive non sint, divina tamen bonitas, quam perfectissime vult divina voluntas, est in seipsa perfecta; ideo voluntas divina, quantum est ex se, existens perfectissima et perfectissime volens divinam bonitatem, potest velle esse rei creatae, et velle non esse ipsius, ac non velle illius esse. Et sic, propter eminentiam suam, indifferens est ad multa.

II. *Ad secundum* * respondet quod non sic voluntas divina absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, immo semper est volens actu quicquid vult, cum nulla sit in divina voluntate potentialitas: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est obiectum proprium voluntatis divinae; sicut non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus cum non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. Unde, cum dicitur, *Deus vult hoc causatum,* est enuntiabile non necessarium, sed *possibile:* non prout possibile dicitur *secundum aliquam potentiam;* sed prout dicitur possibile *quod non necesse est esse nec est impossibile non esse,* ut Philosophus tradit V *Metaphysicae;* sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiabile possibile.

* Cf. init. Comment.

Ex istis Sanctus Thomas negare intendit sequelam, scilicet quod sequetur voluntatem Dei esse variabilem. Nam variabilitas et mutatio sequitur realem potentiam: non autem logicam, qualis est in proposito.

Confirmatur etiam auctoritate I *Reg.* xv, ubi dicitur: *Triumphator in Israel poenitudine non flectetur.*

2. Ex ista responsione haberi potest quod aliter dicitur voluntas nostra ad utrumlibet, et aliter voluntas divina. Nam voluntas nostra respectu aliquorum ad utrumlibet se habet et quia ad illa necessariam habitudinem non habet; et quia est in potentia ad volendum utrumque oppositorum, aliquando neutrum illorum actu volens. Voluntas autem divina ad utrumlibet se habet ratione primi tantum, quia videlicet ad volita necessariam habitudinem non habet: non autem ratione secundi, quia nunquam caret actu circa unum oppositorum, ut ob hoc possit dici esse in potentia ad utrumlibet oppositorum. Unde voluntas nostra et est *potentia ad utrumlibet se habens,* et est *in potentia ad utrumlibet.* Voluntas autem divina est quidem *potentia ad utrumlibet se habens,* quia ad rationem huiusmodi potentiae sufficit non necessaria habitudo ad utrumque oppositorum: sed non est *in potentia ad utrumlibet* respectu causatorum, ut hic dicitur, quia ad huiusmodi esse in potentia requiritur ut non sit actu respectu alicuius oppositorum; quod divinae voluntati non convenit, quae semper est in actu ad unum oppositorum determinata. – Et haec sunt valde notanda, quia ad multa deserviunt.

III. *Ad quartum* * respondet prius quam *ad tertium* **, propter dependentiam solutionis eius ad praecedentem solutionem. Negat autem consequentiam: neque enim sequitur ut nihil Deus velit; neque quod ab aliquo exteriori determinetur. Nam dicitur primo quod, cum bonum cognitum voluntatem, sicut eius proprium obiectum, determinet; et intellectus divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia: si divina voluntas per intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio per aliquod extraneum facta.

* Cf. init. Comment.
** Cf. n. VIII.

Dicitur secundo quod, cum intellectus divinus apprehendat alia bona ut similitudines divinae bonitatis et essentiae, non autem ut eius principia, tanquam videlicet sint causae divinae bonitatis, ut medicina sanitatis est causa; divina voluntas in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad eam necessaria. Ideo non necessario in illa tendit. Sicut etiam apparet in nostra voluntate.

IV. Circa istam responsionem multipliciter dubitatur. Primo, quia determinari est tantum existentis in potentia. Sed voluntas divina non est in potentia, ut dictum est *. Ergo non determinatur ab aliquo.

* Num. I.

Secundo *, quia Sanctus Thomas, Prima Parte **, respondens ad hoc argumentum, inquit quod *voluntas divina seipsam determinat.* Ergo non ab intellectu determinatur, ut hic dicitur.

* Cf. n. VI.
** Qu. XIX, a. 3, ad 5.

Tertio *. Si voluntas determinatur, ista determinatio est ab obiecto cognito: ut videtur concedere Sanctus Thomas. Sed obiecta cognita ad quae determinatur, sunt aliae res a Deo. Ergo ab aliquo extrinseco determinatur. – Nec valet dicere quod determinatur a primo volito, quod est eius bonitas. Quia respectu suae bonitatis necessaria est et non eget determinante: sed respectu aliorum est libera et indiget determinante. – Tum etiam quia ea quae ad finem ordinantur, trahunt ad se voluntatem secundum quod cognita sunt, et sic ipsam determinant.

* Cf. n. VII.

V. Ad primum horum dicitur primo, quod determinari non solum eius est quod est in potentia, sed cuiuscumque secundum se indeterminati et ad utrumlibet se habentis. Sed tamen, secundum diversum modum indeterminationis et se habendi ad utrumlibet, est etiam diversus modus determinationis. Nam si aliquid sit indeterminatum per modum materiae et potentiae passivae, et sit ad utrumlibet ex parte virtutis, oportet ut tale sit in potentia et ab aliquo extrinseco agente determinetur. Si autem sit indeterminatum per modum agentis liberi et ad utrumlibet se habentis ex parte eius ad quod dicitur, non oportet tale esse in potentia nec ab aliquo extrinseco determinari, sed ipsum se ratione suae libertatis determinare potest. Hoc autem modo divina voluntas est indeterminata et ad utrumlibet se habens. Ideo non oportet in ipso ponere aliquam realem potentialitatem, sed solam logicam potentialitatem, quae solam habitudinem terminorum possibilem importat.

Dicitur tamen secundo quod, licet voluntas divina a nullo effective determinetur, determinatur tamen ab aliquo formaliter, scilicet ab intellectu proponente obiectum voluntati determinatae. Sed neque necesse est ut secundum istum modum sit aliquando in potentia: quia, sicut voluntas divina est aeterna, ita et intellectus eam determinans; unde nunquam fuit voluntas quin ab ipso fuerit determinata.

Ideo illa propositio, *Determinari est tantum existentis in potentia,* non est universaliter vera.

2. Sed remanet adhuc dubium. Licet enim ab aeterno actus divinae voluntatis sit determinatus propter aeternitatem determinantis, et sic divina voluntas nunquam sit in potentia; forma tamen quaelibet, sive intrinseca sive extrinseca, comparatur ad id cuius est forma sicut actus ad potentiam: sicut, si forma esset ab aeterno producta in materia, compararetur ad ipsam sicut actus ad potentiam. Ergo omne quod determinatur per aliquid formaliter, oportet aliquid potentialitatis habere. Cum igitur nihil

potentialitatis ponatur in voluntate divina, sequitur, ut prius, quod a nullo determinetur.

Respondetur quod, ubi determinans et determinatum realiter inter se distinctionem non habent, neque ratione naturae neque ratione actualis existentiae, id quod determinatur non habet aliquid potentialitatis in se: et maxime quando talis indeterminatio non consequitur realem potentialitatem, sed tantum logicam, quae dicit non repugnantiam. Sic autem est in Deo. Quia intellectus determinans voluntatem divinam est omnino idem realiter cum voluntate, ab ipsa sola ratione distinctus; et voluntas divina dicitur indeterminata secundum se, non quia realem habeat potentialitatem ad diversa, sed quia nullum oppositorum sibi repugnat. Ideo potest absque potentialitate determinari.

3. Sed tunc aliud resultat dubium. Si namque dicitur Deus utrumque oppositorum posse velle potentia tantum logica, non autem reali potentia, ergo non erit in Deo potentia voluntatis realiter utrumque oppositorum respiciens.

Dicitur quod esse in Deo potentiam voluntatis respectu oppositorum dupliciter potest intelligi: uno modo, quod sit in Deo illa res quae dicitur potentia voluntatis oppositorum volitiva; alio modo, quod sit in eo potentialitas voluntatis ad opposita. Si primo modo accipiatur, negatur consequentia. In Deo enim semper actu volente quicquid vult, est illa potentia quam in nobis dicimus voluntatem, secundum quam ad utrumque oppositorum absolute indifferentiam habet. – Si autem secundo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis. Licet enim in Deo sit voluntas, non tamen in Deo potentialitatem ullam passivam dicit: sed ipsi convenit ut nullum sibi oppositorum per modum secundario voliti repugnet.

VI. Ad secundum * dupliciter potest responderi. Primo, quod mens Sancti Thomae est quod voluntas non determinatur ab aliquo extrinseco et realiter distincto ab ipsa, sed *seipsam determinat:* hoc est, aliquo determinatur quod ab ipsa realiter non distinguitur. Huic autem non repugnat quod ab intellectu determinetur: cum intellectus divinus voluntati divinae sit realiter idem.

* Num. IV, *Secundo.*

Secundo, quod loquitur ibi de determinante effective: quia argumentum de tali determinante erat. Mens enim Commentatoris, II *Phys.**, cuius auctoritas adducitur in illo loco, est quod contingens ad utrumlibet requirit aliquod agens per quod determinetur. Sic enim necesse est esse in agentibus naturalibus, de quibus ibi loquebatur, quae ex se contingentia sunt. Hoc ergo modo verum est quod voluntas divina non determinatur ab aliquo, cum sit agens liberum et sit ex se necessaria: sed ipsa seipsam determinat per modum efficientis, sive producentis actum ad tale obiectum terminatum. Hic autem sermo est de determinante per modum specificantis et proponentis obiectum ut volendum. Nam hoc ad intellectum divinum pertinet.

* Text. 48.

VII. Ad tertium dubium * dicitur quod, cum voluntas eodem actu fertur in finem et in id quod est ad finem, operatio sumit speciem ex ipso fine, qui est principaliter volitus, non autem ex ordinato ad finem, quod est secundario volitum. Cum enim aliquis vult amaram potionem propter sanitatem, dicitur absolute velle sanitatem, potionem autem secundum quid. Et quia nihil aliud est obiectum voluntatis determinare ipsam voluntatem quam eius actum specificare, eo modo quo illi species potest convenire, ideo talis actus non determinatur per id quod est ad finem, sed per ipsum finem. Et sic, cum Deus eodem actu velit se et alia, voluntas divina non determinatur ex aliis, sed ex se et bonitate sua, quae est finis.

* Num. IV, *Tertio.*

Cum autem instatur primo, quia respectu suae bonitatis voluntas divina est necessaria, non libera: – dicitur quod, licet actus divinae voluntatis sit necessarius in ordine ad divinam bonitatem, indiget tamen cognitione obiecti, cum voluntas non nisi in bonum cognitum feratur; et sic indiget intellectu proponente obiectum. Unde voluntas divina non habet necessarium ordinem ad bonitatem nisi eius cognitione praesupposita.

Cum instatur secundo quia etiam ordinata ad finem trahunt ad se voluntatem ut cognita sunt: – dicitur quod ipsa secundum se non trahunt voluntatem, sed ratione finis propter quem appetuntur: non enim potio amara trahit ad se appetitum infirmi nisi ratione sanitatis in ipsa desideratae.

Dicitur tamen quod, si determinare actum voluntatis non sit aliud quam terminare, sive primo sive secundario, ipsum actum, quod est esse aliquo modo volitum, non est inconveniens dicere res creatas divinam voluntatem determinare. Sed si accipiatur determinare actum ut idem est quod dare speciem actui, quod est proprie determinare, sic nullo modo dicendum est quod aliae res divinam voluntatem determinent.

VIII. *Ad tertium argumentum* * respondet Sanctus Thomas negando consequentiam. Nam, cum uno et eodem actu Deus velit se et alia, habitudo eius ad se est necessaria; habitudo autem ad alia est secundum convenientiam quandam, et non necessaria aut naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed *voluntaria.*

* Cf. init. Comment.; et n. III, init.

Sed tunc occurrit dubium. Aut enim habitudo ista praecedit actum voluntatis, aut consequitur et concomitatur. Si praecedit, ergo est naturalis et necessaria: quia omne quod est in Deo ut actum voluntatis praecedens, intelligitur ut naturale. Si sequitur, etiam naturalis est: quia ad actum terminatum ad aliquod obiectum necessario et naturaliter consequitur habitudo ad tale obiectum; sicut, posito uno albo, naturaliter consequitur habitudo similitudinis ad co-album. Ergo omnino habitudo voluntatis divinae ad volita est naturalis. Cuius oppositum hic dicitur.

Respondetur quod ista habitudo consequitur actum voluntatis, non autem praecedit. Sed dicitur quod, cum habitudo consequatur aliquod fundamentum, dicitur habitudo absolute naturalis respectu eius quod refertur, quando fundamentum eius, ut est fundamentum, est rei naturale; non autem dicitur naturalis rei ex eo quod ad fundamentum naturaliter consequatur: sicut similitudo alicuius rei ad album est naturalis rei quae naturaliter est alba, non autem rei quae per artem fit alba, licet similitudo ad albedinem naturaliter consequatur. Unde potest habitudo dupliciter dici naturalis: aut scilicet secundum quod ad rem quae refertur comparatur; aut secundum quod comparatur ad fundamentum. Primo modo, ad hoc ut habitudo sit naturalis necesse est ut eius fundamentum naturale sit rei quae refertur: non autem secundo modo. Habitudo ergo voluntatis divinae ad volita, si comparetur ad ipsam voluntatem divinam, non est naturalis: quia fundamentum eius, ut sic, non est naturale, sed voluntarium, scilicet ipse actus volendi ut terminatus ad volita; licet enim velle divinum sit in se necessarium, quod tamen ad creaturas terminetur est voluntarium et liberum. Si autem comparetur ad fundamentum suum, scilicet ad actum volendi terminatum ad creaturas ut ad obiecta secundaria, sic est naturalis. Et potest dici naturalis voluntati divinae *ex suppositione:* supposito enim quod velit creaturas, necessario habet ad eas habitudinem. Loquitur autem hic Sanctus Thomas de ista habitudine ut ad voluntatem absolute comparatur: non autem ut comparatur ad actum volendi creaturas, aut ad voluntatem ut existentem sub tali actu.

CAPITULUM OCTOGESIMUM TERTIUM

A 24r b26 sine titulo.

QUOD DEUS VULT ALIQUID ALIUD A SE NECESSITATE SUPPOSITIONIS

Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

* Cap. praec.

Ostensum enim est* divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

* Cap. LXXIII. * Cap. praec.

Item. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur*. Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum*. Ergo est necessarium ex suppositione.

* Cap. praec.

Praeterea. Quicquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto*.

Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. Quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

---

4 suppositione (*in fine lineae praecedentis erat* conditio, *et supra marginem scribitur* vel, *sed* conditio *deletur, et cum eo virtualiter* vel) A *solus*; conditione vel suppositione. 5 enim est W; est enim DGNZ*b*P, est autem αE*cd*, est Y. 8 esse EFG*b*; inesse. 17 Ergo *post* est αDP*c*.

2 ponitur] proponitur αP*c*, primo ponitur D. 4 quicquid *ex* quidquid! 13 intentum] interdum P*d*. abducatur A *solus*; abducitur. 16 ab eo *om* Z. 17 ex A *solus*; de.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXXX, init. * Cap. LXXXIV, LXXXV.

Postquam egit Sanctus Thomas de necessitate absoluta divinae voluntatis, nunc agit de necessitate conditionata*. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quomodo respectu aliquorum est necessaria; secundo, deducit duo corollaria*.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione.*

Pro huius notitia considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. XIX, a. 3, et *Verit.*, q. XXIII, a. 4, ad 1, quod *necessarium absolute dicitur propter necessariam habitudinem terminorum ad invicem, sicut hominem esse animal: necessarium vero ex suppositione, quod non est ex se necessarium, sed solum posito alio, sicut Sortem cucurrisse supposito quod cucurrerit.*

Circa quam distinctionem advertendum quod, sicut aliquid dicitur *possibile* aut ratione alicuius potentiae existentis in re, aut propter non repugnantiam terminorum; ita *necessarium* potest dici aut ratione necessitatis cuiusdam existentis in re (necessitas enim est rei conditio), aut ratione necessariae habitudinis terminorum. Sed, sicut possibile ratione alicuius potentiae existentis in re includit logicam possibilitatem, si enim aliquid est ad aliud in potentia, illud sibi secundum se non repugnat; ita necessarium ratione necessitatis existentis in re includit necessarium logicum. Si enim res habet ex natura sua ut sit talis necessario, oportet ut illud ad ipsam habeat necessariam habitudinem, ita quod eius remotio sit impossibilis. Et si hoc habet non quidem ratione suae naturae absolute, sed ex aliqua conditione addita, necesse est ut illud habeat ad ipsam necessariam habitudinem posita tali conditione. Unde tunc dicitur simpliciter necessarium et absolute quando praedicatum habet necessariam habitudinem ad subiectum secundum suam naturam consideratum: quod est terminos habere necessariam habitudinem ex suis formalibus significatis. Necessarium autem ex suppositione dicitur quando praedicatum ad subiectum, secundum sui naturam consideratum, necessariam habitudinem non habet, licet illam habeat ut sub aliqua conditione consideratur.

II. *Probatur itaque conclusio primo sic.* Divina voluntas est immutabilis. Ergo, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eam sic velle. – Probatur consequentia. Quia in quolibet immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse: cum moveri dicamus quod aliter se habet nunc et prius.

Adverte quod immutabilitas non requiritur ad omne necessarium ex suppositione: quia, dum Sortes sedet, necesse est ipsum sedere; et tamen potest Sortes mutari de sedente in non sedentem. Sed bene ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione: quia necessitas immutabilitatis tantum est etiam necessitas ex suppositione; sicut omne inferius includit in sua ratione superius, ut alias diximus.

2. Circa istam rationem dubium occurrit. Nam, licet in re immutabili si semel est aliquid reale, illud postmodum non possit non inesse; non tamen, si est aliquid rationis, non potest postmodum non inesse: nam constat quod aliquando in Deo fuit respectus actualiter creantis universum, nunc autem non est respectus huiusmodi in Deo, praesertim secundum ponentes creationem a conservatione distingui. Sed cum dico, *Deus vult hanc creaturam,* dico actum divinae voluntatis cum habitudine rationis ad creaturam: et si desineret velle illam creaturam, desineret esse talis respectus ad creaturam, non autem ipse actus voluntatis, qui

est ipsa divina essentia; sicut, postquam Deus creavit universum, desiit habitudo rationis ad universum, non autem ipsa substantia actus creandi. Ergo cum immutabilitate Dei stat quod desinat velle quod semel voluit. Ergo male arguitur ex divina immutabilitate quod, si Deus aliquid velit, illud necessario ex suppositione velit.

Respondetur, et dicitur primo, quod utique ex sola desitione respectus rationis in Deo, non dicitur Deus mutari: quia ens rationis nihil, inquantum huiusmodi, ponit in Deo.

Dicitur secundo, quod propositio Sancti Thomae adducta intelligitur de ente reali. Et ratio procedit quod, si Deus posset non velle quod vult, non tantum cessaret respectus rationis, sed etiam ipse actus volendi: et sic sequeretur Deum realiter mutari. Unde negatur minor quoad secundam partem. – Cum autem probatur a simili de creatione: dico quod non est eadem ratio de creatione et volitione. Nam, cum creatio habeat modum actionis transeuntis, relatio quae creationem concomitatur aliquam realem dispositionem co-exigit in creationis termino. Ideo per solam mutationem termini ab illa dispositione quam in termino co-exigit, desinit ipsa relatio, etiam nulla mutatione facta ex parte actus: cum primum enim desinit res accipere esse de novo, secundum quod formaliter terminabat relationem creationis, ipsa relatio desinit esse; ad variationem enim relationis sufficit variatio alterius extremi. Volitio autem est actio immanens: et relatio quae ipsam concomitatur, inquantum huiusmodi, non co-exigit in termino volitionis aliquam realem dispositionem quae removeri possit. Ideo desinere non potest nisi propter desitionem actus in quo fundatur. Propterea, si Deus volens desinat habere habitudinem volentis ad id quod volebat, necesse est ut et ipse actus volendi desinat. Quod cum impossibile sit, propter Dei immutabilitatem, ut actus divinae volitionis desinat, ideo etiam impossibile est ut Deus desinat velle quod semel voluit. Et sic constat quod optime ex immutabilitate divina arguit Sanctus Thomas Deum ex necessitate suppositionis velle quodcumque vult.

III. *Secundo*. Deum velle aliquid causatum est aeternum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia sicut esse Dei, ita et velle eius aeternitate mensuratur. – Probatur consequentia. Quia omne aeternum est necessarium, aut simpliciter aut ex suppositione: cum scilicet mutari non possit.

Tertio. Deus non potest modo non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit: quia quicquid Deus potuit, potest; cum virtus eius non minuatur, sicut nec eius essentia. Ergo necessarium est ex suppositione eum voluisse quicquid voluit. Non autem est necessarium absolute: sed *possibile* modo praedicto in praecedenti capite, scilicet possibilitate logica.

Adverte quod, cum dicimus Deum non potuisse non velle quod voluit, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separatam: nunquam enim in Deo fuit potentia ut nollet quod ab aeterno voluit, ratione perfectae actualitatis et immutabilitatis suae. Si namque intelligeretur de possibili secundum non repugnantiam terminorum, falsum esset. Non enim repugnat Deo non voluisse aliquid in sensu diviso. Immo semper est verum dicere, *Deus potest non velle hoc,* ostenso aliquo quod velit: quia semper est verum quod praedicatum non habet repugnantiam ad subiectum; et actus divinae voluntatis nunquam transit in praeteritum.

Unde non est contradictio cum inquit quod *Deus nunquam potuit non velle quicquid vult:* et cum inferius inquit quod est *possibile* Deum voluisse et non velle quicquid voluit et vult. Primo enim loquitur de possibili dicto ab aliqua potentia separata ab actu: secundo autem, de possibili logico. Unde et illa propositio, *Quicquid Deus potuit, potest,* intelligenda est de possibili dicto ab aliqua potentia activa: ad quodcumque enim se potuit extendere virtus divina, ad idem etiam numero se potest extendere, cum virtus eius non imminuatur. Posset etiam intelligi de potentia logica: quia videlicet quod non repugnavit Deo absolute, neque etiam nunc repugnat, licet ex suppositione repugnet.

2. Sed tunc occurrit dubium. Deus enim potuit producere diem praeteritam: cum de facto produxerit. Et tamen nunc non potest illam producere: quia continuum successivum idem numero reparari non potest, ut dicitur *Quolibet* IV, a. 5 *. Ergo non quicquid potuit, potest. * Al. q. III, a. 5.

Respondetur ex doctrina ipsius Prima Parte, q. xxv, a. 4, ad 2, quod *quicquid Deus potuit, potest,* quantum est ex parte ipsius potentiae: cum variationem non suscipiat. Non tamen quantum est ex parte factibilis: quia *aliqua habebant rationem possibilium dum erant facienda, quae, dum facta sunt, deficiunt a ratione possibilis.* Ideo propositio sic est intelligenda: Quicquid de numero possibilium Deus potuit, potest, si illud possibile remaneat: non autem si transeat in impossibile produci.

IV. *Quarto*. Volens aliquid necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit defectus ex parte eius, vel propter ignorantiam, vel propter passionem abducentem a recta ratione eius quod est ad finem. Sed neutrum de Deo dici potest. Ergo, si Deus, volendo se, vult alia, necesse est ut velit omne quod ad volitum de necessitate requiritur: sicut, supposito quod velit hominem esse, necesse est ut velit animam rationalem esse.

CAPITULUM OCTOGESIMUM QUARTUM

A 24v a 9 sine titulo.

QUOD VOLUNTAS DEI NON EST IMPOSSIBILIUM SECUNDUM SE

Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae ei repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

Item. Sicut supra * ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. Se- * Cap. LXXV.

1 Ex hoc] *addunt* autem BDGNZ*b*, igitur P*c*. 2 sunt *post* secundum se αYP*c*.
8 inquantum ... repugnat] *quid* NZ *vide* pA.

cundum hoc autem quod aliquid repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

Amplius. Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

Adhuc. Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona. Ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

2 entis] eius α. 3 salvari] servari P*d*. 14 esse *post* per se αP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Ex praedictis rationibus deducit Sanctus Thomas duo corollaria *. Quorum primum est: *Voluntas Dei non potest esse eorum quae secundum se sunt impossibilia.*

* Cf. Comment. cap. LXXXIII, init.; et cap. seq.

Pro qua advertendum quod, sicut necessarium est duplex, scilicet ex se et absolute, et ratione alterius sive ex suppositione, ita duplex est impossibile. *Impossibile ex se,* sive *simpliciter et absolute,* dicitur cum praedicatum repugnat subiecto secundum suam naturam considerato: sicut hominem esse irrationalem est impossibile, et asinum esse rationalem. *Impossibile ratione alterius* est quod secundum se quidem possibile est, sed ratione alicuius adiuncti est impossibile, quia videlicet praedicatum repugnat alicui conditioni adiunctae subiecto: sicut Sortem non sedere est quidem absolute possibile, sed, posito quod sedeat, impossibile pro tunc est ut non sedeat. Loquitur ergo hic Sanctus Thomas de illis impossibilibus in quibus praedicatum absolute repugnat subiecto. Ideo dixit quod voluntas divina non est *impossibilium secundum se:* idest, non est eorum quae ex sua ratione sunt impossibilia.

Probatur ergo primo sic. Deus necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle. Ergo non potest velle ea quae eis repugnant. Ergo non potest velle impossibilia simpliciter. – Probatur prima consequentia. Quia quod repugnat alicui excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. – Secunda patet. Quia impossibilia simpliciter sunt quae in seipsis repugnantiam habent.

Secundo. Deus non potest velle quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Ergo non potest velle quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo etc. – Antecedens probatur. Quia Deus, volendo suum esse, vult omnia alia inquantum habent similitudinem eius. Secundum hoc autem [quod] repugnat aliquid rationi entis inquantum talis, in eo similitudo divini esse servari non potest. Ergo etc. – Prima etiam consequentia probatur. Quia rationi entis repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens: sicut rationi hominis, inquantum est homo, repugnat quod sit irrationale. – Ultima quoque consequentia patet. Quia in omni per se impossibili includitur affirmationem et negationem esse simul vera.

Circa antecedens huius rationis, considerandum quod aliquid potest repugnare rationi entis uno modo, alio vero modo non repugnare: sicut caecitas, inquantum negatio visus, repugnat enti; ratione vero substrati, non repugnat enti, immo dicit ens, scilicet oculum aut animal. Repugnans ergo enti non potest cadere sub voluntate ex ea parte qua enti repugnat: quia tale non participat rationem obiecti voluntatis, quae est ratio boni fundata in esse. Ratione vero esse alicuius adiuncti potest cadere sub voluntate, ut dictum est supra * de non esse: potest enim aliquis negationem velle inquantum vult aliquod ens quod negatio concomitatur. Addidit itaque Sanctus Thomas in antecedente, *inquantum huiusmodi,* ut praeservaret se a non ente inquantum coniungitur enti, quia sic potest sub voluntate cadere.

* Cap. LXXXI.

Tertio. Quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia bonum intellectum est voluntatis obiectum.

Advertendum hic quod, sicut bonum est obiectum per se voluntatis, et non potest malum sub voluntate cadere nisi sub ratione boni, inquantum videlicet apparet bonum; ita verum est per se obiectum intellectus, falsum vero in intellectu cadere non potest nisi verum appareat. Quod enim intellectus concipit de re, ipsi rei attribuit, inquantum apprehendit illud tanquam aliquid rei, et illi conformem se esse iudicat illud de re intelligendo. Unde accidit ipsi ut falsum apprehendat inquantum iudicat rei convenire et conforme esse quod rei aut repugnat aut non convenit. Propter hoc bene inquit Sanctus Thomas impossibilia secundum se intellectu capi non posse *nisi per errorem ignorantis rerum proprietates:* quia videlicet ex tali ignorantia provenire potest ut iudicet verum esse quod est falsum. Quae ignorantia si removeatur, non potest intellectus rei attribuere quod sibi repugnat: et sic non potest apprehendere impossibile.

Quarto. Impossibilia non possunt esse bona: cum non possint esse; unumquodque autem, sicut se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Ergo nec volita. – Patet consequentia. Quia non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

CAPITULUM OCTOGESIMUM QUINTUM

A 24 v b 1 sine titulo.

QUOD DIVINA VOLUNTAS NON TOLLIT CONTINGENTIAM A REBUS, NEQUE EIS NECESSITATEM ABSOLUTAM IMPONIT

Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est *. Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

* Cap. LXXXIII.

Amplius. Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo *. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

* Cf. cap. LXXV.

Adhuc. Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in XI *Metaphysicae* *. Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

* Cap. x, 1; s. Th. XII, l. 12.

Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra * ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut Sortem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

* Cap. LXXXI sqq.

Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, *Si Deus aliquid vult, illud erit.* Consequens tamen non oportet esse necessarium.

---

10 sit *om* Z. 11 esse A *solus*; *om.* sed... Deus vult *hom om* Zb. 12 illud esse] esse illud αNYPc, illud sit Z. 18 Deus *post* vult αPc. 22 sint] sine α, sit sine E, sint *ex* sine *ut videtur* N.

3 firmioris esse quam] firmior D. 4 quamvis] quod quamvis NZ; *in* A quod *deletur*. 8 proximarum *post* causarum αPc. 20 redduntur] reducuntur αD.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Secundum corollarium * est: *Divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.*

I. *Probatur primo.* Deus vult aliquas res esse contingentes. Ergo eius voluntas non tollit contingentiam a rebus. – Probatur antecedens. Quia Deus vult omnia pertinentia ad rem. Aliquibus autem rebus secundum modum suae naturae convenit quod sint contingentes, non autem necessariae. – Probatur quoque consequentia. Quia efficacia divinae voluntatis exigit ut res hoc modo sit quo Deus vult eam esse: sicut et in naturalibus, cum virtus agentis est fortis, assimilat sibi suum effectum et quantum ad speciem et quantum ad accidentia.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae VI *Metaph.*, lect. 3, quod aliter se habet Deus ad contingentia et necessaria, et aliter aliae causae. Nam Deus, quia est causa entis inquantum est ens, ideo etiam causa est omnium accidentium entis inquantum est ens. Inter quae est *necessarium* et *contingens*. Unde quae voluit necessaria esse, iis dedit causas necessarias: quae autem voluit esse contingentia, illis dedit causas contingentes. Aliae autem causae sunt causae quidem quod effectus earum sint: non autem quod necessarius sit aut contingens, sed illos secundum legem necessitatis aut contingentiae a superiori causa institutam producunt. Unde sequitur in aliquibus aliis causis quod, posita causa, ponitur necessario eius effectus absolute. In causa autem divina, sive eius voluntate, sequitur quod, posita divina voluntate, necessario est effectus de necessitate vel contingenter secundum eius dispositionem. Propter hoc dixit Sanctus Thomas hic quod *ex efficacia divinae voluntatis* provenit quod effectus sit necessario aut contingenter, sicut vult: quia videlicet illi subditur ens inquantum ens, et per consequens omnis dispositio entis.

II. *Secundo.* Completio universi exigit ut sint quaedam contingentia. Ergo etc. – Patet antecedens. Quia alias non omnes gradus entium in universo continerentur. – Consequentia vero probatur. Quia principalius Deus vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: cum in eo completior inveniatur suae bonitatis similitudo.

Sed videtur haec ratio non concludere. Secundum enim doctrinam Sancti Thomae, Deus potest plures species producere quam sint productae, et perfectiores *. Sed quaelibet species dicit unum gradum entis. Ergo universo deficiunt multi gradus entium. Ergo non est inconveniens aliquem gradum entis in universo non contineri. Cuius oppositum hic tenetur.

* Cf. I P., xxv, 5, 6; I *Sent.*, d. xxxix, q. 1, 3; *de Verit.*, xx, 4, ad 1.

Respondetur quod duplex est gradus entis: aliquis scilicet transcendens et communis; aliquis vero particularis. *Necessarium* et *contingens* sunt gradus communes et tran-

scendentes, tanquam consequentes ens inquantum ens, ut inquit Sanctus Thomas VI *Metaphysicae* *: quia omne ens aut est necessarium aut contingens. Quaelibet autem natura et species dicit gradum particularem. Ad perfectionem ergo universi exigitur ut in ipso contineantur omnes gradus communes et transcendentes, et de istis loquitur Sanctus Thomas: non autem ut contineantur in ipso omnes gradus particulares possibiles esse.

* Loc. cit.

III. *Tertio* *. Et est confirmatio praecedentis rationis. Ordo universi exigit esse aliquas causas variabiles. Ergo et aliquos effectus contingentes. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia corpora sunt de perfectione universi, quae non movent nisi mota. – Prima quoque consequentia probatur. Quia a causa variabili effectus contingentes sequuntur: cum effectus non possit esse firmioris esse quam sua causa. – Ultima etiam patet. Quia Deus vult bonum universi, quod consistit in quodam ordine.

* Cf. n. viii.

IV. Circa illam propositionem, *A causa variabili effectus contingentes sequuntur,* et eius probationem, dubitatur tripliciter. Primo, quia variatio effectus contingentis attenditur secundum esse. Variatio autem corporum hic assignata est variatio secundum situm. Modo, non oportet ut a causa variabili secundum situm proveniat effectus variabilis secundum esse: quia non sequitur, si effectus sit invariabilis secundum esse, quod sit firmioris esse quam sua causa, quia potest variari secundum situm, sicut et sua causa; et potest causa variabilis secundum situm, esse invariabilis secundum esse, sicut corpora caelestia. Ergo non oportet ut effectus causae variabilis illo modo sit contingens.

Secundo *, quia a corporibus caelestibus motis causatur defectus solis. Qui tamen non est contingens, sed necessarius.

* Cf. n. vi.

Tertio *, quia Aristoteles, VIII *Phys.* ** et I *de Generatione* *, ponit unum motum regularem ad salvandam perpetuitatem generationis. Perpetuum autem non est contingens, sed necessarium: maxime apud Aristotelem *. Ergo etc.

* Cf. n. vii.
** Cap. x, 6; s. Th. l. 23.
* Cf. iii, 5, 6; s. Th. l. 7; lib. II, x.
* Ibid., II, xi, 6.

V. Ad evidentiam primi dubii considerandum quod, ut habetur a Sancto Thoma VI *Metaph.*, loco praeallegato, causa quae per motum agit requirit determinatam materiam et dispositam; et quia contingit aliquando materiam indispositam esse, ideo virtus talis agentis non consequitur suum effectum; et propterea a causa variabili sequitur effectus contingens, ille inquam qui ab ea ut variationi substat procedit. In tali autem progressu aequa est conditio causae et effectus: quia sicut causa potest per indispositionem materiae impediri ne producat, ita effectus impediri potest ne producatur. Et quia esse causae, ut causat, est producere, ab hoc enim habet formaliter ut sit actu causans; et produci est esse effectus ut actu producitur, nam producitur formaliter productione: ideo effectus in hoc ordine non est infirmioris esse quam sua causa.

Ad dubium ergo dicitur quod variatio causae assignata hic intelligitur non solum secundum locum aut situm, sed etiam secundum esse ipsius ut actualiter causat, modo prae-exposito. A causa enim hoc modo variabili, quae scilicet potest producere et potest impediri ne producat, provenit effectus variabilis secundum esse, qui scilicet produci potest et non produci. Et per consequens contingens est.

Potest secundo propositio haec exponi, quod a causa variabili secundum esse accidentale, quae est variatio secundum situm tantum, oportet ut proveniat variatio secundum esse substantiale effectus, quando variatio causae est necessaria conditio agentis, aut ratio agendi esse substantiale effectus. Non debet enim effectus, secundum quod a causa procedit, esse firmioris esse quam causa secundum suam rationem agendi. Et ideo, si effectus secundum esse substantiale producatur a causa agente secundum quod substat variationi, oportet ut esse variabile a tali causa recipiat.

Unde minor assumpta est falsa. Et cum probatur quia non sequitur, si sit effectus invariabilis secundum esse, quod sit firmioris esse quam sua causa: negatur hoc. Immo sequitur, quia effectus a tali causa procedit non tantum secundum motum localem sed etiam secundum esse substantiale, quod, si esset invariabile, effectus, ut effectus, esset firmioris esse quam sua causa ut causa est.

VI. Ad secundum dubium * respondetur quod motus caeli non est absolute causa defectus solis, sed interiacentia lunae inter solem et aspectum nostrum, quae quidem provenit planetis in certo situ existentibus. Et quia per motum caeli planetae ad eum situm perveniunt, ideo potest dici motus caeli esse aliquo modo causa talis defectus: supposito, inquam, quod sint planetae in sitibus non aptis ad illum effectum. Absolute autem non est causa: quia, etiam si corpora caelestia starent, posset esse talis defectus solis, planetis in dispositione convenienti existentibus. Et sic causa variabilis, ut variabilis, non est causa illius effectus.

* Num. iv, *Secundo.*

Posset secundo dici quod defectus solis est effectus in sui natura contingens: cum possit non esse; immo de facto quandoque sit, quandoque non sit; licet sit necessarius in ordine ad causam, quia videlicet, posita sua causa, non potest non esse.

Sed quia non videtur loqui hoc loco Sanctus Thomas de contingentia effectus in se ut res est, sed ut effectus est et in ordine ad causam, ideo potest tertio dici, conformiter ad responsionem primi dubii, quod causa defectus solis est causa invariabilis in ratione causae, quia nunquam impediri potest ab eius productione. Ideo effectus, in ratione effectus, est etiam invariabilis: quia non potest non produci posita causa. – Et si dicatur quod omne agens per motum est variabile hoc modo in ratione causae: dicitur quod hoc est verum de agente per transmutationem materiae; non autem de agente per delationem necessariam corporum ad determinatum situm, quo modo caelum dictum est suo motu posse dici causam defectus solis.

VII. Ad tertium * dicitur quod in motu primi mobilis sunt duo: scilicet ipsa situs variatio secundum partes; et uniformitas motus ac perpetuitas. Generationis ergo perpetuitas provenit a motu caeli non ratione variationis absolute, sed ratione uniformitatis et perpetuitatis talis variationis. Sicut enim alternatio generationis et corruptionis reducitur tanquam in causam in alternationem situs partium primi mobilis, ita perpetuitas eius reducitur sicut in causam in perpetuitatem illius alternationis. Unde ratio in oppositum non concludit. Effectus enim qui a causa variabili, inquantum variabilis est, provenit, est contingens: non autem ille qui provenit ab ipsa inquantum uniformitatem habet et perpetuitatem in tali variatione. Potest enim esse necessarius simili necessitate cum sua causa, scilicet in perpetuitate variationis: sicut patet in motu quo corpora caelestia inferiora a primo mobili moventur. Et hoc modo accepit Aristoteles necessitatem generationis et corruptionis perpetuae esse a motu uniformi primi mobilis.

* Num. iv, *Tertio.*

VIII. *Quarto* *. Deus vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed suppositionis. Ergo ex voluntate divina non potest concludi in rebus necessitas absoluta. Ergo ex ea non tollitur contingentia. – Probatur prima consequentia. Quia necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. – Secunda etiam patet. Quia sola necessitas absoluta excludit contingentiam a rebus.

* Cf. n. iii, init.

Non sequitur itaque, si Deus aliquid vult, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, *Si Deus aliquid vult, illud erit.* Consequens tamen non erit necessarium.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum quod contingentia et necessitas absoluta inter se oppositionem habent ex suis formalibus rationibus. Ideo eidem rei convenire non possunt. Est enim contingens quod secundum se et absolute potest non esse: necessarium autem, quod non potest non esse. Unde ubicumque ponitur necessitas absoluta, oportet omnino contingentiam removeri. – Necessitas autem ex suppositione non repugnat contingentiae. Dicitur enim ex suppositione necessarium quod non potest non esse facta aliqua suppositione. Modo, non opponuntur posse absolute et secundum se non esse, et non posse non esse facta aliqua suppositione: sicut absolute Sortes potest non moveri; posito autem quod currat, non potest non moveri. Unde ex hoc quod ponitur aliquid necessarium ex suppositione, non oportet ab eo removeri contingentiam. Et ita, cum ex eo quod Deus aliquid velit, necesse

sit ex suppositione tantum quod illud sit, quia non stant simul quod Deus velit illud evenire et non eveniat, non autem absolute; non oportet ex voluntate Dei a rebus contingentiam tollere.

3. Circa illam propositionem, *Non sequitur, si Deus aliquid velit, quod illud de necessitate eveniat,* adverte quod ly *ex necessitate* potest se tenere ex parte conditionalis et consequentiae: et potest teneri ex parte consequentis. Primo modo, sensus esset quod ista conditionalis non est necessaria, *Si Deus aliquid vult evenire, illud eveniet.* Et tunc falsa est propositio. Immo dicit Sanctus Thomas ipsam conditionalem esse necessariam: nam oppositum consequentis non stat cum antecedente, propter efficaciam divinae voluntatis.

Secundo modo, sensus est quod consequens illud, *Hoc eveniet,* non est in se necessarium absolute. Et hic sensus est verus, et hic intentus a Sancto Thoma. Non enim ex eo quod Deus vult Antichristum fore, sequitur quod hoc absolute sit necessarium, *Antichristus erit.*

Advertendum etiam quod hoc est intelligendum de actu voluntatis ut terminari ponitur ad rem volitam absolute: non autem si modus necessitatis ponatur volitus. Licet enim non sequatur, *Deus vult eclipsim solis evenire, Ergo necessario eveniet,* quia ista consequentia fundatur super falsa hac propositione, *Omne quod vult Deus evenire, necessario eveniet:* bene tamen sequitur, *Deus vult eclipsim necessario evenire, Ergo necessario eveniet.*

IX. Sed dubium difficillimum occurrit. Admisso enim quod ex voluntate Dei non sequatur necessitas absoluta in rebus; immo, cum hoc quod res est volita a Deo, ipsa res maneat in se contingens, sit tamen necessaria ex suppositione: videtur quod saltem consequens sit *inevitabile* et *immutabile;* et consequenter quod voluntas divina talem necessitatem rebus volitis imponat quae et liberum arbitrium et omne consilium tollat. Quando enim aliquid necessario dependet ex aliquo antecedente, si antecedens sit inevitabile, et consequens immutabile et inevitabile erit, et idcirco fatuum est conari ut non eveniat: sicut, si Sortes non posset mutari a cursu, nec etiam mutari posset a motu; et fatuum esset velle conari ut Sortes non moveatur, si non potest a cursu cessare. Cum ergo divina voluntas sit immutabilis, sequitur quod volitum a Deo immutabile sit et inevitabile. Et per consequens fatuum est sollicitum esse ad prosequendum quod Deus vult non esse, aut conari ad oppositum eius quod vult futurum esse. Et sic tollitur omnis humana sollicitudo.

X. Ad evidentiam huius dubii considerandum, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. XIX, a. 8, et q. XXII, a. 4, ad 1, et VI *Metaph.* *, quod, cum Deus suprema causa sit, cui omnes aliae causae, et necessariae et contingentes, subiiciuntur; secundum quod disponit ut aliquid eveniat, ita disponit quomodo debeat evenire et quibus ex causis. Illa enim quae vult necessario et infallibiliter evenire, vult per causas necessarias evenire et infallibiles: ea autem quae vult fallibiliter et contingenter evenire, vult evenire mediantibus aliis causis contingentibus et fallibilibus; sicut segetum copiam mediante aratione terrae et seminum iactu. Unde, quia effectus ab omnibus suis causis dependet, si causa secunda non ponatur, effectus non sequetur. Propterea, si debeat sequi effectus a Deo volitus mediantibus aliquibus causis, oportet ut illae causae ponantur: quia statutum est ut illis tantum mediantibus eveniat. Fatuus enim esset qui vellet segetes, et agrum nollet arare, noletque terrae mandare semina; aut qui fructus vellet, arbores autem plantari nollet; aut qui vellet absque sollicitudine locupletari ex mercatione.

* Loc. cit.

Dicitur ergo primo, quod divina voluntas nostram sollicitudinem non tollit: quia sic aliqua vult nobis provenire ut nostro studio nostraque sollicitudine acquirantur, et contingenter eveniant. Quod si non fiat, effectus non sequetur.

Dicitur secundo, quod fatuum esset conari ad hoc ut aliquid simul sit volitum a Deo, et tamen eius oppositum fiat, sicut quod Deus velit mortem alicuius et quod mors non eveniat: cum nullus efficaciam divinae voluntatis possit impedire. Non tamen est fatuum conari ad oppositum eius quod Deus vult, puta ad vitam eius cuius Deus vult mortem: quia Deus vult huius mortem provenire a causa contingenti et impedibili; non est autem fatuum conari ad impedimentum illius causae quae absolute impediri potest, et per consequens ad oppositum effectum.

2. Si autem instetur quia, licet causa mortis sit causa secundum se impedibilis, si tamen vult Deus illum effectum evenire per illam causam, ipsa de facto non impedietur, propter efficaciam divinae voluntatis: – dicitur quod utique non impedietur: sed tamen, quia vult Deus ut fallibiliter et impedibiliter ab illa proveniat effectus, secundum se posset impediri. Et ideo qui ad hoc conatur, non conatur ad impossibile, sed ad possibile: licet intentum non consequatur. Illa enim propositio, *Fatuum est conari ad oppositum eius quod Deus vult futurum esse,* est quidem vera in sensu composito: sensus enim est quod fatuum est conari ad hoc totum simul, quod aliquid sit volitum a Deo et illud non eveniat. Est autem falsa in sensu diviso. Est enim sensus quod, accepto aliquo volito a Deo, puta morte Sortis, fatuum est conari ad eius oppositum. Hoc autem falsum est: quia ipsam mortem vult Deus defectibiliter evenire; et per consequens, si conatur quis ad hoc ut non eveniat, non fatue operatur, utpote ad impossibile laborans; immo conatur ad id quod potest non evenire secundum se.

3. Unde, si per *infallibile* et *inevitabile* intelligatur id quod, *secundum se consideratum,* non potest non evenire: negatur quod, si antecedens alicuius conditionalis necessariae sit immutabile, et consequens sit inevitabile; et similiter quod voluntas divina omnibus rebus inevitabilitatem imponat. – Si autem intelligatur id quod non potest non evenire *ex suppositione alicuius,* conceduntur omnia praedicta, sed negatur quod talis inevitabilitas tollat contingentiam et libertatem ac consilium. Stant enim simul, ut superius * est ostensum, necessitas ex suppositione, et contingentia ac libertas. Propterea inquit Sanctus Thomas *Verit.,* q. XXIII, a. 5, ad 3, quod, *quamvis ista sint incompossibilia, « Deus vult istum salvari », et, « Iste damnatur »; ista tamen sunt compossibilia, « Deus vult istum salvari », et, « Iste potest damnari ». Cum divina enim voluntate stat potentia deficiendi effectus, licet non possit cum ipsa non esse effectus divinae voluntatis stare.*

* Num. VIII, 2.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SEXTUM

A 25r a1 sine titulo.

QUOD DIVINAE VOLUNTATIS POTEST RATIO ASSIGNARI

Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem *. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

* Cap. LXXIV, LXXV.

Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad

perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni *. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

* Cap. LXXVIII.

Item. Sicut supra * ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

* Cap. LXXXIII.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

9 alii] alicui Z, alteri D, aliis P*d*. 15 habere... hominem *hom om* α. quod] ut Pc. 17 quia decet A *solus*; quod adeat αDEWY*cd*, qui adeant pG, qui adeat XsG, *om* Z, ad demonstrandum N, ad hoc quod habeat P. 12 absolute *om* DWZ, *ante* ad ipsum P*d*. 13 et hoc etiam habeat] et haec etiam habeant αP*c*, etiam haec habeant Z. 18 vero A *solus*; autem.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de necessitate divinae voluntatis, nunc de eius causa determinat *. Et primo, ex parte voliti; secundo, ex parte voluntatis *.

* Cf. Comment. cap. LXXX, init. * Cap. seq.

Quantum ad primum, duo facit: primo, conclusionem probat; secundo, eam declarat *.

* Cf. n. III.

I. Conclusio est haec: *Divinae voluntatis ratio potest assignari.*

Ad cuius evidentiam sciendum quod *ratio voluntatis* hoc loco accipitur pro eo quod habet rationem causae quare aliquid ad divinam voluntatem respectum voliti habeat, ut patet capite sequenti. Ubi enim unum est volitum propter alterum, id propter quod alterum est volitum, est sibi ratio et causa propter quam est volitum: sicut color dicitur ratio formalis qua lapis habet ut sit visibilis et sub qua actualiter videtur, quia videlicet non habet terminare actum visionis nisi inquantum est coloratus. Unde dicere divinae voluntatis esse aliquam rationem, est dicere unum volitum a Deo esse alteri volito rationem formalem quare sit volitum et actum divinae volitionis terminat. Quod est Deum velle unum propter alterum esse.

II. *Probatur itaque primo sic.* Deus vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia tanquam ea quae sunt ad finem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

Adverte quod eo modo aliquid est volitum quo est bonum: cum obiectum voluntatis sit bonum. Id autem quod ordinatur ad finem, ut sic, non habet rationem bonitatis nisi ex fine: non enim medicina est aliquid bonum, ut ordinatur ad sanitatem, nisi ex ipsa sanitate ad quam ordinatur; si enim ab ipsa removeatur ordo ad sanitatem, iam non habet rationem boni in genere sani. Propter hoc, non habet rationem voliti et appetibilis id quod ad finem ordinatur, inquantum huiusmodi, nisi ex fine principaliter volito. Et ideo dicitur quod *finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem.* Sicut enim visus aliquod est obiectum materiale, aliquod vero formale; ita et voluntatis volentis aliqua propter finem, materialiter volita sunt ipsa ordinata ad finem; ratio autem formalis ex qua habent quod sint volita, est finis.

Secundo. Bonum universi est ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia sic aliqua cadunt sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni: bonum autem particulare ordinatur ad bonum totius sicut imperfectum ad perfectum.

Tertio. Ratio quare vult Deus ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia, si Deus vult aliquid, necessario vult ea quae ad ipsum requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quod illud sit: et per consequens, quod sit volitum.

Ex his concludit Sanctus Thomas quod in assignanda divinae voluntatis ratione sic procedere possumus. Deus vult hominem habere rationem ad hoc ut homo sit; vult hominem esse ad hoc ut completio universi sit; vult bonum universi esse ad hoc quod habeat * bonitatem ipsius.

* Cf. text. et var.

III. Secundo loco conclusionem declarat *, declarando simul quomodo hae rationes volendi, in iis tribus rationibus assumptae, diversimode ratio volendi sunt. Nam bonitas divina, quae in prima ratione posita est pro ratione volendi universum, neque a perfectione universi dependet, neque sibi ex ea aliquid accrescit. Perfectio autem universi, quae posita est in secunda ratione pro ratione volendi bonum particulare, licet ex particularibus quibusdam bonis, quae sunt essentiales partes universi, de necessitate dependeat; ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed ex eis sibi aliqua bonitas vel decor accrescit. Particulare vero bonum, quod tertio loco pro ratione volendi positum est, ex necessitate dependet ex iis quae absolute ad ipsum requiruntur: licet et quaedam propter melius habeat.

* Cf. init. Comment.

Ex quibus concludit Sanctus Thomas quod aliquando ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando necessitatem ex suppositione; necessitatem vero absolutam solum cum vult seipsum.

Sensus istorum est quod aliquando ratio volendi est ratio volendi aliquid tanquam decens ipsi rationi, sicut cum Deus vult universum propter bonitatem divinam; aliquando autem est ratio volendi aliquid tanquam utile ad talem rationem, sicut cum Deus vult partes non essentiales universi propter ipsum universum; aliquando vero est ratio volendi aliquid tanquam necessarium ad illam rationem, sicut cum Deus vult ea quae absolute requiruntur ad aliquod particulare bonum, propter ipsum bonum particulare; si enim Deus aliquid vult, necesse est ut ea quae ad eius essentiam exiguntur, velit.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SEPTIMUM

A 25r a39 sine titulo.

QUOD DIVINAE VOLUNTATIS NIHIL POTEST ESSE CAUSA

Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle *. (* Cap. LXXIII.)

Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi. Sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. Et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus: ut supra * circa intellectum ostensum est. (* Cap. LVII.) Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia *: cum sua actio sit sua essentia. (* Cap. LXXVI.)

Per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult *. (* Cf. lib. III, cap. XCVII, vers. fin.)

Quod etiam Scripturae Divinae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud Psalmi *: *Omnia in sapientia fecisti*. (* Ps. CIII, vers. 24.) Et *Eccli.* 1^{10} dicitur quod *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.*

---

3 aliquid EGY*b*; aliqua *cum* pA *ceteri*. 10 bonitatem] voluntatem Pc. 13 tamen] autem αPc. 14 opera *om* αG, opera sua *om* CE.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod divinae voluntatis aliquam rationem assignare possumus, ostendit quoniam propter hoc non oportet eius aliquam causam ponere *. (* Cf. Comment. cap. praec., init.)

Ubi advertendum quod aliud est dicere aliquid esse *rationem* divinae voluntatis; et aliud, ipsius esse aliquam *causam*. Cum enim dicimus eius esse aliquam *rationem*, intelligitur ex parte voliti esse aliquam causam quae respondet ad interrogationem qua quaeritur quare hoc est volitum, et quae est ipsius voliti causa ex qua habet quod ad divinam voluntatem ordinem habeat: ratio enim volendi ex parte voliti se tenet. Cum autem dicimus ipsius esse aliquam *causam*, ponitur ipsum actum voluntatis ab aliqua causa dependere: sicut, cum dicimus cognitionis conclusionis in nobis causam esse cognitionem principiorum, intelligimus ipsum actum quo cognoscimus conclusiones, esse causatum ab actu quo cognoscimus principia. Hoc autem impossibile est in Deo. Ideo concedit quidem Sanctus Thomas esse divinae voluntatis aliquam rationem: aliquam autem esse eius causam negat.

I. Probatque hac ratione. Voluntati causa volendi est finis. Sed finis divinae voluntatis est sua bonitas, non autem aliquid aliorum. Ergo ipsa est Deo causa volendi, non autem aliquid aliorum. Sed ipsa bonitas est etiam ipsum suum velle. Supple: Ergo neque ipsa bonitas est realiter causa ipsius actus volendi: cum nihil sit sui ipsius causa.

Subiungit autem duo. Primum est quod unum aliorum a Deo est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam voluntatem. Et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Secundum est quod ex his patet non oportere in divina voluntate discursum aliquem ponere, idest, successionem aliquam cum causalitate unius actus super alium. Quia Deus uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, cum sua actio sit sua essentia: ubi autem est unus actus, non consideretur discursus.

II. Advertendum quod divina bonitas est quidem, secundum nostrum modum intelligendi, causa divinae voluntatis: eo quod sit finis; finis autem, apud nos, movet voluntatem ad ea quae sunt ad finem. Secundum tamen rem non est eius causa: cum non sit realiter distincta ab actu volendi. Ideo, cum dixisset quod bonitas est causa volendi, subiunxit statim, *quae est etiam ipsum suum velle,* quasi diceret: Cum dico ipsam esse causam, non intelligo secundum realem causalitatem, cum sit idem cum ipso velle, sed tantum secundum nostrum modum intelligendi.

Notandum etiam quod mens Sancti Thomae est probare nihil aliud a Deo esse causam divinae voluntatis etiam secundum modum nostrum intelligendi, cum nihil aliud a Deo sit divinae voluntatis finis, licet unum creatum alterius rei creatae finis sit: non autem absolute non esse ipsius aliquam causam, saltem secundum modum considerandi. Ideo, admisso quod bonitas divina aliquo modo sit causa, sufficit sibi ostendere quod alia volita non sint eius causa.

Considerandum ulterius quod etiam in nobis volitio finis tunc tantum est causa volitionis eorum quae sunt ad finem, quando alio actu volumus finem absolute, et alio actu ea quae sunt ad finem. Quando enim utrumque eodem actu volumus, tunc volitio finis non est *causa* volitionis eorum quae sunt ad finem: quia idem non est causa sui ipsius. Finis tamen volitus est *ratio* volendi id quod est ad finem. Propter hoc, quia Deus unico actu et se et alia vult, volitio sui non potest esse causa volitionis aliorum.

III. Ex his excluditur error dicentium quod nullius eorum quae Deus vult oportet reddere rationem, nisi *quia Deus vult.*

Qui etiam error in Scriptura Sacra removetur, perhibente omnia Deum secundum ordinem suae sapientiae fecisse, ut in Psalmo et *Ecclesiastici* primo.

Advertendum quod *primi effectus Dei ex sola divina voluntate dependent,* ut dicitur Prima Parte, q. XIX, a. 5 *; (* Ad 3.) alii autem ex aliis causis. Ideo illorum non potest primorum effectuum assignari aliqua ratio creata: sicut productionis universi nulla est ratio nisi quia Deus voluit bonitatem suam manifestare et communicare, quod totum ad divinam voluntatem pertinet. Aliorum autem potest ratio creata assignari. *Voluit enim Deus hominem habere manus ut deservirent intellectui operando diversa opera.* Ideo falsum est quod omnia dependeant ex simplici voluntate Dei, nulliusque sit ratio nisi quia Deus voluit. Immo potius dicendum est quod divina sapientia est regula divinae voluntatis; et quod ideo Deus sic voluit quia per sapientiam suam est hoc ordinatum ad illud et ordinatum ut hoc sit; iuxta ea quae dicuntur *Verit.*, q. XXIII, articulo 6.

CAPITULUM OCTOGESIMUM OCTAVUM

A 25 r b 18 sine titulo.

QUOD IN DEO EST LIBERUM ARBITRIUM

Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra * ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

* Cap. LXXXI.

Adhuc. Voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra * ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

* Cap. LXXXII.

Item. Secundum Philosophum, in III *Ethic.* *, *voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt.* Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt *, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

* Cap. II, 9; V, 1; s. Th. l. 5, 11. — * Cap. LXXXI.

Praeterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam *liberum est quod sui causa est,* secundum Philosophum, in principio *Metaphysicae* *. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est *.

* Cap. II, 9; s. Th. l. 3. — * Cap. XIII.

---

5 unde] ut Z. est *non habebat* pA; dicitur esse *post* arbitrium Z, *ubi* est *ceteri.* 10 secundum suam naturam non] non secundum naturam suam αPc *et sine* non Z. 14 quod] quia P*d*.

1 ad finem *post* sunt BDWYZ. 3 alia vero] non EY, *rasa* pG, et non sicut quae ad finem sunt alia vero P*d*. 10 maxime *post* agenti NZ. 14 secundum A *solus*; ut patet per. 15 in principio] in primo EGWsN*b*, primo Z, *om* pN.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de voluntate divina ut voluntas est, nunc de ipsa determinat ut habet rationem liberi arbitrii *.

* Cf. Comment. cap. LXXII, init.

Et ponitur conclusio haec: *In Deo liberum arbitrium invenitur.*

I. *Probatur primo sic.* Deus alia a se non de necessitate vult. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non de necessitate quis vult, sed propria sponte.

Considerandum, ad huius rationis evidentiam, ex doctrina Sancti Thomae Quaestionibus *de Malo,* q. XVI, a. 5, quod aliquid se habet ad liberum arbitrium tanquam existens de ratione eius; aliquid vero convenit sibi secundum quod est in aliqua natura. De ratione enim eius est ut in diversa possit obiecta ordinata ad finem. Posse autem in bonum et malum non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi convenit inquantum invenitur in natura potenti deficere. Similiter quod unum velit et postea eius oppositum per mutationem voluntatis, convenit sibi secundum quod est in natura aliquo modo mutabili. Volens ergo Sanctus Thomas ostendere in Deo esse liberum arbitrium, assumit dumtaxat quod est de ratione liberi arbitrii, scilicet non necessitari ad hoc vel illud, sed posse velle hoc aut illud in ordine ad finem. Hoc enim Deo maxime convenit: cum nullum creatum ad eius bonitatem, quae est finis, necessariam habitudinem habeat.

II. *Secundo.* Voluntas divina in iis ad quae secundum naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per intellectum, ut dictum est supra, cap. LXXXI. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ex hoc homo dicitur habere liberum arbitrium, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae ut bruta.

Advertendum quod, cum ratio liberi arbitrii consistat in hoc quod in diversa potest; sequatur autem appetitus animalis cognitionem: ad hoc ut appetitus in diversa possit, oportet ut cognitio et iudicium de appetibili ad multa se habeat. Est autem hoc proprium intellectus et rationis: nam in brutis est determinatum iudicium a natura. Ideo bene dicitur hoc loco quod homo est liberi arbitrii *eo quod iudicio rationis ad volendum inclinetur.* Unde, ut dictum est supra *, de mente Sancti Thomae, *Verit.,* q. XXIV **, radix libertatis est in ratione, licet formaliter sit in voluntate. Ubi ergo inclinatio voluntatis sequitur non naturam, sed iudicium intellectus, quod est per intellectum inclinari, ut in Deo respectu creaturarum invenitur, illa inclinatio libera est et ad liberum pertinet arbitrium.

* Cap. LXXII, Comment., n. X. ** Art. 6.

III. *Tertio.* Deus respectu sui habet voluntatem tantum, respectu autem aliorum habet electionem. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia *voluntas est finis,* ut dicitur III *Ethic.,* cap. VII *, *electio autem eorum quae sunt ad finem.* – Consequentia etiam probatur. Quia electio semper per liberum fit arbitrium.

* Al. cap. V.

Circa illam propositionem Aristotelis, *Voluntas est finis,* adverte quod non accipitur *voluntas* pro potentia, sed pro actu voluntatis, ut dicitur Prima Secundae, q. VIII *: actus enim ille voluntatis qui simpliciter et absolute dicitur *velle,* est proprie respectu finis. Quamvis et quandoque indifferenter omnem actum voluntatis dicamus *velle:* sed est impropria acceptio. Quia actus denominatus a potentia est eius actus simplex. Actus autem simplex est qui terminatur ad per se obiectum potentiae. Finis autem est primo et per se obiectum voluntatis. Ideo ille proprie actus voluntatis dicitur *velle,* sive *voluntas,* qui ad finem terminatur.

* Art. 2.

2. Circa illam propositionem, *Electio semper per liberum arbitrium fit,* dubitatur. Quia, ut hic dicitur, *electio est eorum quae sunt ad finem.* Sed multa sunt ad finem quae non libere volumus, sed eadem necessitate qua volumus finem: sicut ea sine quibus finis haberi non potest. Ergo electio non semper pertinet ad liberum arbitrium: nisi dicamus liberum arbitrium in aliquid necessario inclinari; quod eius rationi repugnat.

Ad huius evidentiam considerandum quod, cum *electio* segregationem quandam ab aliis importet; segregatio autem non fiat nisi eorum quae commixta sunt: electio proprie est respectu eorum quae sunt commixta et convenientia, dum unum eorum aliis praeacceptatur. Ideo ubi sit unum tantum medium ordinatum ad finem, respectu eius non est electio: sed eadem erit ratio volendi finem et id quod est ad finem, et eadem necessitas. Ubi autem ad finem multis mediis potest perveniri, respectu uniuscuiusque illorum potest esse electio. Similiter omnia necessaria ad finem, sine quibus scilicet finis haberi non potest, habent rationem unius medii; et eadem necessitate sub voluntate cadunt cum fine, si cognoscantur necessaria esse. Et eorum non est electio: cum necessarium aliis praeacceptari non possit, eo quod cum aliis, utilibus tantum, non conveniat, sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finem; ipsum enim necessarium est, alia vero utilia.

Illa ergo propositio est universaliter vera, ***Electio semper ad liberum arbitrium pertinet:*** quia electio est eorum quae ad finem non necessario ordinantur; et ideo quod unum prae aliis acceptetur, est ex libertate volentis finem.

Ex quo etiam patet illam propositionem, ***Electio est eorum quae sunt ad finem,*** oportere intelligi de iis quae contingentia sunt: non autem de iis quae necessaria sunt ad finem, quia illa non cadunt sub electione, eorum necessitate cognita, sed sub volitione finis. Unde omnis quidem electio est eorum quae sunt ad finem: non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt. Et sic, cum creaturae ad divinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium, sequitur quod omnia creata sub divina electione cadunt, et per consequens sub libero Dei arbitrio.

IV. *Quarto.* Deus est maxime dominus suorum actuum: cum actus eius ab alio non dependeat. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur dominus suorum actuum.

Confirmatur ex nominis ratione. Quia *liberum dicitur quod sui causa est,* ut dicitur I *Metaphysicae.* Hoc autem nulli magis competit quam primae causae.

Advertendum, cum dicitur Deum esse maxime dominum suorum actuum, quod hoc intelligitur non quoad substantiam actus, cum actus ita sit sibi naturalis sicut essentia: sed intelligitur quoad terminationem ad obiecta. Quod enim hanc et illam creaturam producat, est in libertate Dei: ipsa tamen substantia productionis activae est sibi a natura et non subest libertati; nisi diceretur negative actuum substantiam sibi libere et ex se convenire quia a nullo alio sibi convenit, sicut naturalia creaturis ab alio illis sunt tributa.

CAPITULUM OCTOGESIMUM NONUM

A 25 v a 1 sine titulo.

QUOD IN DEO NON SUNT PASSIONES AFFECTUUM

Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII *Physicorum* *. Nulla autem talis affectio in Deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra * dicta est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

* Cap. III (Prantl 1879); s. Th. l. 6; Did. III, 5 sqq.
* Cap. XLIV.

Praeterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. Quorum nullum in Deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra * ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

* Cap. XX.

Item. In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra * ostensum est. Patet igitur quod in Deo huiusmodi passiones esse non possunt.

* Cap. XIII.

Amplius. Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra * ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

* Cap. LXXXII.

Adhuc. Omnis passio est alicuius potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus *. Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

* Cap. XVI.

Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur.

Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino est Deo incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei.

Talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. *Tristitia* igitur et *dolor* ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt *.

* Cf. cap. XXXIX.

Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc

---

1 autem sciri] sciri N, sumi Z. 3 intellectivam affectionem] intelligentia N, intelligentiam Z. 5 sensitivam] virtutem sensitivam NZ. 7 desit sibi sensitiva cognitio] Deus sit supra sensitivam cognitionem Z. 12 dilatationem] dilationem αGN. 18 communem] conventionem E, conditionem WP*d*. aequalem] essentialem NZP*d*.

9 potentia] in potentia Pc. 12 locum habet] *E regione horum verborum margo* A *habet* hoc patet per Augustinum, *absque remissionis signo; cf.* pA *ad finem cap. praecedentis.* 13 ratione generis A *solus*; (et *d*) nomine et genere *codices et cd*, et nomine et re P. 17 speciei] suae speciei BDEPc. 21 vel A *solus*; et.

quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinendum. Quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest *. *Spes* igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. Et similiter nec *desiderium* alicuius non habiti.

* Cap. xxviii.

Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum *. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suae speciei *timor* a Deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

* Cap. xxviii, xxxix.

Item. Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio *poenitentiae* Deo repugnat *, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

* Cf. cap. xiii.

Praeterea. Absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. Nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus *corruptio unius est generatio alterius* *: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona *. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum. Nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra * ostensum est. *Invidiam* igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

* III *Phys.*, viii, 1.
* Cap. xxix.
* Cap. lxi.

Adhuc. Eiusdem rationis est tristari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. *Ira* igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

Rursus, quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

---

3 ipse *om* αc. 7 iam A *solus*; *om.* 12 nec] ne BCF; *lac.* H. 16 etiam et A *solus*; *om* D, etiam *ceteri.* 20 et quia] quia αZ. 27 cognitivae] cognitio pGNY.

5 aliquid deperit DNYZ; deperit (deperiit α) aliquid. 9 ut] etiam ut P*d*. 10 malum *alt. loco legimus cum* HWP*d*; bonum *casu* A, *cum quo ceteri; in* Y *corrector supra marginem:* « duo libri sic stant sed ego credo quod defficiat non ante verbum aprehendat ». 16 malum *post* sibi. 27 species A *solus*; specierum.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de intellectu et voluntate divina, nunc de passionibus et virtutibus determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de passionibus; secundo, de virtutibus cap. xcii. Circa primum duo facit: primo, agit de iis quae a Deo removentur; secundo, de iis quae sibi conveniunt, capite sequenti. – Prius autem determinat de passionibus quam de virtutibus, quia aliquarum virtutum obiecta sunt passiones; prius autem determinandum de obiectis.

* Cf. Comment. cap. xliv, init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit nullam passionem convenire Deo ratione generis, scilicet secundum rationem passionis; secundo, ostendit aliquas etiam ratione propriae speciei ab ipso removeri *.

* Cf. n. iv.

Quantum ad primum, advertendum quod *affectionis* nomine ipsas passiones, ut patet ex Prima Secundae, q. xxii, a. 2 *, Sanctus Thomas intelligit. Unde, cum inquit quod *in Deo non sunt passiones affectuum,* est constructio intransitiva, et est sensus quod *in ipso non sunt passiones appetitus, quae sunt affectiones quaedam.* Dicuntur autem passiones appetitus affectiones quaedam ad differentiam passionis intellectus et sensus, quae sunt receptiones tantum, non autem motus et inclinationes ad rem, quod nomine *affectionis* importatur.

* Arg. *Sed contra.*

I. Probatur ergo primo, *nullam passionem, ut passio est, Deo convenire posse,* sic. Secundum intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed secundum sensitivam tantum, ut dicitur VII *Phys.*, text. 18. Ergo in Deo non est aliqua passio: in eo enim non est sensitiva affectio, sicut nec sensitiva cognitio.

Advertendum, ex Prima Secundae, loco superius allegato *, et *de Verit.*, q. xxvi **, quod passio proprie dicta invenitur tantum ubi est transmutatio corporalis. Quia *passio* proprie nominat *receptionem alicuius cum alterius abiectione per motum:* et quia moveri est corporum, ideo in actu appetitus intellectivi, quia non est actus organi corporalis, non est passio, sed tantum in actu appetitus sensitivi. Unde et ipsius appetitus sensitivi motus cum aliqua transmutatione corporali definiuntur: dicitur enim ira *accensio sanguinis circa cor* *.

* Qu. xxii, a. 1.
** Art. 1.
* I *de Anima*, 1, n. 11.

Secundo. Deus non est corpus neque virtus in corpore. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnis affectiva passio fit secundum aliquam transmutationem corporalem.

Tertio *. Non est possibile Deum extra suam naturalem dispositionem aliqualiter trahi: cum sit omnino immutabilis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem *, vel connaturalem dispositionem. Unde per earum intensionem animalia moriuntur.

* Cf. n. iii.
* Cf. text. et var.

II. Sed occurrit hoc loco dubium non dissimulandum. Nam *conditio essentialis* dicitur quae consequitur rei essentiam; et dispositio dicitur *connaturalis* quae naturae principia consequitur. Remanente autem essentia et principiis naturalibus, non potest removeri quod essentiam consequitur: alioquin non consequeretur necessario essentiam. Ergo passio non potest trahere aliquem extra suam dispositionem essentialem nisi illud corrumpendo. Ergo falsum est quod hic dicitur, scilicet quod *patiens trahitur extra suam conditionem essentialem.*

Respondetur quod conditio aliqua potest dici *essentialis* dupliciter; et similiter dispositio *connaturalis.* Uno modo, quia ad principia essentialia et naturalia de necessitate consequitur: sicut esse risibile est dispositio connaturalis hominis et essentialis conditio. Alio modo, quia concomitatur essentiam semper, si suae naturae res relinquatur, et nisi

interveniat impedimentum: sicut habere duas manus est homini connaturale. Prima conditio essentialis non potest removeri a re manente subiecto: non enim per quodcumque agens potest removeri risibilem esse ab homine. Quae autem essentialis vel connaturalis secundo modo dicitur, potest ex aliquo impediente aut extrinsecus agente removeri: potest enim aliquid esse homo et tamen duas manus non habere. Hoc ergo secundo modo intendit Sanctus Thomas de conditione essentiali loqui. Unde, cum dixisset quod *patiens trahitur aliqualiter extra suam conditionem essentialem*, ne aliquis existimaret ipsum loqui aut de principiis essentiae aut de eo quod talia principia de necessitate consequitur, quasi exponendo quod dixerat, addidit, *vel connaturalem dispositionem*, ac si diceret: *Voco conditionem essentialem omnem connaturalem dispositionem*, id scilicet quod consequitur naturam rei sibi derelictam omni deducto impediente. Hoc autem in omni passione aliqualiter fit. Quia aut concalescit corpus ex motu appetitus aut frigescit, aut contrahitur cor aut dilatatur, praeter cursum consuetum naturae suae. Dicit autem patiens *aliqualiter*, non autem simpliciter trahi extra conditionem naturalem et essentialem: quia non omnino quidem sua naturali dispositione privatur, sed aliqua tantum ex parte; dum, verbi gratia, aut magis solito intenditur aut remittitur.

* Cf. n. 1, *Tertio*.

III. *Quarto* *. Divina voluntas non determinatur secundum se ad unum respectu creaturarum, sed ex ordine divinae sapientiae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur secundum modum et mensuram passionis: cum passio impetum habeat ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oporteat eam reprimi et regulari.

2. Circa istam propositionem, *Passio impetum habet ad aliquid unum sicut et natura*, dubitatur. Nam reprimi et regulari ratione convenit ei tantum quod diversimode potest ferri et dirigi. Propter hoc operatio virtutis nutritivae non regulatur ratione, quia est ad unum determinata. Sed, ut hic dicitur, *oportet regulari ratione et reprimi passionem*. Ergo non est ad unum determinata. Et sic videtur Sanctus Thomas sibi ipsi hoc loco contradicere.

3. Ad huius evidentiam considerandum, ex QQ. *de Verit.*, q. xxv, a. 1 et 4, quod aliter appetitus naturalis determinatur ad unum, et aliter appetitus animalis. Nam appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem appetentis, sed formam naturalem: et quia res naturalis in suo esse est determinata, ideo talis appetitus est ad unum appetibile determinatum. Propterea, posita forma et deductis impedimentis, sequitur actus: sicut, posita gravitate in corpore gravi, sequitur motus deorsum, si grave sit extra locum ipsius et non sit impeditum. – Appetitus autem animalis sequitur apprehensionem sensus. Et quia sensus potest apprehendere aliquid ut conveniens et ut nocivum, et aliquando nihil apprehendere ut conveniens aut ut nocivum, ideo talis appetitus non determinatur ad unum appetibile secundum se, neque semper exit in actum deductis impedimentis: sed, si apprehendatur aliquid ut delectabile et conveniens, de necessitate fertur in illud; et e contrario, si apprehendatur ut nocivum secundum sensum, illud necessario refugit. In quo differt ab appetitu rationali, qui non determinatur ad unum nisi respectu finis, quantumcumque sibi aliquid proponatur ut bonum et utile.

Ex quo patet quod appetitus naturalis ex se determinatur ad unum; appetitus autem animalis non determinatur ad unum nisi supposita apprehensione qua proponitur sibi aliquid sub ratione proprii obiecti. Et quia, ut dicitur Prima Secundae, q. xvii, a. 7, apprehensio sensitiva in homine nata est regulari ratione, cum ipsa sit particularis et ratio sit universalis, sicut et virtus activa particularis a virtute universali regulatur; ideo et ipse motus appetitus sensitivi natus est ratione regulari; ut scilicet ipsi modus et terminus quidam a ratione imponatur iudicante sic esse appetendum, puta vindictam sic debere appeti et non aliter. Passio igitur determinatur ad unum ex apprehensione qua iudicatur aliquid delectabile et conveniens, aut malum et nocivum. – Ad illud etiam, secundum se, toto impetu fertur: cum naturaliter feratur in omne delectabile, naturaliterque refugiat omne triste. Sicut ira, secundum se et absolute, toto impetu fertur ad vindictam: et ideo, ad hoc ut vitiosa non sit, necesse est ut a ratione aliquis sibi limes imponatur. Et similiter est de aliis passionibus.

Ad dubium ergo dicitur primo, quod similitudo inter naturam et passionem accipienda est tantum quantum ad determinationem ad unum: non autem quantum ad modum determinationis. Quia et natura et passio ad unum quidem determinantur, sed tamen diversimode: nam natura a forma naturali determinatur ad unum, passio autem ex apprehensione sensus, aut etiam rationis.

Dicitur secundo, quod tale determinatum ad unum ex apprehensione potest reprimi et regulari ratione. Et potest ad illud unum diversimode se habere: et secundum scilicet totum impetum, si apprehensio sensus non sit secundum rationem imperata; et secundum aliquam limitationem, si ipsa apprehensio ratione reguletur. Determinatum autem ad unum ex forma non est necesse, ad hoc ut bonum sit, quod ratione reguletur: quia ex se non subditur rationi.

IV. Quantum ad secundum *, ostenditur quod aliquae passiones a Deo etiam ratione propriae speciei removentur: scilicet ex propria differentia, qua unaquaeque ponitur in sua specie et ab alia distinguitur passione. Et sex ponuntur conclusiones.

* Cf. init. Comment.

Prima est: *Tristitia et dolor non sunt in Deo*. Probatur. Obiectum eius est malum iam inhaerens: sicut gaudii bonum praesens et habitum. Sed Deo hoc non convenit. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia, cum omnis passio ex obiecto speciem recipiat, talis passio cuius obiectum est Deo incompetens, ab eo secundum rationem propriae speciei removetur.

2. Secunda est: *Spes aut desiderium non est in Deo*. Probatur supponendo rationem obiecti alicuius passionis non solum sumi ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliquis ad alterum horum aliqualiter se habet. Ex quo sequitur quod, si modus se habendi ad obiectum passionis Deo non competit, et ipsa quoque passio ab ipso removetur. Tunc sic. Spei et desiderii obiectum est bonum, non quidem obtentum aut habitum, sed obtinendum aut non habitum. Sed hoc Deo non potest competere: cum eius perfectio tanta sit ut ei aliquid addi non possit. Ergo etc.

Sed occurrit dubium. Nam non solum sibi quis sperat bonum, sed etiam amicis. Ergo, quamvis bonitati et perfectioni divinae aliquid addi non possit, quia tamen creaturae aliquid addi potest, poterit in Deo esse spes qua speret creaturam aliquid obtenturam.

Respondetur quod spes quae est passio appetitus sensitivi, extenditur tantum ad bonum sperantis: cum bonum appetitus sensitivi sit delectabile et conveniens secundum sensum. Sed spes quae nominat actum voluntatis, potest etiam secundario ad bonum alterius extendi, inquantum per amorem aliquis unitur alteri, ut dicitur Secunda Secundae, q. xvii, a. 3. Veruntamen spes etiam isto modo sumpta in Deo esse non potest: quia spes proprie respicit bonum quod etiam respectu sperantis est futurum; Deo autem nihil est futurum. – Si autem aliquis nomen spei vellet largius accipere, pro actu scilicet voluntatis quo quis vult alicui bonum illi futurum cum certitudine, sic non esset inconveniens dicere Deum sperare nobis beatitudinem. Sed hoc esset vocabulis abuti.

Advertendum autem quod spes eo modo quo potest esse de iis quae ad alios pertinent, scilicet de alicuius rei eventu, *non est de ipso eventu boni alterius nisi inquantum existimatur ut bonum speranti*, ut dicitur III *Sent.*, d. xxvi, in expositione Litterae *. Ideo, cum nihil bonitatis Deo possit addi, nullo modo potest dici esse spem in Deo. Propter hoc Sanctus Thomas, ad ostendendum in Deo spem non esse, hoc solum pro ratione adduxit, quod perfectioni divinae aliquid addi non potest.

* Post q. ii, a. 5.

3. Tertia est: *Timor non est in Deo*. Probatur. Tum quia eius obiectum est malum quod potest inesse. In Deo autem non est potentia ad malum. – Tum quia non est nisi existentis in potentia.

4. Quarta est: *Poenitentia non est in Deo.* Probatur. Tum quia est species tristitiae. Tum quia mutationem affectus importat. Quorum neutrum est in Deo.

5. Quinta est: *Invidia non est in Deo.* Probatur. Tum quia est species tristitiae. Tum quia tristatur de bono alterius. Quorum neutrum est in Deo. – Secundum probatur. Quia aliquis tristatur de bono alterius inquantum accipit bonum alterius ut sibi malum. Hoc autem in Deo esse non potest. Tum quia nullius bonum potest sibi esse malum: cum sit universale bonum; universali autem bono nihil depereat ex particulari bono. Tum quia non potest id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendere ut malum: cum scientia sua sit absque errore.

Advertendum quod bonum universale dupliciter accipi potest: universalitate scilicet praedicationis; et universalitate perfectionis. Et de utroque verum est quod nihil ab eo per quodcumque particulare bonum removetur. Universalis enim praedicabilis ratio non tollitur aut imperficitur per rationes particulares: non enim ex hoc quod homo sit substantia animata sensibilis rationalis, removetur ab animali quod sit substantia animata sensibilis. Ista enim participatio communis a particulari non est per separationem aut remotionem alicuius partis ab ipso universali, sed per communicationem totius suae rationis ipsis particularibus. Et quia universale secundum perfectionem modo quodam perfectiori continet quicquid continet universale secundum praedicationem, ideo per particulare quod universalem naturam participat, nihil tollitur ab universali, sed tantum eius similitudo particularibus secundum eorum modum communicatur: sicut, si esset homo universalis separatus ad modum ideae Platonicae, particulares homines illum hominem universalem participarent, non aliquam partem ab eo detrahendo, sed eius similitudinem pro eorum conditione capiendo. Sic etiam ignis aliis suam speciem communicat absque sui diminutione. Bono ergo universali quod est Deus alia particularia bona participant, dum aliqualem eius similitudinem gerunt, nihil tamen ab eo universali bono per particularia bona subtrahitur.

6. Sexta est: *Ira non est in Deo.* Probatur. Tum quia est effectus tristitiae. Tum quia est appetitus mali alterius ad vindictam. Est enim ira appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam. Utrumque autem horum a Deo removetur. – Primum quidem patet ex superioribus. – Secundum vero probatur. Quia appetere malum contingit ex hoc quod malum existimatur bonum. Hoc autem Deo convenire non potest.

Concluditur ex omnibus his quod eadem ratione quaecumque aliae passiones ab istis sunt vel causantur, a Deo sunt excludendae.

CAPITULUM NONAGESIMUM

A 25 v b 40 sine titulo.

QUOD IN DEO SIT DELECTATIO ET GAUDIUM NON TAMEN REPUGNAT DIVINAE PERFECTIONI

Sunt autem quaedam passiones quae, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni.

Horum autem est *gaudium* et *delectatio*. Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. Utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

Item. Gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum*, maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur. * Cap. LXXIV.

Praeterea. Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per Philosophum, X *Ethic.**: *perficit enim operationem sicut pulcritudo iuventutem.* Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet*. Si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum. * Cap. IV, 6, 8; s. Th. l. 6. * Cap. XLV.

Amplius. Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae uti-

6 Harum, *vel* Horum, autem AZ, Horum autem *ceteri excepta* P *quae legit* de numero autem harum. 9 modi] boni αYc. 16 prosequi] persequi α. 22 etiam et] etiam BDEWZ.
1 coniunctionem A *solus*; communicationem. 9 sunt] sint P; *cf.* 251 b 4. 14 suum *post* principale αPc. 23 perfectionem W, *expungit* C; delectationem E, operationem *ceteri*.

* II *Rhet.*, x, 6. litatis, sicut *figuli ad invicem corrixantur* *, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra * dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. * Cap. xl.

Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio. – Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in volito sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

b 3 in volito (in ipso volito pA) A *solus*; *om.* 7 et in se EGNW*b*; in se.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quae sint passiones quas a Deo removeri necesse est, ostendit ulterius Sanctus Thomas quae sint illae quae sibi aliquo modo sunt attribuendae *. * Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit quod *Deo gaudium et delectatio conveniant.* – Secundo, idem de *amore* manifestat, capite sequenti.

Quantum ad primum, duo facit: primo, probat propositum; secundo, ostendit differentiam inter gaudium et delectationem *. * Cf. n. vi.

I. *Probatur igitur primo conclusio sic.* Gaudium et delectatio Deo non repugnant secundum suam speciem: et in voluntate secundum suam speciem sunt. Ergo etiam divinae voluntati non desunt. – Patet consequentia. Quia quae sunt in voluntate nostra, etiam in voluntate divina esse oportet, nisi divinae repugnent perfectioni. – Antecedens quoad primam partem probatur. Quia neque ratione obiecti, neque ratione modi se habendi ad obiectum, secundum suam speciem divinae perfectioni repugnat: nam obiectum eius est bonum actu habitum, quorum neutrum repugnat Deo. – Quoad secundam vero partem probatur, quia idem est obiectum appetitus sensitivi et voluntatis, scilicet malum et bonum apprehensum: licet obiectum voluntatis sit communius obiecto appetitus sensitivi, quia illius obiectum est bonum simpliciter, huius vero bonum vel malum secundum sensum. Sed operationes appetitus speciem sortiuntur ex obiectis. Ergo in voluntate sunt similes operationes secundum speciem operationibus appetitus sensitivi, differentes in hoc quod tales operationes in appetitu sensitivo sunt passiones, in voluntate autem sunt simplices operationes. Ergo etc.

II. Circa primam partem antecedentis, attendendum est quod, ut dictum est in praecedenti capitulo *, per *propriam rationem speciei* passionis intelligimus non totum quod cadit in definitione passionis, sed quod in definitione eius ponitur tanquam propria differentia, per quam ab aliis passionibus distinguitur. Sic enim gaudium et delectatio secundum quod sunt in appetitu sensitivo, licet in sua ratione includant passionem tanquam genus (sunt enim passiones appetitus sensitivi), et ratione huius repugnent divinae perfectioni; ratione tamen propriae differentiae, qua formaliter a genere distinguuntur, inquantum scilicet important quietationem appetitus in bono coniuncto, divinae perfectioni non repugnant, et in voluntate etiam reperiuntur. Et propter hoc dicuntur ex ratione suae speciei divinae perfectioni non repugnare. * Comment. n. iv, init.

Circa differentiam obiecti voluntatis et appetitus sensitivi, advertendum quod non ideo dicitur obiectum voluntatis bonum simpliciter, appetitus autem sensitivi bonum sensibile, quasi ad bonum universale tantum terminetur voluntas, ad bonum autem sensibile terminetur appetitus sensitivus. Hoc enim falsum est. Quia sicut intellectus non tantum intelligit universalem rationem boni, sed etiam boni sensibilis et particularis rationem, ita et voluntas non solum fertur in universalem rationem boni, sed etiam ad particulare bonum sensibile. Sed attenditur huiusmodi differentia quantum ad rationem formalem sub qua aliquid terminat actum appetitus. Sic enim bonum simpliciter, idest, non limitatum ad aliquam particularem boni rationem sed absolute sumptum, est obiectum voluntatis: quicquid enim rationem boni participat, sub voluntate cadere potest. Bonum autem non simpliciter, sed contractum ad bonum sensibile, est obiectum appetitus sensitivi: quia quicquid habet rationem boni sensibilis potest cadere sub appetitu sensitivo, non autem quicquid absolutam boni rationem participat. Unde, licet eadem res voluntate et appetitu sensitivo appetatur, tamen actum voluntatis terminat inquantum bona est absolute; actum autem appetitus sensitivi, inquantum est bonum quoddam sensibile.

Circa illam propositionem, *Appetitus respicit bonum vel malum,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. xx, a. 1, quod bonum et malum sunt *propria obiecta* appetitus, sed diversimode: *bonum enim principalius et per se est obiectum appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono.* Ideo cum aliquando dicitur absolute quod *bonum est obiectum voluntatis,* non opponitur ei quod hic dicitur, *bonum vel malum esse obiecta.* Cum enim est sermo de primo et per se obiecto voluntatis, dicendum est bonum esse ipsius obiectum: cum autem est sermo de obiecto tam per se quam per aliud, dicendum est quod bonum vel malum. *Eadem enim est potentia oppositorum* *: sicut *visus visibilis et non visibilis, et auditus audibilis et non audibilis,* ut dicitur II *de Anima* *, sed unius per se, alterius vero per aliud. * VIII *Metaph.*, II. 2; s. Th. IX, l. 2. * Cap. x, 3.

Advertendum tamen quod aliter voluntas se habet ad bonum et malum, et aliter visus ad visibile et invisibile. Nam voluntas circa utrumque actum positivum habere potest: prosequitur enim bonum, et fugit ac detestatur malum, per actum elicitum. Visus autem non habet actum positivum circa invisibile: quia in visu est tantum actus unius rationis, scilicet apprehendere obiectum per se; qui actus ad invisibile terminari non potest, cum visus ab invisibili non constituatur in actu. Sed dicitur esse per accidens ipsius tenebrae, quia ex hoc quod a visibilibus immutari non potest, nullo existente defectu in potentia et obiectis sufficienter praesentibus, iudicamus aliqua vi interiori aerem tenebrosum esse.

III. Circa secundam partem antecedentis *, attendendum quod passiones appetitus sensitivi non sunt eiusdem speciei cum operationibus voluntatis: quia diversarum potentiarum non sunt actus eiusdem speciei; cum enim potentiae distinguantur proxime per actus formaliter sumptos, idest, ad obiecta formalia comparatos, repugnat potentias esse diversarum specierum et earum actus esse eiusdem speciei. Et ideo, cum dicitur passionem *secundum eandem rationem speciei esse in voluntate,* intelligendum est non de identitate simpliciter, sed proportionali. In voluntate enim est operatio eiusdem rationis secundum quandam proportionem cum operationibus appetitus sensitivi: non autem eiusdem omnino et simpliciter rationis specificae. Et similiter intelligendum est cum dicuntur esse in Deo *secundum rationem suae speciei.* Sicut enim sapientia secundum eandem rationem est in Deo et in creaturis proportionaliter, non simpliciter, ita et huiusmodi passiones *. * Cf. n. i. * Cf. Comment. cap. xxxiv, n. xvi.

2. Circa probationem ipsius secundae partis antecedentis, dubitatur. Videtur enim falsum supponere, scilicet quod gaudium et delectatio operationes quaedam sint. Hoc enim negat Sanctus Thomas Prima Secundae, q. xxxi, a. 1, ad 1,

ubi ait quod, *cum dicitur, « Delectatio est operatio », est praedicatio per causam, non per essentiam.*

Respondetur quod *operatio* dupliciter accipi potest: uno modo, communiter pro omni actu elicito a potentia; alio modo, pro illo actu quo potentia movetur in obiectum, quae dicitur motus appetitus ad bonum ut motus a quiete distinguitur. Primo modo, delectatio est operatio, et ad hunc sensum vocat eam Philosophus, VII et X *Ethic.* *, operationem: est enim actus ab appetitu elicitus. Secundo modo, non est operatio, sed consequitur operationem: non enim est motus ad appetibile, sed quies in bono adepto. Ideo quod inquit Sanctus Thomas Prima Secundae, esse praedicationem non per essentiam sed per causam, cum dicitur *Delectatio est operatio,* intelligendum est de operatione secundo modo, non autem primo modo sumpta.

* VII, cap. xii; X, cap. iv.

Vel dicendum quod delectatio non est illa operatio quae connaturalis est et delectabilis appetenti: est tamen operatio appetitus talem operationem connaturalem concomitans. Primum sensum habuit in Prima Secundae, secundum vero hoc loco.

IV. *Secundo.* Deus in seipso maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in se habens. Ergo in se maxime gaudet et delectatur. – Probatur consequentia. Quia gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito.

Advertendum primo, quod per boni adeptionem et praesentiam dicitur quietari appetitus, quia ad illud bonum amplius non movetur per desiderium, sed sibi ex eius praesentia est satisfactum. Quanto autem maius est bonum quod habetur, tanto magis appetitui satisfacit, ut scilicet pauciora iam desideret. Et ideo, ubi bonum habitum omnem in se perfectionem et sufficientiam habet, quale est bonum divinum, tale totaliter appetitui satisfacit, ut scilicet nihil aliud desideret amplius. Et ex hoc habet Deus quod bonum suum sit sibi maxime delectabile: quia, cum sit summum et perfectissimum bonum, non relinquitur in appetitu aliquis motus desiderii ad aliud bonum acquirendum, sed in seipso perfectissime quiescit.

Advertendum secundo, quod delectatio potest dici *quies* et *motus* diversimode. Si enim consideretur ordo appetitus ad bonum, sic habet rationem quietis. Sicut enim quod movetur, cum ad terminum pervenerit, quiescit, ita appetitus, habito bono quod desiderabat, quiescit: et huiusmodi quiescere delectari est. Si autem consideretur ordo appetibilis ad appetitum, sic motus quidam est: movetur enim appetitus a bono praesenti et coniuncto. Propterea inquit Sanctus Thomas Prima Secundae, ubi supra *, ad 2, quod *est quies, considerata praesentia obiecti delectantis: est vero motus, inquantum remanet immutatio appetitus ab appetibili.*

* Qu. xxxi, 1.

Ex quo patet quod delectatio aliter dicitur quies appetitus quam in corporibus dicatur quies. In illis enim quies dicit solam negationem motus, et nihil positivum formaliter dicit. Quies autem appetitus in bono coniuncto dicit actum appetitus cum negatione ulterioris inquisitionis: postquam enim appetens habet bonum quod quaerebat, non amplius movetur per appetitum ad illud quaerendum, sed in bono adepto delectatur. Et hic actus quo delectatur ideo dicitur quies, quia est cum cessatione motus executionis quo appetens tendebat ad finis acquisitionem. In Deo autem ponitur huiusmodi quies, non inquantum est terminus appetitus tendentis in finem acquirendum, cum talis motus appetitus non sit in Deo: sed ratione suae perfectionis, inquantum scilicet est quietatio quaedam appetitus in bono coniuncto.

V. *Tertio.* Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo. Ergo, sicut nostrum intelligere propter operationis perfectionem est delectabile, et divinum intelligere erit Deo delectabilissimum. – Probatur consequentia. Quia *delectatio est quaedam operationis perfectio,* ut dicitur X *Ethic.*, cap. iv.

Quomodo delectatio perficiat operationem *per modum boni completive supervenientis,* et *per modum agentis indirecte,* ex eo scilicet quod ille qui delectatur in opere *diligentius et attentius operatur:* vide Sanctum Thomam Prima Secundae, q. xxxiii, a. 4.

Quarto. Omne bonum est divinae bonitatis similitudo: nec ex aliquo bono aliquid sibi deperit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia naturaliter unumquodque in suo simili gaudet, quasi sibi convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, oppositum eveniat.

VI. Quantum ad secundum *, quia visus est Sanctus Thomas indifferenter uti nomine *gaudii* et *delectationis,* ne huius occasione deceptio accidat, ostendit quomodo distinguantur. Et inquit quod distinguuntur ratione, si unumquodque proprie sumatur: nam delectatio ex bono realiter coniuncto provenit, et est de bono coniuncto tantum; gaudium autem est de exteriori, et ad eius rationem sufficit sola quietatio voluntatis.

* Cf. init. Comment.

Videtur autem Sanctus Thomas hoc loco contradicere iis quae Prima Secundae, q. xxxi, a. 3, dicuntur. Ibi enim vult delectationem esse genus gaudii, esseque omne gaudium delectationem, sed non e contra: hic autem oppositum videtur tenere. Nam aut intelligitur quod gaudium sit de exteriori solum: aut quod sit et de coniuncto et de exteriori. Si primo modo, sic non se habent sicut inferius et superius, sed sicut ex opposito condivisa. Si autem secundo modo, gaudium erit superius ad delectationem: omnis enim delectatio erit gaudium, quia delectatio est tantum de bono coniuncto, gaudium autem de hoc et de exteriori; non autem omne gaudium erit delectatio, quia gaudium de exteriori non est delectatio, secundum ea quae hic dicuntur.

Ad huius evidentiam considerandum est quod hoc loco comparat Sanctus Thomas delectationem et gaudium secundum quod utrumque invenitur tantum in voluntate, scilicet secundum quod nominant simplicem operationem voluntatis absque passione. Et cum inquit quod gaudium est de exteriori, non est intelligendum quod sit solum de exteriori, sed quod est et de coniuncto bono et de exteriori: per quod distinguitur a delectatione, quae est de bono coniuncto tantum. Patet autem hunc esse intellectum verborum Sancti Thomae ex iis quae subiungit, scilicet: *Deus in seipso proprie delectatur, gaudet autem in se et in aliis:* si enim gaudium esset de bono exteriori tantum, non gauderet in se et in aliis.

Dupliciter ergo possumus loqui de delectatione: scilicet aut secundum quod est commune quid delectationi quae est simplex operatio voluntatis, et delectationi quae est passio appetitus sensitivi; aut secundum quod in voluntate tantum reperitur, ut scilicet nominat quietationem voluntatis in bono. Si primo modo accipiatur, sic est quid superius ad gaudium, et gaudium est eius species, secundum Avicennam, in libro suo *de Anima* *: quia gaudium invenitur solum in habentibus rationem, est enim delectatio consequens rationem; delectatio autem invenitur etiam in brutis, in quibus non est gaudium. Et hoc modo locutus est Sanctus Thomas in Prima Secundae. – Si autem accipiatur secundo modo, sic gaudium est superius ad delectationem: quia est et de bono coniuncto et de bono extraneo, delectatio autem est de coniuncto tantum. Et hoc modo intellexit hoc loco. – Unde nulla est contradictio.

* Part. IV, cap. v.

Quod autem dicitur Prima Secundae, q. xxxii, a. 5, *actiones aliorum esse nobis delectationis causam,* intelligendum est de delectatione communiter sumpta, secundum quod continet sub se gaudium: non autem de delectatione quae sub gaudio continetur, de qua diximus hoc loco sermonem haberi.

CAPITULUM NONAGESIMUM PRIMUM

A 26r b1 sine titulo.

QUOD IN DEO SIT AMOR

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius. Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis * patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

* Cap. LXXIV, LXXV.

Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

Amplius. Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio * quod amor est *unitiva virtus*. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo: cum ipse sit sua bonitas *. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

* *De Div. Nom.*, cap. IV; s. Th. l. 9, 12.

* Cap. XXXVIII.

Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo: cum sit boni. Nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur). Non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. Est igitur in Deo *.

* Cf. cap. XC, init.

Praeterea. Amoris est ad unionem movere, ut Dionysius dicit *. Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere *. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

* Loc. cit.

* IX *Ethic.*, XII; s. Th. l. 14.

Adhuc. Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra * ostensum est. Ergo in Deo est amor.

* Cap. praec.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, Deo competere non potest. a quo omnis mutabilitas procul est *.

* Cap. XIII.

Rursus, nullum aliorum quae de Deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui

---

1 oportet et] et oportet αc. 9 vult prout est eius] pA *sic decurrebat:* requiritur quod bonum alicuius quod quis vult prout est eius. Si enim alicuius bonum aliquis velit solum prout *etc.*; *delentur* quod quis vult *et* si enim ali, *post* cuius *additur* enim *et ex* velit *fit* vult. *Credimus verbum* vult *praeter intentionem deletum aut non restitutum esse; traditio legit unanimis:* prout est eius velit. 18 utilitatem A *solus*; bonum. 21 aut] ac α, et DGPc. 22 aut] ut α. 23 ad amatum] et amatum αEPc. 24 habeat] habet E, habeant Pc. 35 intimum] unitum W, intimum vel unitum P*d*.

4 affinius] affinis αc, intimius W, maximum Y, affcius Z. 11 Est igitur in Deo] amor *addunt* GP *et ante* in Deo W; Ergo hoc est in Deo D. 12 ad unionem NsF *et scriptor Z supra marginem;* ad unum X, ad unitatem sD, ad invicem *ceteri.* 13 Dionysius dicit] dicit Dionysius iiij ca. de di. no. NZ; *citatio in* A *supra marginem scripta et rursus deleta fuit.* propter] per αc. 19 collocutionibus NZ; allocutionibus. 21 eis A *solus*; *om.* 23 et ae] se NWYZ. 26 timor et] timor etiam *casu* A *cum quo* BF*c*, timor etiam et HNsGP*d*, et timor et W*b*. 31 Posset. *Hic* pNZ *incipiunt novum capitulum; in spatio titulo vacanti scriptor Z notat rubro* non est capitulum; N *supra rubrae scripturae rasuram habet rubro:* Obiectiones contra praedicta. 36 dicuntur *hic* NZ; *post* de Deo. 38 alio *ex* aliud *ut videtur;* aliud αGY*b*, aliquo N. cognoscit] cognoscitur P*d*. 44 vero *om* α, enim *cd*.

aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie *desiderare* dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari. – Aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. Quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est. – Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo, ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus.

Primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. Secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est.

Patet igitur ex praedictis * quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit esse nisi gaudium et amor: – quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

* Hic et cap. LXXXIX, XC.

Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate Scripturae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo *: *Delectationes in dextera tua usque in finem. Prov.* IX *, *Delectabar per singulos dies ludens coram eo,* dicit Divina Sapientia, quae Deus est, ut ostensum est *. *Luc.* XV[10]: *Gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente.* – Philosophus etiam dicit, in VII *Ethic.**, quod *Deus semper gaudet una et simplici delectatione.*

* Ps. XVI, vers. 10, al. 11.
* Vg. VIII, 30.
* Cap. XLV, LX.
* Cap. XIV, 8; s. Th. l. 14.

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat, *Deut.* XXXIII[3]: *Dilexit populos; Ierem.* XXXI[3]: *In caritate perpetua dilexi te; Ioan.* XVI[27]: *Ipse enim Pater amat vos.* – Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem *. Cui consonat Dionysii verbum, IV cap. *de Div. Nom.* *, dicentis quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.*

* Cf. I *Metaph.*, IV, 1; s. Th. l. 5.
* S. Th. l. 9.

Sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in Sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est *, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis.

* Cap. LXXXIX; cf. cap. XXX.

Dico autem *effectuum,* quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. Dicitur igitur aliquando Deus *iratus,* inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud Psalmi *: *Cum exarserit in brevi ira eius.* – *Misericors* vero dicitur inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. Unde in Psalmo *: *Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors.* – *Poenitens* etiam interdum dicitur, inquantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. Unde *Gen.* VI[7]: *Poenitet me fecisse hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I *Reg.* XV[29]: *Triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur.*

* Ps. II, vers. 13.
* Ps. CII, vers. 8.

Dico autem *propter similitudinem affectionis praecedentis.* Nam amor et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis; gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus *tristari,* inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt. Et hoc patet *Isaiae* LIX[15, 16]: *Vidit Deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium. Et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.*

Ex praedictis autem excluditur error quorundam Iudaeorum attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis Sacris proprie et metaphorice dicatur.

---

5 et improprie A *solus*; non proprie. 6 dicuntur amari] dicimur amare P*d*. 14 illum NZ; illud. 16 illum] illud DEGWY, ipsum *b*. 20 igitur *om* G*b*P*d*, *ante* quidem NZ*c*. 27 esse *casu deest in* A; Y *legit:* quae in Deo proprie esset; NWZ: quae de Deo proprie dici possit. 31 Scripturae] sacrae Scripturae DENYP*d*. 33 IX] VIII P*c*, X. *d*. 37 VII] VIII EGNWY*b*.

1 etiam *om* G, quod αDY*b*; *post* 4 proprie Y *addit* possunt. affectiones] perfectiones P*d*. 11 Dicitur igitur aliquando Deus GW*b*; Dicitur enim aliquando Deus EY *et sine* Deus NZ, Deus enim dicitur aliquando α*c et mutando* aliquando dicitur P*d*. 28 propter] per αDEP*c*. affectionis *post* praecedentis αDP*c*. 36 et in] in α*c*, et E, *om* D. est *om d*, *post* tristitia P. 37 acciderunt] accidunt DGWYZsN*b*P, *rasa* pN. 39 Et vidit NZ*b*; et *seq. spatium* BY, in terra C, et na F, et DEGX*cd*, *om* HW, et vidit Deus P. 40 est vir] videtur G, est veritas W. aporiatus WXZ*b*P*c*; *rasa* pG, aquoriatus N, approvatus *ceteri.* 43 omnes *om* BEGZ, *post* huiusmodi N. 45 et] quid W, et quid P.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO, ostendit quod *in Deo etiam amor sit secundum propriam rationem suae speciei* *. Circa hoc autem quatuor facit: primo, ostendit propositum rationibus; secundo (*tertio*), tam hanc conclusionem quam praecedentem auctoritatibus confirmat *; tertio (*secundo*), removet quoddam dubium *; quarto, ostendit quomodo aliae passiones, quae secundum rationem suae speciei repugnant divinae perfectioni, Deo in Sacra Scriptura attribuantur *.

* Cf. Comment. cap. XC, init.
* Cf. n. IX.
* Cf. n. VIII.
* Cf. n. X.

I. Quantum ad primum, *arguitur primo sic.* Deus vult bonum suum et aliorum. Ergo in ipso est amor secundum actum voluntatis eius. – Probatur consequentia. Quia de ratione amoris est quod amans bonum amati velit.

Adverte quod inquit amorem esse in Deo *secundum actum voluntatis,* ut praeservet se ab amore qui est passio appetitus sensitivi.

Secundo *. Deus vult bonum uniuscuiusque ut est eius:

* Cf. n. III.

cum velit unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet unum etiam ordinet in bonum alterius. Ergo amat vere et se et alia. – Probatur consequentia. Quia ad veritatem amoris requiritur quod amans velit bonum alicuius prout est eius. Nam si bonum eius vellet solum ut in bonum alterius cedit, per accidens illud amaretur: sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis vel delectabilis.

Advertendum quod per *veritatem amoris* intelligit Sanctus Thomas eius propriam rationem et perfectionem. Perfecto enim amore, et per se, quis alium amat quando eius bonum vult ut eius est, et non tantum propter alterum. Ut enim dicitur Prima Secundae, q. XXVI, a. 4, *sicut ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum simpliciter est quod ipsam habet bonitatem, bonum autem secundum quid est id quod est bonum alterius. Et ideo amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.*

Attendendum quoque quod non inconvenit unum et idem in se bonum esse tanquam habens bonitatem, et tamen esse etiam ordinatum ad alterius bonum aliquo modo: sicut medicina dulcis et in se habet appetibilitatem, et ad sanitatem ordinatur. Ideo etiam non inconvenit quod aliquid simpliciter ametur, dum ei optatur bonum suum ut est suum; et ulterius ordinetur ad alterius bonum. Illud autem secundum quid amatur quod non amatur nisi ut bonum alterius. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod bonum uniuscuiusque Deus vult *ut est eius,* ac per hoc unumquodque vere amat: licet unum in bonum alterius ordinet. Vult enim Deus ut unumquodque sit perfectum secundum conditionem suae naturae; et vult, cum hoc, ut unum per alterum iuvetur.

II. Sed occurrit dubium circa praedicta. Nam Prima Parte, q. XX, a. 2, ad 3, dicitur quod *Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae* (et idem videtur dicere de amore *benevolentiae*), *sed amore tantum concupiscentiae, inquantum ordinat eas ad creaturas rationales et ad seipsum.* Quod autem proprie amatur amore concupiscentiae, amatur secundum quid et ut bonum alterius, non autem simpliciter ut ipsum habeat bonitatem, ut habetur Prima Secundae, ubi supra. Ergo Deus non vult bonum creaturae irrationalis secundum quod est eius, sed tantum ut est alterius: et ipsam non vere amat, sed secundum quid. Cuius oppositum hic dicitur.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est primo, quod non est idem dicere, *Amor dividitur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae,* et, *Amor dividitur in amicitiam et concupiscentiam.* Nam prima divisio est conveniens: et est divisio non in diversos actus appetitus, sed est divisio eiusdem actus amoris in diversas rationes. Cum enim amare sit velle bonum alicui, idem actus, secundum quod fertur in id cui volumus bonum, dicitur amor amicitiae, inquantum assimilatur amicitiae, amicus enim amico vult bonum: secundum vero quod fertur in bonum quod volumus alicui, dicitur amor concupiscentiae, propter quandam similitudinem ad concupiscentiam; nam et concupiscentia fertur in bonum quod alicui volumus, licet feratur in illud inquantum est absens. – Secunda autem divisio esset incongrua. Tum quia, cum amicitia sit habitus, ut dicitur VIII *Ethic.* *, non potest dividere amorem, qui est actus. Tum quia amor est actus a concupiscentia distinctus: et sic non potest in concupiscentiam et amicitiam dividi.

* Cap. v, 5; s. Th. l. 5.

Considerandum secundo quod, licet non sint idem amor amicitiae et amicitia, et amor concupiscentiae et concupiscentia, aliquando tamen amor amicitiae accipitur pro ipso actu amicitiae, sive pro ipsa amicitia; et amor concupiscentiae pro ipsa concupiscentia, prout amor est de bono absente; sed illa non est propria acceptio illius divisionis.

Considerandum tertio, quod *benevolentia* dupliciter accipi potest: scilicet communiter, et proprie. Communiter sumpta significat actum voluntatis quo alicui volumus bonum *quomodocumque* ut est eius. Proprie autem sumpta significat actum voluntatis quo volumus absolute bonum alicui *tantum ut est eius bonum.*

3. Dicitur ergo primo, quod ad irrationalia Deus non habet *amicitiam,* proprie accepta amicitia. Quia neque possunt Deum reamare, neque illi in vita intellectuali et beata communicare possunt, quae sunt de ratione amicitiae divinae.

Dicitur secundo, quod Deus ea amat *amore amicitiae* proprie sumpto. Nam illis vult bona naturalia et esse.

Dicitur tertio, quod ea amat *amore benevolentiae* communiter dicto. Vult enim eis eorum bonum inquantum est eorum bonum: cum sit eorum causa. Et hoc voluit Sanctus Thomas III *Sent.*, d. XXXII, a. 2, ad 2.

Dicitur quarto, quod ea non amat *benevolentia* proprie dicta. Quia non vult eis bonum suum ut est tantum eorum bonum, sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat.

Dicitur quinto, quod Deus ea amat *amore concupiscentiae* proprie sumpto. Quia vult bonum ipsorum in ordine ad creaturam rationalem.

Dicitur sexto, quod non amat ea *concupiscentia* proprie dicta. Quia talis actus in Deo non invenitur: cum imperfectionem includat.

Ex his sequitur quod Deus ista et amore amicitiae et amore concupiscentiae amat: inquantum et vult eis bonum ut est eorum bonum, et ea ad rationalium creaturarum utilitatem ordinat. Et hoc significavit Sanctus Thomas hoc loco dum inquit quod *Deus vult bonum uniuscuiusque ut est eius, licet unum etiam ordinet in bonum alterius.*

4. Ad dubium itaque dicitur quod Sanctus Thomas in Prima Parte accipit *amorem amicitiae* pro *ipsa amicitia,* ut patet ex iis quae ibi dicit, non autem pro *amore amicitiae* proprie dicto. Similiter *benevolentiam* accipit proprie, non autem communiter dictam. Quorum neutrum est ad irrationalia. Non autem negat eum amare irrationalia *amore amicitiae* proprie sumpto, et *benevolentia* communiter sumpta, ut hoc loco voluit. Ideo non sequitur quod ea amet tantum secundum quid, et quod nullo modo velit bonum creaturae irrationalis ut est eius.

Quod autem videtur ibi dicere quoniam ea *amore tantum concupiscentiae amat,* intelligendum est de amore concupiscentiae ut a vera *amicitia* distinguitur: quod quidem *amorem amicitiae* non excludit. Nam quia irrationalibus non vult bonum ut est tantum ipsorum bonum, sed et ut est ipsorum et etiam ut in utilitatem aliorum cedit, ideo dicitur illa amare concupiscentiae amore, et non tantum amore amicitiae (licet ad illa amicitiam non habeat): quod est ea amare amore concupiscentiae tantum ut contra amicitiam distinguitur, non autem ut contra amorem distinguitur amicitiae, iuxta ea quae praedicta sunt.

Primo ergo modo loquitur hic Sanctus Thomas: secundo autem modo in Prima Parte.

III. *Tertio* *. Id unde omnia uniuntur Deo, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo: cum sit ipsa bonitas. Ergo in Deo est amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus. – Probatur consequentia. Quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso. Tum quia, cum unumquodque naturaliter velit et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habeat amoris ratio quod amans velit bonum amati, sequitur quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est aliquo modo unum cum eo. Tum quia, ut Dionysius inquit, *amor est vis unitiva:* quanto autem id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior; quantoque est magis intimum et unitum amanti, tanto amor est firmior.

* Cf. n. I, *Secundo;* et n. V.

Circa illam propositionem, *Unumquodque naturaliter vult suo modo proprium bonum,* attendendum quod ideo dixit Sanctus Thomas *suo modo,* propter diversitatem appetituum. Cum enim sit appetitus quidam mere naturalis, non consequens apprehensionem appetentis sed formam naturalem, sicut appetitus gravis ad locum deorsum; sit etiam appetitus animalis consequens apprehensionem sensus; et sit appetitus rationalis consequens apprehensionem rationis: secundum diversitatem naturarum unaquaeque res

naturaliter appetit proprium bonum. Quae enim cognitione carent, proprium bonum appetunt appetitu mere naturali; quae autem habent cognitionem sensitivam tantum, ut bruta, suum bonum appetunt appetitu sensitivo; quae autem rationem habent, ut homines, appetitu rationali naturaliter proprium bonum appetunt.

Circa illam propositionem, *Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso,* adverte quod amans aliquando cum amato est unum per essentiam, sicut cum quis amat seipsum; aliquando est unum vel secundum similitudinem, vel quacumque alia unitate, sicut cum unus artifex amat alium artificem eiusdem artis. Ad amorem ergo non requiritur semper unio secundum substantiam: sed sufficit unio secundum similitudinem, vel alio quovis modo. Et ideo dictum est quod amans se habet *ut aliquo modo unum cum amato,* non autem semper ut unum simpliciter.

Circa id quod dictum est, *Quanto id unde amans est unum cum amato est maius, tanto esse intensiorem amorem,* attendendum, ex doctrina Sancti Thomae Secunda Secundae, q. XXVI *, et III *Sent.*, d. XXIX **, quod hoc verum est in ordine ad illud bonum quod pertinet ad illam coniunctionem: sicut intensiori affectu quis vult consanguineo bonum naturale quam velit commilitoni, quia coniunctio naturalis originis est maior coniunctione militiae. Et intelligendum est, simpliciter loquendo. Quia secundum quid, ex aliquo accidenti, potest accidere ut maior et intensior affectus habeatur ad minus coniunctos. Unde subiungit Sanctus Thomas quod *interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, licet facilius transeat:* contingit enim ut aliquis ex superveniente siti intensius appetat dulce vinum sibi propositum et oblatum quam consanguineum aut amicum.

* Art. 8.
** Art. 6.

IV. Occurrit autem dubium quantum ad rationem qua probatur amantem se habere ad amatum sicut ad id quod est unum aliquo modo cum ipso. Ex istis enim duabus propositionibus, *Amare est velle bonum amati,* et, *Unusquisque naturaliter vult proprium bonum,* nihil aliud sequitur quam quod unusquisque naturaliter amat se: non autem sequitur quod amans se habeat ad amatum sicut ad id quod est unum cum ipso.

Item non videtur quod propositio a Dionysio sumpta sit ad propositum. Intentio enim Sancti Thomae est loqui de unione amantis et amati quae praecedit amorem: unde ex magnitudine eius unde amans unitur amato, accipit intensionem amoris. Propositio autem Dionysii, scilicet, *Amor est vis unitiva,* non intelligitur de unione praecedente amorem: quia effectus non est ante suam causam. Ergo non est ad propositum.

2. Ad evidentiam primi dubii, attendendum primo, quod dupliciter potest intelligi aliquid naturaliter velle proprium bonum. Uno modo, quia proprium bonum vult et appetit actu naturali, non autem actu libero: eo modo quo dicimus hominem naturaliter velle beatitudinem. – Alio modo, quia ad proprium bonum habet habitudinem naturalem tanquam ad obiectum suum: eo modo quo dicimus visum tendere naturaliter in visibile; habet enim ordinem ad visibile secundum naturam suam, quia est apprehensivus visibilis, non autem audibilis.

Attendendum secundo, quod *proprium bonum* dupliciter possimus accipere. Uno modo, ut opponitur bono accidentali: quo modo dicimus rationale et risibile esse proprium hominis bonum, albedinem vero non esse proprium hominis bonum. – Alio modo, ut opponitur bono alieno et extraneo: eo modo quo dicimus id quod ab aliquo possidetur esse proprium eius, et omne quod alicuius quomodocumque est esse ipsius; ut isto modo idem sit dicere proprium bonum alicuius quod *bonum suum.*

In ista ergo propositione, *Unumquodque naturaliter vult proprium bonum,* accipitur *naturaliter* secundo modo; et similiter secundo modo *proprium bonum.* Et est sensus quod unumquodque per suum appetitum habet naturalem ordinem ad bonum quod est aliquo modo suum tanquam ad principale appetitum: non autem ad bonum alterius inquantum omnino alienum est. Cum enim appetitus sit inclinatio consequens formam rei aut naturalem aut apprehensam; detur autem naturae inclinatio ad bonum ipsius naturae, sicut lapidi datur inclinatio ad locum deorsum quia locus ille est gravi conveniens; et brutis datur inclinatio sensitiva ad prosequendum quod sibi conveniens est secundum sensum; et similiter homini datur rationalis inclinatio ad hoc ut per rationem sibi de necessariis provideat: sequitur quod natura cuiuslibet appetitus ordinatur et inclinatur in bonum appetentis aliquo modo tanquam in suum principale obiectum. Unde et, quando quis vult alicui bonum, hoc est quia illum cui vult bonum existimat tanquam alterum se; et sic bonum quod illi vult est aliquo modo sui ipsius, propter unionem ipsius cum illo secundum affectum. Bene ergo ad hunc sensum procedit ratio Sancti Thomae sic: Amans vult bonum amati. Sed voluntas non fertur nisi in bonum quod est aliquo modo volentis. Ergo amans vult bonum amati inquantum est aliquo modo amantis. Sed hoc non est nisi quia aliquo modo amans et amatum sunt unum. Ergo amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso.

3. Quantum ad alterum dubium, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Prima Secundae, q. XXVIII, a. 1 *, quod ad amorem triplex concurrit unio amantis cum amato. Una scilicet praecedens amorem tanquam eius causa: quae est unio aut secundum substantiam, sicut cum aliquis amat se; aut secundum similitudinem, sicut cum aliquis amat alterum. – Alia est secundum affectum: quae est amor. Nominat enim *amor* complacentiam quandam et coaptationem appetitus in appetibile. – Tertia est consequens ad amorem: et est unio realis; quaerit enim amans rem amatam sibi unire realiter quantum potest.

* Ad 2.

Unde quod dicitur a Dionysio, quod *amor est vis unitiva,* intelligitur formaliter et causative, est enim unio quaedam amantis et amati, et causat unionem: quamvis etiam antecedentis possit dici vis unitiva, tanquam videlicet praesupponens unionem quandam amantis et amati. Propter hoc ergo bene adduxit Sanctus Thomas quod, quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso, consequens est quod ratio amoris consistat in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo, idest, quod sit quaedam unio secundum affectum amantis et amati. Et huic auctoritas Dionysii astipulatur, dicentis quod amor est vis unitiva formaliter.

Falsum ergo assumitur in obiectione: scilicet quod intentio Sancti Thomae sit loqui de unione quae amorem praecedit. Immo loquitur de unione quae est essentialiter amor.

Ad probationem dicitur quod ex magnitudine eius unde amans unitur amato, arguit intensionem amoris tanquam ex magnitudine causae arguens magnitudinem effectus. Si enim amor unio quaedam secundum affectum est, sequitur quod, quanto id quod huiusmodi unionem causat fuerit maius, tanto erit maior unio et sic maior et intensior amor. Unde non valet: Ex magnitudine eius unde sumitur unio arguit intensionem amoris, Ergo loquitur de unione praecedente amorem.

Dicitur tamen quod, si etiam loqueretur de unione amorem praecedente, adhuc propositio Dionysii esset ad propositum. Quia intelligeretur quod amor est vis unitiva antecedentis, idest, unionem quandam amantis et amati praesupponens.

V. *Quarto* *. Amor non repugnat Deo secundum rationem suae speciei. Ergo est in ipso. – Probatur antecedens. Non repugnat ratione obiecti: quia obiectum eius est bonum. Nec ratione modi se habendi ad illud: quia amor est rei non minus cum habetur, sed magis, quia fit nobis affinius cum habetur; licet per accidens oppositum aliquando accidat, quando scilicet experimur aliquid in amato quod repugnat amori. Declaratur ex motu in rebus naturalibus, qui ex propinquitate ad finem intenditur. Ergo etc.

* Cf. n. III, init.

Advertendum quod, ut statim dictum est *, ad amorem aliqua praecedit unio tanquam amoris causa, quae est aut secundum substantiam aut secundum similitudinem aut

* Num. IV, 3.

alio aliquo modo. Et quia, quando aliquid iam est actu unitum amanti, iam est magis unum cum ipso, ideo magis amatur res cum est unita: manente scilicet eadem apprehensione qua iudicatur aliquid bonum et conveniens. Quia vero* contingit ut id quod, dum absens erat, reputabatur omni ex parte bonum et conveniens, et ob hoc valde amabatur; dum vero habetur, cognoscitur aliquid habere malitiae et non convenientis amanti, atque idcirco habere aliquid repugnans amori: ideo minus amatur praesens quam absens. Et hoc in singulos dies experimur. Et ideo inquit Sanctus Thomas quod, quia bonum cum habetur fit nobis affinius, idest *intimius et coniunctius,* ideo magis amatur, ceteris scilicet aliis paribus: quandoque autem per accidens evenit oppositum, quia videlicet contingit aliquid in re amata cognosci quod prius non cognoscebatur.

VI. *Quinto.* Deus movet omnia alia ad unionem cum ipso, dando eis esse et perfectiones. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia amoris est ad unionem movere, sive ad invicem unire, ut inquit Dionysius. – Declarat hoc Sanctus Thomas tangendo triplicem unionem superius * adductam quae ad amorem concurrit: scilicet secundum similitudinem, secundum convenientiam affectus, et secundum actum. Quarum ultimam patet ex amore causari: quia amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere.

* Num. IV, 3.

VII. *Sexto.* In Deo est gaudium et delectatio. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia amor est principium omnis affectionis; gaudium vero et desiderium non est nisi boni amati, timor et tristitia de malo quod contrariatur bono amato; ex iis autem aliae omnes passiones oriuntur.

Attendendum primo, ex Prima Secundae, q. XXV, a. 2, et *Verit.*, q. XXVI, a. 5 *, quod, cum dicitur *amorem esse omnis affectionis principium,* intelligendum est secundum ordinem executionis et consecutionis: prius est enim complacentia in bono, et adaptio per affectum, quam motus aut quies in ipso, aut etiam fuga mali oppositi. Secundum autem ordinem intentionis et appetendi, delectatio et gaudium amorem praecedit: delectatio enim intenta causat amorem et desiderium, et nihil amatur nisi quia apprehenditur sub ratione delectabilis.

* Ad 5.

Advertendum secundo, cum dicitur quod *omnes aliae passiones oriuntur ex gaudio, desiderio, timore et tristitia,* quod per *desiderium* intelligitur *spes,* ut dicitur *Verit.*, ubi supra, ad 1, et Prima Secundae, quaestione ubi supra, a. 4, ad 1: habent enim similitudinem, quia utraque passio est respectu boni nondum habiti.

Item, quod non eodem modo sunt istae quatuor passiones aliis principales. Ex gaudio enim et tristitia oriuntur aliae passiones finaliter et completive simpliciter: omnes enim passiones ultimo terminantur ad gaudium aut tristitiam; et est gaudium et tristitia ratio omnis alterius passionis. Spes autem et timor sunt principales in suo genere, quia non praesupponunt alias passiones in sua potentia, scilicet irascibili: et sunt completivae aliarum quae tendunt in aliud tanquam in futurum. Quod intelligendum est de iis quae per se tendunt in malum aut bonum: quia, si loqueremur de iis quae tendunt in malum per accidens, scilicet sub ratione boni, sicut est ira, sic spes non est ultima, sed magis praecedit audaciam et iram.

Sed haec sunt alterius negotii. Hoc tantum ad propositum sufficiat, quod amor in via consecutionis est principalis passio, quia praecedit has quatuor passiones. Quarum quaedam sunt simpliciter omnibus aliis priores, tanquam rationes omnis actus appetendi, scilicet gaudium et tristitia: aliae, scilicet spes et timor, sunt principales in potentia irascibilis, et in ordine earum quae tendunt in bonum ut est futurum.

2. Sed occurrit dubium. Ex hac enim ratione potest argui quod desiderium, proprie acceptum, est principium omnis affectionis. Desiderium enim, secundum viam consecutionis, praecedit omnes illas quatuor passiones, ex quibus aliae oriuntur: prius enim movetur appetitus per desiderium in bonum, quam in illo quietetur per gaudium. Ergo, si propter hoc amor est principium omnis affectionis, eadem ratione et desiderium.

Respondetur, et dicitur primo quod, licet desiderium quandoque gaudium praecedat, non tamen necessario ipsum praecedit: quia de bono naturaliter coniuncto est gaudium, ut est in Deo, de quo tamen non est desiderium. Amor autem de necessitate praecedit: quia non gaudet aliquis nisi ex praesentia rei amatae.

Dicitur secundo, quod ex se constat desiderium praesupponere amorem: non enim desideratur nisi quod amatur. Unde non potest desiderium esse primum principium omnis affectionis. Est ergo sic intelligenda ratio Sancti Thomae: Amor est prima origo et necessaria illarum passionum ex quibus omnes aliae oriuntur, Ergo est principium omnis affectionis. Constat autem sic non posse argui de desiderio: quia antecedens esset falsum; non enim desiderium est prima et necessaria origo illarum passionum.

VIII. Quantum ad secundum *, quia in nobis contingit ut unum magis altero amemus, quia intensio et remissio in actu amandi invenitur, posset aliquis credere quod, licet in Deo sit amor, non tamen magis unum amet quam alterum: cum intensio et remissio inveniatur in natura mutabili tantum; et aliae operationes non dicantur de ipso secundum magis et minus; non enim unum magis altero cognoscit, neque de uno magis gaudet quam de altero. Ideo, removens hoc dubium, inquit primo, quod differentia est inter amorem et alias operationes, quia aliae operationes in unum tantum feruntur obiectum; amor autem, proprie et per se sumptus, in duo fertur obiecta; amare enim est *velle bonum alicui,* et sic fertur in eum cui volumus bonum, et in bonum quod illi volumus. Ipsum autem bonum quod nobis aut alteri volumus, non dicimur proprie et per se amare, sed per accidens, quia illud alii volumus: dicimur autem illud proprie *desiderare.* – Ex hac differentia sequitur alia: scilicet quod aliae actiones uno tantum modo dicuntur secundum magis et minus, scilicet secundum vigorem actionis, quod est dictu secundum intensionem et remissionem, dum scilicet efficacius quis circa obiectum operationis operatur; amor autem duobus modis secundum magis et minus dici potest, aut scilicet ex bono quod alicui volumus, quia, inquam, aut magnum aut parvum illi bonum volumus; aut ex vigore actionis, secundum quod aequale bonum alicui efficacius aut ferventius volumus.

* Cf. init. Comment. (tertio).

Dicit secundo, quod primo modo Deus unum magis altero amat: dum maius bonum uni vult quam alteri. – Sed secundo modo, non: cum vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuretur; omnis autem actio divina unius et eiusdem virtutis sit. Et sic non est differentia inter amorem et alias operationes divinas. Nullo enim modo invenitur in amore divino intensio et remissio, sicut nec in aliis suis operationibus: licet uni maius bonum velit et alteri minus.

2. Circa hoc quod inquit Sanctus Thomas, *solum amorem ad duo obiecta ferri,* advertendum quod hoc intelligendum est de amore in comparatione ad illas operationes animae quae formaliter et proprie ponuntur in Deo, ut sunt intellectio et gaudium, et ut patet ex verbis Sancti Thomae: non autem in comparatione ad alias passiones appetitus sensitivi. Nam, ut dicitur Prima Secundae, q. XLVI, a. 2, etiam ira in duo obiecta fertur.

Similiter per hoc quod dicitur solum amorem in duo obiecta ferri, non excluditur odium. Immo includitur: quia, cum sint opposita, oportet ut, si unum in duo obiecta fertur, quod etiam alterum feratur in duo.

Item intelligendum etiam hoc de amore ut complete accipitur: secundum scilicet quod idem actus est amor concupiscentiae et amicitiae. Quia si acciperetur pro amore concupiscentiae praecise sumpto, sic non fertur necessario in duo obiecta. Unde et loco praeallegato inquit Sanctus Thomas quod *amor et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum quis dicitur amare vinum vel habere odio.*

IX. Quantum ad tertium *, probatur quod in Deo sit gaudium et delectatio, auctoritate Psalmi, *Prov.* IX, *Lucae* XV, et Aristotelis, VII *Ethic.*, cap. ult. – Quod autem in ipso sit amor, probatur auctoritate *Deut.* XXXIII, *Ier.* XXXI, *Ioan.* XVI;

* Cf. init. Comment. (secundo).

aliquorum philosophorum ponentium rerum principium Dei amorem; et Dionysii, IV cap. *de Div. Nom.*, dicentis quod *divinus amor non permisit eum sine germine esse.*

In Deo igitur nulla de nostris affectionibus proprie est nisi gaudium et amor. Quae etiam in ipso passiones non sunt, sicut in nobis.

X. Quantum ad quartum *, inquit quod aliae passiones, quae secundum rationem suae speciei divinae perfectioni repugnant, de Deo in Scriptura metaphorice dicuntur, propter similitudinem effectuum aut alicuius affectionis praecedentis.

* Cf. init. Comment.

Circa secundum modum, qui scilicet est propter similitudinem affectionis praecedentis, advertendum quod passiones quae de Deo metaphorice tantum dicuntur, nullo modo dicuntur de ipso quantum ad affectionem quam formaliter important, quantum scilicet ad ipsum actum appetitus quem important: cum ille actus ex propria differentia aliquid repugnans divinae perfectioni dicat. Tristitia tamen, licet ratione propriae affectionis non ponatur in Deo, ponitur tamen metaphorice: quia est aliqua affectio in ipso similis affectioni quam praesupponit in nobis tristitia. Tristamur enim quia evenit aliquid contrarium iis quae volumus et approbamus: et sic tristitia praesupponit amorem et voluntatem oppositi eius quod evenit, quae est affectio quaedam et actus appetitus. Simili modo, quia Deus aliquid approbat et amat cuius oppositum evenit, et ex hoc habet affectum similem affectioni praecedenti tristitiam in nobis, ideo, propter similitudinem huiusmodi affectionis, dicitur Deus tristari.

Sed occurrit dubium. Si aliquid evenit contrarium iis quae Deus amat et approbat, sequitur quod voluntas Dei non semper impleatur. Hoc autem falsum est: cum sit efficacissima. Ergo etc.

Respondetur quod voluntas consequens in Deo semper impletur, non autem voluntas antecedens. Unde quod hic dicitur evenire quandoque contraria iis quae Deus amat et approbat, puta cum aliquis agit contra praeceptum divinum et eius prohibitionem, intelligendum est de amore et approbatione ut ad voluntatem antecedentem pertinent: non autem ut pertinent ad voluntatem consequentem. Huius autem distinctionis explicationem vide Prima Parte, q. XIX *; I *Sent.*, d. XLVI, a. 1; et *Verit.*, q. XXIII *, etc.

* Art. 6, ad 1.
* Art. 2.

CAPITULUM NONAGESIMUM SECUNDUM

A 27 r a 25 sine titulo.

QUOMODO IN DEO PONANTUR ESSE VIRTUTES

Consequens est autem dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens *, ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere *. Virtus autem est bonitas quaedam virtuosi: nam *secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum* *. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

* Cap. XXVIII.
* Cap. XL.
* II *Ethic.*, VI, 2; s. Th. l. 6.

Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex *. Nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est *. Non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

* Cap. XVIII, XXXVIII.
* Cap. XLV, LXXIII.

Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur *. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, ut *scientia:* sed sicut *considerare,* quod est actus ultimus et perfectus.

* II *de Anima*, I, 5; s. Th. l. 1.

Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum *. In eo igitur habitus esse non potest.

* Cap. XVI.

Praeterea. Habitus de genere accidentis est. Quod in Deo omnino non est, ut supra * ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

* Cap. XXIII.

Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt.

Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. Huiusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

Adhuc. Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt. Quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt inquantum haec circa concupiscentias est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est *. Igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

* Cap. LXXXIX.

Item. Huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in

---

1 est *om* α. dictis] ex dictis GYP*c*. 8 virtuosi: nam] virtuosi namque *d*, virtuosus namque P. 12 earum] eorum α. 14 aliud] ad aliud α, *om* G. ei *hic* NZ; *post* superadditum. 18 eius NZ; in Deo WsYP*d*, *om ceteri.* 24 ut] et ZP.
4 est] dicitur Z, sit P; *cf.* 243 b 9 6 virtutes *post* pertinent αDEP*c*, *om b.* 9 vitam *post* activam αDP*c*. 25 concupiscentias A *solus*; concupiscentiam C, concupiscibilia *ceteri.*

* Cap. III (Prantl 1879); s. Th. l. 6; Did. III, 5 sqq.
* Cap. XX, XXVII.

VII *Physicorum* *. In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus*. Relinquitur igitur quod in Deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est *sobrietas, castitas,* et universaliter *temperantia* et *continentia.* Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus *.

* Cf. cap. praec. vers. fin.

Quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt *fortitudo, magnanimitas, mansuetudo,* et aliae huiusmodi virtutes. Quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus; ut est illud I *Reg.* II[2]: *Non est fortis sicut Deus noster;* et *Mich.* VI: *Quaerite mansuetum, quaerite bonum* *.

* Vid. *Sophon.* II, vers. 3.

---

3 esse non possint A *solus;* esse non sunt α, non sunt D, esse non possunt *ceteri.* 9 est *om* αD.
3 vero] scilicet *addunt* Pc. 6 spes WZ; species. audacias A *solus;* et audacia Y, et audacias *ceteri.* 12 I. Pc; *om.* 13 et Mich. VI... bonum] (et *b*) Sophon. II. Quaerite iustum quaerite mansuetum *b*P.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXXXIX, init.
* Cap. XCV.
* Cf. n. II.

Postquam ostendit Sanctus Thomas quomodo passiones ad Deum se habeant, nunc de virtutibus idem ostendit *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quomodo virtutes sint in Deo; secundo, quaedam corollaria deducit *. Circa primum duo facit: primo, ostendit universaliter de virtutibus quomodo sint in Deo; secundo, de speciebus virtutis, in hoc eodem capite, determinat *.

I. Quantum ad primum, duas conclusiones ponit. Prima est: *Bonitas divina omnes virtutes suo modo continet.* – Secunda est: *Nulla virtus est in Deo secundum habitum.*

Prima probatur. Sicut esse divinum continet omnem perfectionem, ita bonitas divina continet quodammodo omnem bonitatem. Sed virtus est bonitas quaedam virtuosi: cum secundum eam dicatur *bonus, et eius opus bonum.* Ergo etc.

Advertendum quod, sicut esse divinum, licet omnem perfectionem in se comprehendat, non tamen eodem modo omnes continet, sed quasdam quidem formaliter, ut perfectiones simpliciter, quasdam vero eminenter, ut perfectiones corporales; ita, licet bonitas divina omnes virtutes contineat, non tamen omnes formaliter continet, ut patebit inferius; sed quasdam formaliter, quasdam vero eminenter. Ideo ad hoc insinuandum dixit Sanctus Thomas bonitatem divinam omnes bonitates in se *quodammodo* comprehendere; et in conclusione dixit bonitatem divinam omnes virtutes continere *suo modo.*

Secunda quoque conclusio probatur. Tum quia non convenit Deo bonum esse aut agere per aliquid superadditum, sed per essentiam suam. – Tum quia actus divinus omnis est perfectissimus. Habitus autem nominat actum imperfectum, medium inter potentiam et actum. – Tum quia in Deo nihil est potentiae. Habitus autem est perfectivus potentiae. – Tum quia in Deo nullum est accidens. Habitus autem accidens est.

Virtus ergo in Deo non dicit habitum aliquem superadditum divinae essentiae: sed est *ipsa divina essentia ut per ipsam Deus bonus est et eius opus redditur bonum.*

* Cf. init. Comment.

II. Quantum ad secundum, de speciebus virtutis agit *. Cum autem duplex sit virtus humana, quaedam scilicet ad activam vitam pertinens, et quaedam pertinens ad contemplativam, primo agit de pertinentibus ad activam; secundo, de pertinentibus ad contemplativam, cap. XCIV. Circa primum duo facit: primo, agit de ipsis in communi; secundo, de singulis speciebus *.

* Cf. n. III.

Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Virtutes ad vitam activam pertinentes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt.*

Probatur primo. Virtutes huiusmodi sunt quibus corporalibus bonis recte utimur. Sed haec corporalia bona Deo convenire non possunt. Ergo etc.

Secundo. Tales virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt. Unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Ergo Deo convenire non possunt: cum conversatio eius et vita longe differat a modo humanae vitae.

Sed circa antecedens dubitatur. Nam temperantia non perficit hominem secundum politicam conversationem, sed secundum seipsum: ut scilicet secundum rationem se habeat circa delectabilia tactus. Ergo non est illud antecedens universaliter verum.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae III *Sent.*, d. XXXIII *, quod virtutes morales faciunt rectitudinem actus in ordine ad bonum civile; et per consequens secundum quod requirit civilis haec conversatio. Unde si removeatur haec civilis conversatio, aut non ordinetur et non proportionetur bono civili, non erunt perfectae virtutes omnino. Propterea inquit hoc loco Sanctus Thomas quod illis qui politica conversatione non utuntur *non multum convenire videntur,* quasi dicat: Quamvis istis conveniant, non tamen conveniunt perfecte et complete, quia non ordinantur ad civilem conversationem, et huic non adaptantur.

* Qu. I, a. 4.

Dicitur ergo ad argumentum quod propositio Sancti Thomae intelligenda est de huiusmodi virtutibus perfecte et completive sumptis. Unde et in conclusione dictum est quod hae virtutes, *ut humanam vitam perficiunt,* Deo competere non possunt. Temperantia igitur non solum perficit hominem in seipso, sed etiam in ordine ad bonum civile: et tanto laudabilis est, quanto civili bono proportionatur, loquendo de virtute acquisita.

III. Quantum ad secundum, agit de speciebus virtutis activae *. Quia autem quaedam nos circa passiones dirigunt, quaedam vero circa actiones, ostendit primo, quomodo virtutes quae sunt circa passiones se habeant ad Deum; secundo, quomodo illae quae sunt circa operationes, in capite sequenti.

* Cf. n. II, init.

Quantum ad primum, duo facit: primo, ostendit illas in Deo non esse proprie; secundo, ostendit aliquas ipsi attribui metaphorice *.

* Cf. n. IV.

Ponitur ergo haec conclusio: *Virtutes quae nos circa passiones dirigunt, non sunt in Deo.* Probatur. Tum quia non sunt in Deo passiones, ex quibus virtutes huiusmodi speciem sortiuntur. – Tum quia pars sensitiva, in qua sunt virtutes huiusmodi, et in qua sola passiones esse possunt, ut dicitur VII *Physic.*, text. 18, non est in Deo.

2. Advertendum quod Scotus, III *Sent.*, d. XXXIII *, tenet quod *ex imperiis rectis voluntatis imperantis potest quidem generari aliquis habitus in appetitu sensitivo, sed ille habitus, licet possit concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad ea quae sunt consona rationi rectae, non est*

* Fol. 55 v, 56 r (Ven. 1497).

tamen proprie virtus. Tum *quia non est habitus electivus, nec inclinans ad electiones.* – Tum *quia Aristoteles,* I *Ethic.* *, *partem sensitivam a virtute excludit.* – Tum *quia passiones sunt etiam in voluntate, secundum Augustinum,* XIV *de Civ. Dei, cap.* v *et* vi: *et sic oportebit eas* [*virtutes*] *etiam in voluntate ponere.* – Tum *quia moderatio passionum magis attribuenda est voluntati quam appetitui sensitivo:* et sic non sunt ponendae in ipso virtutes propter moderationem talium passionum.

* Cap. vi; Did. vii, 9 sqq.

Sequitur ergo falsum esse quod hic dicitur, scilicet, virtutes huiusmodi esse in parte sensitiva.

3. Sed haec argumenta non cogunt. Ad primum enim dicitur, ut haberi potest ex doctrina Sancti Thomae Prima Secundae, q. lvi, a. 4, ad 4, quod aliquem habitum bonum esse electivum dupliciter potest intelligi: uno modo, quia est proxime rectae electionis directivus; alio modo, quia praebet principium rectae electionis. Ad virtutem ergo sufficit quod altero istorum modorum sit habitus electivus: non autem requiritur quod utroque modo electivus sit. Nam prudentia est habitus electivus primo modo: virtutes autem aliae morales, quae sunt in appetitu sensitivo, sunt habitus electivi secundo modo; faciunt enim rectam intentionem de fine, quae intentio est principium recti consilii, rectique iudicii, et consequenter electionis rectae. Unde negatur quod habitus qui est in parte sensitiva non sit electivus, neque ad rectam electionem inclinet, remote: licet proxime non inclinet ad ipsam.

Ad secundum dicitur quod Philosophus ibidem partem sensitivam apprehensivam excludit a virtute, non autem partem appetitivam. Immo ipse concedit in parte quae nata est obedire rationi, virtutem esse. Talis autem est appetitus intellectivus et sensitivus.

Ad tertium dicitur quod nulla passio est in voluntate inquantum passio est: sed bene sunt in ipsa aliqui actus simplices convenientes cum passionibus quantum ad ultimam differentiam.

Ad quartum dicitur quod utique potest in voluntate aliquis habitus generari quo firmatur contra passiones, ut dicitur Secunda Secundae, q. clv, a. 1. Sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis: quia non complete perficit appetitum circa motum passionum; virtus autem proprie est in illa potentia in qua consummatur opus virtutis, ut dicitur Prima Secundae, q. lvi, a. 5. Unde, quia opus appetitivae virtutis circa passiones in appetitu sensitivo consummatur, ut ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes quae circa passiones sunt.

* Cf. n. iii, *Quantum ad primum.*

IV. Quantum ad secundum *, notat Sanctus Thomas quod virtutes moderativae passionum quae sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile secundum sensum, ut sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec proprie nec metaphorice de Deo dicuntur: cum et circa passiones sint; et non sit accipere in Deo similitudinem ipsarum secundum aliquem effectum. Virtutes vero moderativae passionum secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, ut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi, circa quorum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et huiusmodi, quamvis in Deo proprie non sint, eo quod sint circa passiones, dicuntur tamen metaphorice in Scriptura de Deo, propter similitudinem effectus. In Primo enim *Regum,* cap. ii, dicitur, *Non est fortis sicut Deus noster;* et *Mich.* vi *, *Quaerite mansuetum, quaerite bonum.*

* Cf. text. et var.

Ex iis patet, cum dicitur Prima Parte, q. xxi, a. 1, ad 1, quod *virtutes quae sunt circa passiones,* inter quas enumeratur temperantia, *Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram:* non sic est intelligendum quasi velit Sanctus Thomas omnes huiusmodi virtutes de Deo metaphorice posse dici, sed quod aliquae ipsarum, sicut fortitudo et huiusmodi, metaphorice dici possunt; ac si diceretur: Hoc genus virtutum potest metaphorice dici de Deo, licet non quantum ad omnes eius species.

V. Sed videtur Sanctus Thomas sibi ipsi contradicere ex duplici capite. Primo, quia hic dicit esse aliquas virtutes moderativas passionum quae sunt circa bonum spirituale. Sequitur ergo quod non omnes virtutes quae vitam activam hominis dirigunt, sint quibus bonis corporalibus recte utimur. Cuius oppositum dictum est superius in hoc capite.

Secundo, quia hic locat honorem inter bona spiritualia. Secunda Secundae autem, q. ciii, a. 1, dicitur quod honor aliquod corporale importat, cum consistat in corporalibus signis.

2. Respondetur quod corporale bonum dupliciter accipi potest: uno modo, prout dicitur de corpore et de omni eo quod corpori adiungitur quomodocumque; alio modo, ut dicitur de eo tantum quod sensu aliquo extrinseco secundum se percipi potest. Et per oppositum, spirituale bonum dupliciter accipi potest: scilicet pro eo quod nec est corpus nec corpori adiungitur; et pro eo quod sub extrinseco sensu cadere secundum se non potest. Cum ergo dicitur virtutes vitae activae esse *quibus utimur recte bonis corporalibus,* primo modo accipitur bonum corporale. Cum autem dicitur quod aliquae moderantur passiones *circa spiritualia bona,* accipitur spirituale bonum ut distinguitur contra corporale secundo modo sumptum, non autem primo modo. Distinguitur enim passio quia quaedam versatur circa bonum delectabile secundum sensum; quaedam vero circa spirituale bonum, scilicet circa bonum quod extrinseco sensu secundum se non percipitur; ut habetur ex doctrina Sancti Thomae Prima Secundae, q. lx, a. 5. Unde non est contradictio inter ea quae in hoc capite dicuntur. Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicitur quod honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendo honorem pro ipsa reverentia. Est enim reverentia actus timoris: et sensu non percipitur nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur. Est autem corporale bonum primo modo: quia corporeis signis est adiunctus, ex quibus et reverentia fit unum quoddam. In Secunda Secundae autem accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

3. Sed occurrit aliud dubium. Honor enim maxime convenit Deo. Si ergo honor sit corporale bonum primo modo, quia est aliquid annexum corpori; et ob hoc connumeratur inter bona corporalia, in quorum usu consistit vita activa: sequitur quod bonum corporale, cuius usus pertinet ad vitam activam, convenit Deo. Similiter conveniet sibi dominium et vindicta: quae necesse est dicere corporalia bona esse primo modo, cum circa ea sint virtutes morales. Sed huius oppositum dictum est supra. Ergo aut est contradictio: aut ista nullo modo sunt corporalia bona ad virtutes vitae activae pertinentia.

Respondetur quod, licet huiusmodi bona, quae corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur: non tamen ipsi conveniunt tanquam bonum ipsum perficientia, sicut sunt hominis bona. Et ad hunc sensum dictum est huiusmodi bona corporalia Deo non convenire.

CAPITULUM NONAGESIMUM TERTIUM

A 27v a20 sine titulo.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES MORALES QUAE SUNT CIRCA ACTIONES

Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

Cum autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

Item. Huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione *. Igitur haec Deo deesse non possunt.

* Cap. xlv, lxxiii.

Amplius. Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra * ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *ars est recta ratio factibilium.* Est igitur proprie *ars* in Deo. Et ideo dicitur *Sap.* vii²¹: *Omnium Artifex docuit me sapientiam.*

* Cap. liv.

* Cap. iv; s. Th. l. 3.

Item. Divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra * ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum Philosophum, in VI *Ethic.* *, *prudentia est recta ratio agibilium.* Est igitur in Deo *prudentia.* Et hoc est quod dicitur *Iob* xxvi *: *Apud ipsum est prudentia et fortitudo.*

* Cap. lxxxii.

* Cap. iv; v, 4; s. Th. l. 3, 4.

* Vers. 2, 3. Cf. cap. xii, vers. 13.

Adhuc. Ostensum est supra * quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo *iustitia*, cuius est *unicuique quod suum est distribuere* *. Unde in Psalmo ** dicitur: *Iustus Dominus et iustitias dilexit.*

* Cap. lxxxiii.

* Dig. I, 1, *de Iustit. et Iure*, 10.

** Ps. x, vers. 8.

Amplius. Sicut supra * ostensum est, finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam. Unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum, in IV *Ethicorum* *. Deus igitur est maxime *liberalis*: et, ut Avicenna dicit *, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit, dicens in Psalmo *: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate;* et *Iac.* 1⁵: *Qui dat omnibus affluenter et non improperat.*

* Cap. lxxxi.

* Cap. i, 12; s. Th. l. 2.

* Cf. *Metaph.* tr. VI, cap. v; tr. IX, cap. iv.

* Ps. ciii, vers. 28.

Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant, inquantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra * ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum in IV *Ethic.* * patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in Deo *veritatis* virtus. Unde *Rom.* iii⁴: *Est autem Deus verax;* et in Psalmo *: *Omnes viae tuae veritas.*

* Cap. xl, liv.

* Cap. vii, 4, 7; s. Th. l. 15.

* Ps. cxviii, vers. 151.

Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos Deo attribui dictae virtutes non possunt. Sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit. Cum enim consilium sit *quaedam quaestio,* ut dicitur in VI *Ethic.* *; divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra * ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde *Iob* xxvi³: *Cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet intelligentiam?* Et *Isaiae* xl¹⁴: *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?* Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. – Dicitur tamen interdum *consilium* de Deo. Vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem *consilium* dicitur, ut patet *Isaiae* xxv¹, secundum aliam litteram *: *Consilium tuum antiquum verum fiat.* Vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

* Cap. ix, 1; s. Th. l. 7.

* Cap. lvii.

* Septuaginta Interpp.

Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest: cum

---

1 Sunt] NZ *non faciunt novum capitulum; cf.* pA. N *habet titulum supra marginem.* 2 dirigentes] distinguentes B; al' distinguentes *margo* H *a scriptore.* 3 sed circa actiones *om* αD. 5 et ars A *solus*; ara P, intellectus *ceteri.* 20 facientis] artificis Z et H *in suppletis.* 30 xxvi] xii P. 37 in Psalmo dicitur] Psalmus αD*cd.* 38 iustitias N; iu. WZ, iustitiam *ceteri.*

4 agens praeter ipsum... acquirit] agens propter agens praeter ipsum... appetit vel acquirit αsG; *etiam* D*b*Pc *habent* appetit vel acquirit. 9 et non improperat] etc. EGW*b.* 12 ipsius] eius αDWPc. 15 virtutem veritatis XsG*b*Pc; virtutem EpG, veritatem NWZ, veritatem veritatis pFH, veritatem virtutis BCDYaFH. 17 talem *post* se αDPc. 19 verax DNWY; etc. *addunt.* 28 dictae] praedictae αD*b*Pc. 30 quaestio] inquisitio P. 35 intelligentiam] sapientiam P. 37 approbata] iudicata P*d.* 43 aliam litteram A *solus*; aliam translationem. *Transcriptor pro compendiis* a.lram *legit* aliam, *et nomen deficiens de suo addidit.* 45 etiam *om* DGNWPc.

ipse a nullo aliquid accipiat. Unde *Rom.* XI[35]: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et *Iob* XLI[2]: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva. Unde Dionysius dicit, VIII cap. *de Div. Nom.* *, quod *iustitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens:* secundum illud *Matth.* XXV[15]: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis. Secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut *curvum in naso* facit speciem simi *. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. Secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum *exemplares* dicuntur *: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. – Aliae vero virtutes, quae Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur *; sicut est de aliis corporalibus rebus.

* S. Th. I. 4.
* I *Phys.*, III, 7.
* Macrob., I *super Somn. Scip.*, cap. VIII. Cf. I[am] II[ae], LXI, 5.
* Cap. LIV.

1 aliquid *an* alio *intendat* A *dubium est ob scripturae imperfectionem*; alio Z, aliquid *ceteri.* 2 retribuetur] retribuet α. 5 Deus *ante* nostra αPc; data *om* W. 10 XXV. P*c*; XXIV. A *casu et ceteri.* 13 sunt *hic* NZ; *post* virtutes. 15 aliquid dare *om* EGW, aut aliquid dare P*d*.
19 rationes *post* complectitur αDP*c*, *ante* proprias N.

Commentaria Ferrariensis

ULTERIUS agit Sanctus Thomas de virtutibus quae circa actiones sunt *. Circa quod duo facit: primo enim ostendit quomodo Deo attribui possint; secundo, removet quoddam dubium *. Quantum ad primum, tria facit: primo, in communi probat aliquas earum Deo convenire; secundo, de unaquaque illarum particulariter probat *; tertio, ostendit quomodo et quaedam aliae ipsi non conveniant, et illae quas probat Deo convenire, secundum aliquos earum actus sibi convenire non possunt *.

* Cf. Comment. cap. XCII, n. III.
* Cf. n. V.
* Cf. n. II.
* Cf. n. III.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo.*

Probatur primo. Actiones quae sunt harum virtutum materia vel obiectum, divinae perfectioni non repugnant. Ergo non habent aliquid secundum propriam speciem propter quod a divina perfectione excludantur.

Secundo. Sunt perfectiones intellectus et voluntatis, quae sunt principia operationum absque passione intellectus et voluntatis. Ergo etc.

Circa assumptum dubitatur, cum dicitur huiusmodi virtutes quae sunt circa actiones, esse *perfectiones intellectus et voluntatis.* Nam oppositum huius videtur dicere Sanctus Thomas Prima Secundae, q. LX, a. 5, et Secunda Secundae, q. CXXXIV, a. 4, ad 1. Ibi enim ponit liberalitatem et magnificentiam esse in appetitu sensitivo; et per consequens non esse perfectiones intellectus neque voluntatis.

Respondetur quod, sicut pecunia dupliciter considerari potest, uno modo ut est obiectum passionis, puta concupiscentiae, delectationis, amoris aut spei, alio modo ut materia sumptuum et expensarum; ita duplex est virtus liberalitatis et magnificentiae circa ipsas. Una quae est circa passiones ad pecunias terminatas, quae scilicet est moderatrix concupiscentiae et amoris pecuniarum: ut, inquam, homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas a dationibus et sumptibus convenientibus prohibeatur. Et haec est quam ponit Sanctus Thomas in locis adductis in appetitu sensitivo esse. Sed de hac non loquitur hoc loco. – Alia est quae est circa ipsos sumptus, et circa usum pecuniarum consistit. Et haec ponitur in voluntate: *usus* enim ad voluntatem pertinet, ut dicit Sanctus Thomas Prima Secundae, q. XVI *. Et de hac loquitur Sanctus Thomas in hoc capite; et in Prima Parte, q. XXI, a. 1, ad 1, et *Virtutibus,* q. I, a. 5, ubi liberalitatem in voluntate ponit.

* Art. 1.

II. Quantum ad secundum, singulariter probat de unaquaque earum *. Et primo de *arte,* sic. Omnium eorum quae a Deo in esse procedunt, ratio propria est in divino intellectu. Ergo in Deo est ars: est enim ars *recta ratio factibilium.* – Confirmatur *Sap.* VII, ubi dicitur, *Omnium artifex* etc.

* Cf. init. Comment.

Adverte quod ars connumeratur hic inter virtutes, non quia perfecte habeat rationem virtutis: – de ratione enim perfectae virtutis est ut faciat facultatem bene operandi et bonum usum talis facultatis *: iustitia enim facit ut homo sit promptae facultatis ad iuste operandum, et ut iuste operetur. Ars autem facit quidem facultatem recte operandi, ex quo habet aliquo modo rationem virtutis, sicut et habitus intellectus speculativi: non tamen facit bonum usum talis facultatis; potest enim habens artem malum artificium operari, sicut habens artem grammaticae potest incongrue loqui. Ideo non habet perfecte rationem virtutis, sed secundum quid: inquantum facit aliquo modo *bonum habentem,* et opus eius reddit *bonum secundum facultatem.*

* Cf. II *Ethic.*, VI, 2.

Secundo, probatur de *prudentia.* Voluntas divina ad alia determinatur ad unum per cognitionem. Ergo in ipso est prudentia: est enim prudentia *recta ratio agibilium,* ut dicitur VI *Ethicorum.* – Confirmatur auctoritate *Iob* XXVI, ubi dicitur, *Apud ipsum est prudentia.*

Tertio, de *iustitia.* Deus, volendo aliquid, vult quod eius perfectioni debetur. Ergo in eo est iustitia: est enim eius *unicuique quod suum est distribuere.* Ideo in Psalmo dicitur, *Iustus Dominus et iustitias dilexit.* – Quomodo sit debitum in operibus Dei, inferius * ostendetur.

* Lib. II, cap. XXVIII, XXIX.

Quarto, arguitur de *liberalitate.* Deus non vult bonitatem suam alicui communicare ut exinde sibi aliquid accrescat, sed quia est sibi conveniens. Ergo est liberalis: dare enim non propter aliquod commodum dantis ex ipsa datione expectatum, sed propter bonitatem ipsam et convenientiam dationis, est actus liberalitatis. – Confirmatur auctoritate Avicennae dicentis quod ipse solus est liberalis proprie, quia omne aliud agens intendit aliquod bonum ex sua actione consequi. – Item auctoritate Psalmi: *Aperiente*

te manum etc. Iacobi quoque I, *Qui dat omnibus affluenter et non improperat.*

Quinto, de *veritate quae est virtus.* Omnia quae a Deo esse accipiunt, eius similitudinem gerunt, inquantum bona sunt et proprias rationes in intellectu divino habent. Ergo in ipso est veritas: pertinet enim ad virtutem veritatis, ut dicitur IV *Ethic.*, ut in suis factis et dictis aliquis se talem exhibeat qualis est. – Confirmatur auctoritate Apostoli, *ad Rom.* III, *Est autem Deus verax* etc.; et Psalmi, *Omnes viae tuae veritas.*

* Cf. init. Comment.

III. Quantum ad tertium *, dicit primo, quod virtutes quae ordinantur ad actiones quae sunt inferiorum ad superiores, ut obedientia, latria, et huiusmodi, Deo non conveniunt.

Dicit secundo quod, si virtutum quae Deo attribuuntur sunt aliqui actus imperfecti, secundum illos ipsae virtutes Deo non conveniunt. Unde prudentia quantum ad actum bene consiliandi sibi non convenit: cum consilium inquisitio quaedam sit, ut dicitur VI *Ethic.*, quae in Deo locum non habet. Unde *Iob* XXVI dicitur, *Cui dedisti consilium* etc.; et *Isaiae* XL, *Cum quo iniit consilium* etc. Secundum autem illum actum qui est de consiliatis bene iudicare, et iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. – Addit autem Sanctus Thomas quod interdum tamen consilium de Deo metaphorice dicitur: vel propter similitudinem occultationis, ut patet *Isaiae* XXV, secundum antiquam translationem, ubi dicitur, *Consilium tuum antiquum verum fiat;* vel inquantum consulentibus satisfacit, est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter iustitia quantum ad commutationis actum Deo non competit, cum ipse a nullo accipiat (scilicet quod sit creaturae et non Dei), ut patet *Rom.* XI et *Iob* XLI (similitudinarie tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum Deus nostra data acceptat): sed bene quantum ad distributionis actum. Unde Dionysius, VIII cap. *de Div. Nom.*, ait quod *iustitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens:* iuxta illud *Matth.* XXV, *Dedit unicuique secundum propriam virtutem,* etc.

IV. Sed dubium occurrit. Nam oppositum huius videtur haberi Secunda Secundae, q. LXI, a. 4, ad 1. Ibi enim habetur quod *forma divini iudicii, prout recompensat praemia meritis et supplicia peccatis, attenditur secundum rationem commutativae iustitiae.*

* Art. 3 (Vol. IV, p. 277, Turon. 1903).

2. Ad hoc dubium videtur respondere Capreolus, II *Sent.*, d. XXVII *, quod, si loquamur de actibus meritoriis secundum eorum substantiam et ut a libero arbitrio procedunt, sic inter Deum et hominem, dum Deus pro meritis retribuit, non est proprie iustitia commutativa. Et sic intelligitur quod in multis locis inquit Sanctus Thomas, inter Deum et hominem non esse iustitiam commutativam *. – Si autem loquamur de actibus meritoriis prout ex gratia et motione Spiritus Sancti procedunt, sic inter Deum praemiantem et hominem bene meritum est proprie commutativa iustitia: quia redditur aequale pro aequali.

* Cf. I P., XXI, 1; IV *Sent.*, d. XLVI, q. 1, a. 1, qª 1.

* Qu. XXI, 1.

Sed hoc non videtur mihi ad mentem Sancti Thomae esse. Nam ratio quam hic adducit, et in Prima Parte *, quia videlicet Deus a nullo accipit, militat tam in actibus meritoriis ut a libero arbitrio sunt, quam in actibus meritoriis ut procedunt a gratia. Nam sicut a nullo accipit actum naturalem tanquam ille actus solius hominis sit et non Dei, cum ipse omnem virtutem naturalem dederit creaturae et ipsam ad operationem applicet; ita, et multo magis, actum informatum gratia non accipit a nobis tanquam aliquid omnino nostrum, cum ipsa gratia, quae est principium merendi, ab ipso in animam infundatur. Si ergo, quia a nullo accipit, non est iustitia in ipso quantum ad actum commutationis; oportet dicere universaliter verum esse quod in nullo divino iudicio sit simpliciter et proprie commutativa iustitia.

3. Propter quod aliter mihi dicendum videtur, salvo semper meliori iudicio.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum iustitia commutativa ponat aequalitatem inter datum et acceptum, sive inter dantem et accipientem, duo sunt de ratione ipsius: scilicet quod sit aequalitas simpliciter dati et accepti, ut, inquam, si accipiantur quinque, dentur quinque; et quod sit ibi vere datum, quod utique est quando id quod dicitur dari est dantis, et nullo modo eius cui datur, inquantum huiusmodi. Si ergo in actu iustitiae utraque harum conditionum reperiatur, dicitur ibi proprie commutativa iustitia esse. Si autem non sit utraque conditio, sed una tantum, aut aliqua alia eius conditio, non dicetur esse ibi commutativa iustitia, sed aliquis eius modus.

Dicitur ergo primo, quod simpliciter et proprie in Deo non est iustitia commutativa. Nam cum redditur aliquid a Deo pro nostro actu tantum moraliter bono, non est ibi aequalitas simpliciter: cum Deus det plus quam homo mereatur; et ulterius omne opus bonum sit magis Dei quam creaturae. Cum autem redditur aliquid, scilicet beatitudo, pro actu meritorio de condigno, redditur quidem aequale pro aequali, sed ipsum meritum etiam magis Dei est quam creaturae quae meretur. Et ideo in nullo divino iudicio tota ratio commutativae iustitiae salvatur. Et ad hunc sensum loquitur Sanctus Thomas in hoc loco et in Prima Parte.

Dicitur secundo, quod in forma divini iudicii, cum pro meritis retribuit, est iustitia distributiva simpliciter et proprie, inquantum datur unicuique secundum mensuram ipsius: ita videlicet quod qualis est proportio inter merita sive peccata, talis est proportio inter praemia sive inter poenas. Est tamen ibi quidam modus, idest, quaedam conditio iustitiae commutativae: inquantum in ista distributione praemiorum aut poenarum attenditur quaedam aequalitas inter id quod uni datur et eius meritum; aut simpliciter, inquantum tantum redditur quantum quis meretur, sicut in beatitudinis datione; aut secundum proportionem, inquantum Deus dat secundum convenientiam et decentiam suae bonitatis, et creatura secundum suam parvitatem operatur. Et ad hunc sensum intelligitur quod adductum est de Secunda Secundae. Non enim vult Sanctus Thomas quod in forma divini iudicii quo reddit praemia meritis et supplicia peccatis, sit proprie et complete iustitiae commutativae actus: sed quod ibi est quidam iustitiae commutativae modus quaedamque conditio; ut patet ex doctrina ipsius IV *Sent.*, d. XLVI *. Ideo nulla est contradictio. * Qu. 1, a. 1, qª 1.

V. Quantum ad quartum *, removet Sanctus Thomas dubium. Videbatur enim in eius verbis contradictio quaedam esse, dum superius, in praecedenti capite, absque limitatione dixit virtutes quae ad activam vitam pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo non competere; in hoc autem capite probavit quasdam earum ipsi convenire. * Cf. init. Comment., *secundo removet quoddam dubium.*

Respondet igitur virtutes huiusmodi non esse eiusdem rationis in Deo et in hominibus, sed esse universalioris extensionis in ipso. Cuius ratio est quia actiones ad quas huiusmodi virtutes ordinantur, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: iudicare enim de agendis, aut aliquid dare et distribuere, non est solius hominis, sed cuiuslibet intellectum habentis. Neque igitur virtutes istae ad huiusmodi actiones ordinant secundum quod contrahuntur ad res humanas, nisi secundum quod vitam activam humanam ordinant. Unde in Deo sunt universalioris rationis quam in hominibus: hominis enim iustitia ad civitatem vel domum se habet, iustitia autem Dei ad totum universum.

Ex his sequitur quod divinae virtutes nostrarum sunt *exemplares* *: quia quae contracta et limitata sunt, similitudines sunt absolutorum ab ipsis exemplata, sicut se habet lumen candelae ad lumen solis. – Aliae vero, quae proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia: sicut et res corporales. * Cf. n. VI.

2. Circa responsionem hanc, considerandum quod aliud est dicere *iustitiam distributivam* absolute; et aliud est dicere *iustitiam distributivam humanam,* aut *divinam;* et sic de aliis virtutibus quae Deo attribuuntur. *Iustitia* enim absolute sumpta non determinat sibi modum circa humanas distributiones, sed dicit ordinem ad distributionem rerum quaecumque sint, secundum proportionem: iustitia autem *humana* dicit ordinem ad distributionem rerum quae in usum hominum veniunt, et ab iis specificatur. Et quia ad huiusmodi res non limitatur divina distributio, sed

omnium perfectionum Deus est distributor, ideo humana iustitia Deo non convenit: sed bene iustitia secundum rationem suam illimitatam; quae tamen in Deo habet modum divinae naturae convenientem. Et similiter dicitur de aliis virtutibus.

Propter hoc dixit superius Sanctus Thomas quod in Deo non sunt virtutes prout humanam vitam perficiunt: idest, non sunt secundum limitationem illam qua sunt humanae virtutes; licet quaedam secundum communem earum rationem in ipso reperiantur, et secundum quendam modum altiorem. Et est simile de omnibus aliis perfectionibus quae Deo et creaturis formaliter conveniunt: sunt enim in Deo illimitatae, in creaturis autem sunt limitatae. Unde concedimus quidem in Deo *sapientiam* esse, non autem *sapientiam humanam*. Licet enim ratio communis analoga accipiat modum divinum secundum quod est in Deo, sicut et modum humanum habet secundum quod est in homine, aliter tamen et aliter se habet ad hunc et ad illum modum. Quia secundum quod ad hominem trahitur, accipit limitationem quandam et specificationem, fitque particularis. Secundum vero quod in Deo locatur, non accipit limitationem et specificationem, non fitque particularis: sed quod confuse et potentialiter absolute considerata dicebat, id totum ut est in Deo actualiter secundum quandam eminentiam dicit. Ideo remanet perfectio illimitata et infinita. Ipsa tamen perfectio, secundum quod est in Deo et in homine, est eiusdem rationis, non simpliciter, sed analogice: ut superius * est ostensum, dum de divinis nominibus agebatur.

* Cap. xxxiv.

VI. Circa corollarium * attendendum, secundum doctrinam Sancti Thomae I *Sent.*, d. xix, q. v, a. 2, ad 4, quod res dupliciter in Deo esse possunt exemplariter: scilicet in natura ipsius, et in intellectu. In natura divina dicuntur illa exemplariter esse quae formaliter sunt et in Deo et in creatura. Cum enim sit utriusque una ratio proportionaliter, secundum quod aliqua perfectio est in creatura, exemplatur a perfectione existente in natura divina sicut imperfectum a perfecto: sicut, quia sapientia formaliter est in Deo et in homine, sapientia humana est quaedam imitatio sapientiae divinae. – In intellectu autem dicuntur exemplariter esse ea quorum propriae rationes cognoscuntur. Et quia omnium, etiam quae formaliter in Deo non sunt, proprias rationes Deus cognoscit, ideo omnia exemplariter sunt in intellectu divino, sive in divina sapientia, ut hic dicitur.

* Num. v, *Ex his*.

Sic ergo virtutes nostrae quas in Deo formaliter ponimus, a virtutibus existentibus in natura divina exemplantur: non autem virtutes quas in Deo proprie non ponimus, sed tantum metaphorice.

VII. Dupliciter autem circa ipsum corollarium dubitatur. Primo, quia videtur nihil posse esse in divina sapientia exemplariter quod non sit exemplariter in divina natura. Nam ideo divina sapientia omnium complectitur proprias rationes, quia essentiam suam apprehendit ut propriam rationem uniuscuiusque, eo quod unumquodque sit quaedam participata similitudo divini esse *. Ergo oportet ut quod in divina sapientia est exemplariter, sit etiam in divina natura: alioquin divina essentia non posset apprehendi ut propria ratio uniuscuiusque.

* Cf. supra, cap. LIV.

Secundo *, quia Sanctus Thomas, Prima Secundae, q. LXI, a. 5, tenet temperantiam et fortitudinem esse virtutes exemplares in Deo: quas tamen constat Deo non convenire proprie, sed tantum metaphorice.

* Cf. infra in hoc parag., 3.

2. Ad primum horum respondetur quod exemplar alicuius esse in alio dupliciter potest intelligi. Uno modo, secundum convenientiam in natura: quia videlicet in ipso est similitudo sui secundum esse naturale, sicut unum album est simile alteri albo. Alio modo, secundum repraesentationem tantum: quo modo conceptio lapidis in intellectu est lapidis exemplar. Aliqua ergo in Deo habent exemplar primo modo, ut sapientia: aliqua vero secundo modo tantum, ut materia prima.

Considerandum secundo, quod illa proprie dicuntur habere inter se similitudinem secundum convenientiam in natura, quae in aliquo formaliter conveniunt, quod scilicet secundum suam formalem rationem in utroque invenitur. Si autem quod in uno formaliter est, in altero formaliter non sit, sed tantum virtualiter et eminenter, illa non dicuntur similia secundum convenientiam in natura. Sed quamvis quod sic alterum virtualiter et eminenter continet, non habeat convenientiam in natura cum ipso, potest tamen concipi ut alteri proportionatum et ut eius propria ratio: sicut virtus solis, licet non habeat cum calore similitudinem in natura, potest tamen concipi ut ratio caloris, eo quod calorem virtualiter et eminenter contineat; et sic virtus solis, concepta ut proportionata calori, erit exemplar eius proprium in intellectu, quae tamen secundum se non est exemplar formaliter secundum esse naturae, – nisi improprie velimus accipere nomen *exemplaris* pro omni similitudine quomodocumque accepta, sive, inquam, sit adaequata sive excedens.

Ad propositum ergo, negatur nihil posse esse exemplariter in divina sapientia quod non sit exemplariter in divina natura: accipiendo esse exemplariter in natura pro eo quod est habere in ipsa similitudinem secundum convenientiam formalem in natura. Stant enim simul quod aliquid in intellectu divino, sive in esse cognito, habeat proprium exemplar, eo quod eius propria ratio concipitur ab intellectu divino; et tamen in divina natura formaliter esse non habeat, sed tantum virtualiter, et sic in ipsa natura exemplar non habeat.

Cum autem probatur quia ideo aliquid exemplariter est in sapientia divina, quia divina essentia accipitur ut propria ratio eius: conceditur hoc quidem, sed negatur consequentia. Supponitur enim quod, secundum modum intelligendi, prius divina essentia sit formalis similitudo omnium, tanquam scilicet in se habens formaliter omnium perfectiones, et deinde apprehendatur ut propria ratio alicuius. Hoc autem falsum est. Non enim ideo concipitur essentia divina ut propria ratio alicuius quia sit eius formalis similitudo habens cum ipso convenientiam in natura: sed quia aut est eius formalis similitudo, aut eminens et virtualis. Voco autem formalem similitudinem eam quae est eiusdem rationis aut simpliciter aut proportionaliter. Unde, cum divina essentia concipitur ut propria ratio alicuius in ipso non existentis formaliter sed eminenter tantum, ipsa res est in Deo exemplariter secundum repraesentationem intelligibilem tantum. Dum autem concipitur ut ratio eius quod in ipsa formaliter est, res repraesentata habet in Deo similitudinem ac exemplar et secundum repraesentationem intelligibilem et secundum convenientiam formalem in natura. Sapientia enim humana et repraesentatur secundum propriam rationem per formam intellectam sive conceptam ab intellectu divino; et convenientiam formalem habet cum natura divina inquantum sapientia est, eo quod sapientia et in Deo et in homine sit secundum unam rationem analogam, ut superius * est ostensum. Et similiter dicitur de virtutibus quae proprie Deo conveniunt.

* Cap. xxxiv, Comment. n. xvi.

3. Ad secundum dicitur primo, quod Sanctus Thomas in Prima Secundae, volens salvare sententiam Macrobii et Plotini, ponit fortitudinem et temperantiam in Deo, non secundum eandem rationem analogam, sed fortitudinem vocat *ipsam immutabilitatem Dei*, temperantiam vero *conversionem divinae intentionis ad seipsum*, cum quibus aliquam similitudinem habent fortitudo humana et temperantia. Unde metaphorice dicuntur de Deo.

Dicitur secundo, quod improprie accipit ibi *exemplar* Sanctus Thomas: scilicet pro omni similitudine perfectiori et eminentiori a qua alterum dependet. Hic autem loquitur de exemplari proprie: pro similitudine scilicet formali, a qua alterum exemplatur secundum eandem rationem analogam, quae ratio est forma concepta.

CAPITULUM NONAGESIMUM QUARTUM

A 28 r a 39 sine titulo.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES CONTEMPLATIVAE

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

Si enim sapientia in *cognitione altissimarum causarum* consistit, secundum Philosophum, in principio *Metaphysicae* *; ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est *, qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime *sapientia* debet ascribi. Unde *Iob* IX[4]: *Sapiens corde est; et Eccli.* I[1]: *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.* Philosophus etiam dicit, in principio *Metaphysicae* *, quod est *divina possessio, non humana.*

* Cap. II, 7; s. Th. l. 2.
* Cap. XLVII sqq.
* Loc. cit., 9, 10; s. Th. l. 3.

Item. Si scientia est *rei cognitio per propriam causam* *; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra * ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie *scientia* est: – non tamen quae sit per ratiocinationem causata *, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde I *Reg.* II[3]: *Deus scientiarum Dominus est.*

* I *Poster.*, II, 1; s. Th. l. 4.
* Cap. LXIV sqq.
* Cap. LVII.

Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est *; Deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra * ostensum est: est igitur in ipso *intellectus*. Unde *Iob* XII[13]: *Ipse habet consilium et intelligentiam.*

* Cf. VI *Ethic.*, VI; s. Th. l. 5.
* Cap. LVII.

Hae etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

9 prima *post* causa αD*b*Pc. 10 ascribi] attribui Z.
5 causata sicut scientia nostra] sicut est scientia nostra quae N *et sine* quae Z; *cf.* pA. 11 est igitur in ipso NZ; in ipso igitur est.
14 sunt *om* G, *post* exemplares αDPc.

Commentaria Ferrariensis

Ultimo loco de virtutibus contemplativis Sanctus Thomas determinat *: quae, inquam, dicuntur contemplativae quia ad veritatis contemplationem ordinantur, non autem ad opus extrinsecum, ut morales activae.

* Cf. Comment. cap. XCII, n. II.

Et probatur quod *maxime sint in Deo.*

Primo quidem, de *sapientia.* Quia maxime seipsum cognoscit, qui est omnium prima causa. Sapientia autem, ut dicitur in principio Metaphysicae, consistit in *cognitione primarum causarum.* – Item auctoritate *Iob* IX; et *Eccli.* I; et Philosophi, I *Metaph.*, dicentis quod est *divina, non humana possessio.*

Secundo vero, de *scientia.* Quia cognoscit omnium causarum et effectuum ordinem, et per hoc singulorum proprias causas. Scientia autem est *rei cognitio per propriam causam.* Verum est tamen quod haec non cognoscit per ratiocinationem. – Item auctoritate I *Reg.* II.

Tertio autem, de *intellectu.* Quia de omnibus immaterialem *cognitionem absque discursu* habet. – Item auctoritate *Iob* XII.

Concludit postremo quod hae virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti: eiusdem, intellige, formalis rationis analogicae *.

* Cf. Comment. cap. XCIII, n. VI.

Circa virtutem quae dicitur *intellectus,* attendendum quod, quantum ad modum cognitionis, omnis divina cognitio qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simplici intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum divinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem divinam vocari *intellectum* secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostrae demonstrationes efficaciam habent.

CAPITULUM NONAGESIMUM QUINTUM

A 28 r b 10 sine titulo.

QUOD DEUS NON POTEST VELLE MALUM

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur *. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra * ostensum est. Non potest igitur malum velle.

* II *Ethic.*, VI, 2; s. Th. l. 6.
* Cap. XCII.

Item. Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra * ostensum est. Non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

* Cap. LXI.

b 4 proponatur] proportionetur WZ, proportionatur N, proponetur Y, *rasa* pG.

* Cap. XLI.

Amplius. Deus est summum bonum, ut supra* probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

Praeterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum est *. Non potest igitur velle malum.

* Cap. LXXIV sqq.

Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur *Deut.* XXXII⁴: *Deus fidelis et absque iniquitate;* et *Hab.* I¹³: *Mundi sunt oculi tui, Domine, et respicere ad iniquitatem non potes.*

Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in *Talmut* dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari *; et Luciferianorum **, qui dicunt Deum in Luciferi deiectione peccasse.

* Cf. Sixt. Senens., *Bibl. Sancta*, lib. II, *Index errorum* etc.
** Alio nom. *Stadinei*; vid. Epist. Greg. IX, Mansi, *Concil.* v. XXIII, p. 323.

---

7 voluntate] voluntatem αDY*b*P*c*. 10 ostensum] supra ostensum P*c*; NZ *vide* pA.
3 autem est] autem A *casu*, est Z. 4 fidelis] est fidelis αD. iniquitate A *solus*; ulla iniquitate. 6 potes (*ex* pt) *om* Z, poteris DP*c*.
8 in Talmut] in Thalamut C*bc*, tolan.orum *supra ras.* N.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XCII, init.; et cap. XCVI, init.

Ex praedictis duo Sanctus Thomas corollaria deducit *. Quorum primum est: *Deus non potest velle malum.* Et intelligitur de malo formaliter, inquantum malum est, et sub ratione mali: ut patet ex Prima, q. XIX, a. 9.

Probatur primo. Omnis operatio divina est operatio virtutis: cum virtus Dei sit eius essentia. Ergo non potest Deus malum velle.

Adverte quod, licet essentia divina et virtus eius, puta caritas, ratione distinguantur, sunt tamen unum realiter. Et ideo non potest operatio ab essentia procedere quin a virtute procedat. Et sic in actu divinae operationis non potest malum esse propter aliquem defectum activi principii.

Secundo. In divina cognitione error esse non potest. Ergo nec voluntas eius potest ad malum tendere. – Probatur consequentia. Quia nunquam fertur voluntas ad malum nisi errore existente in ratione, saltem in particulari eligibili, dum iudicat malum aliquod pro tunc esse bonum, et illud voluntati proponit.

Tertio. Deus est summum bonum. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia summum bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi.

Quarto. Voluntas divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine.

CONFIRMATUR *Deut.* XXXII; et *Habacuc* I.

Ex hoc et Iudaeorum et Luciferianorum error eliditur.

Circa illam propositionem, *Bonum habet rationem finis,* advertendum est quod veritatem habet de eo quod est primo et per se bonum, ut dicitur *Verit.*, q. XXI, a. 1 *. – Potest etiam intelligi de bono a quo primo habet operatio voluntatis ut sit bona, etc.

* Ad 1.

CAPITULUM NONAGESIMUM SEXTUM

A 28 v a 1 sine titulo.

QUOD DEUS NIHIL ODIT, NEC ODIUM ALICUIUS REI EI CONVENIRE POTEST

Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo convenire non potest.

Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est *, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

* Cap. praec.

Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra * ostensum est, inquantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis *. Igitur Deus unicuique rei vult bonum. Nihil igitur odit.

* Cap. LXXV.
* Cap. XL.

Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi sumunt *. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra * quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit.

* Cap. XIII.
* Cap. LXXXIII.

Praeterea. Illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi: *sicut parentes filios, poetae poemata,*

---

5 quos] quo *casu* A. 17 quaedam *post* similitudo αDP*c*.
1 primo ente] NZ *vide* pA. 2 sumunt] assumunt αDP*c*. 14 rem *om* Z, naturam P*d*. 16 causis] creaturis P*c*.

* IV *Ethic.*, I, 20, s. Th. l. 2; IX, VII, 3, s. Th. l. 7.

*artifices sua opera**. Multo igitur magis Deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur *Sap.* XI[25]: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

Dicitur autem similitudinarie Deus aliqua odire. Et hoc dupliciter. Primo modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. Unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere: secundum illud *Zach.* VIII[17]: *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit Dominus.* – Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprie est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. Et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. Sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud *Mal.* I[3]: *Esau odio habui;* et illud Psalmi *: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium; virum sanguinum et dolosum abominatur Dominus.*

* Ps. V, vers. 7.

---

5 similitudinarie *hic* NZ; *post* Deus *ceteri codices et b, post* odire Pc. 6 Primo] Uno *b*, Uno quidem Pc. 7 eorum] earum GZ *et forte* A. contrarium malum] contrarium bono scilicet malum P*d*. 10 Zach.] lac. α. 12 iuramentum] circitamtū Z; *rasa* pN. 13 non diligatis] ne diligatis DNZP*c*, non diligite E. odi dicit NPc; odit.
1 proprie] proprium EGPc. 9 dicitur FNZ; dicetur.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XCV, init.

SECUNDUM corollarium * est: *Odium alicuius rei Deo convenire non potest.*

Circa hoc autem corollarium duo facit Sanctus Thomas: primo, probat propositum; secundo, removet dubium *.

* Cf. n. IV.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Voluntas Dei inclinari non potest ad malum, ut est ostensum supra. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia iis quos odimus, malum volumus: scilicet, sub ratione mali.

Secundo. Deus unicuique vult bonum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia vult in aliis rebus a se ut sit suae bonitatis similitudo.

II. Sed videtur ista ratio non concludere, propter duo. Primo, quia dici posset quod, dum Deus vult aliquid esse in creatura, vult utique bonum creaturae: sed, cum vult privationem ipsius esse, vult malum. Ideo falsum est quod semper velit alia a se inquantum, volendo bonitatem suam, vult eam in aliis diffundi.

Secundo quia, licet Deus omni enti velit aliquod bonum inquantum illi vult esse, potest tamen alia ratione ipsi velle malum et privationem: sicut damnatis vult esse, et sic eos amat; vult etiam damnationem, et sic eos odit. Unde videtur illa consequentia falsa, *Deus unicuique vult bonum, Ergo nihil odit:* nisi antecedens intelligatur exclusive, scilicet, *vult tantum bonum.* Sed tunc falsum erit, ut est ostensum.

2. Ad huius evidentiam considerandum, ex doctrina Sancti Thomae capite immediate sequenti *, et in Prima Parte, q. XIX, a. 9, quod malum nunquam appetitur a Deo nisi ratione alicuius boni coniuncti quod magis appetitur quam bonum quod per tale malum removetur. Unde Deus nunquam vult malum per se: sed aliquando vult ipsum secundario, inquantum vult suam bonitatem per aliquam perfectionem manifestari cui malum aliquod coniungitur; sicut, quia vult iustitiam, vult poenam; et quia vult ordinem naturae servari, vult quaedam corrumpi.

* In fine huius cap.; cf. n. IV.

Ideo ad primum dicitur primo, quod utique Deus vult malum alicuius, dum vult illi mortem aut privationem alicuius boni. – Dicitur secundo, quod illud malum non vult ut malum alicuius, quod constituit odii rationem, sed ut coniunctum alicui bono, puta ordini universi. Ideo illa propositio, *Deus vult alia a se inquantum, volendo se et bonitatem suam, vult eam in alia diffundi,* est universaliter vera. Nunquam enim fertur voluntas divina in alia a se, sive bonum sit sive malum, quin velit aliquam participationem suae bonitatis.

Ad secundum similiter dicitur quod, etsi Deus velit alicui damnationem, non vult tamen illam ut eius malum per se, sed inquantum vult bonum iustitiae.

III. *Tertio.* Sequeretur quod Deus vellet actionem suam non esse qua producitur, mediate vel immediate, id quod odit. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, si aliquid odit, vult illud non esse. Volendo autem hoc, vult illud quod ad ipsum requiritur. Requiritur autem ut non sit actio Dei qua producitur: cum non possit aliquid desinere esse manente actione Dei formaliter qua producitur in esse.

Sed ista ratio non videtur concludere. Non enim est impossibile quod Deus velit actionem suam non esse ut terminatur ad esse alicuius: cum de facto aliquando ita sit, cum scilicet res desinit esse.

Respondetur quod loquitur Sanctus Thomas de re quandiu est in natura. Quia non potest Deus velle creaturam non esse pro tempore pro quo est. Et sic, quandiu est creatura, Deus non potest eam habere odio.

Quarto. Deus est omnium rerum causa. Ergo omnia amat. Ergo nihil odit. – Patet prima consequentia. Quia omnia agentia suo modo suos effectus amant.

CONFIRMATUR auctoritate *Sapientiae* XI.

IV. Quantum ad secundum *, quia posset aliquis obiicere: Dicitur Deus in Scriptura aliqua habere odio, ut *Mal.* I, *Esau odio habui,* et in Psalmo, *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Ergo Deus aliqua odit: – respondet quod hoc similitudinarie dicitur, non autem proprie. Et hoc dupliciter dicitur. Uno modo, inquantum malum contrarium bono quod vult creaturae, vult non esse, quia quae non esse volumus, dicimur habere odio: secundum illud *Zach.* VIII, *Unusquisque malum contra amicum* etc. – Alio modo, secundum quod vult maius bonum quod non potest esse sine privatione minoris boni.

* Cf. init. Comment.

Circa primum modum, advertendum quod, ut hic dicitur, amor et odium proprie est subsistentium. Ut enim dictum est supra *, amare proprie est *velle bonum alicui:* et sic est eius cui convenit habere bonitatem in se, non autem eius cui convenit esse bonitatem alterius. Similiter habere odio proprie est *velle malum alicui:* et sic est eius cui convenit habere privationem bonitatis. Utrumque autem est subsistens: quod enim est alterius bonitas, non subsistit, neque quod est alterius malum formaliter; sed bene cui convenit bonitas, et cui convenit privatio bonitatis, tanquam subiecto. Ideo, cum dicitur Deus odisse malum quod repugnat bono alicuius, sicut cum odit mendacium aut adulterium, hoc non proprie dicitur, cum non sint subsistentia, sed per quandam similitudinem: quia videlicet, sicut habens odio rem subsistentem vult ipsam non esse, aut simpliciter aut aliquo modo, ita Deus vult illa mala non esse.

* Cap. XCI.

Circa secundum modum, considerandum quod odium fertur in malum alicuius, ut dicitur *Malo,* q. XII, a. 4, *sub ratione mali:* non autem in malum ut habet rationem boni ex aliquo adiuncto. Ideo, cum Deus vult privationem

alicuius propter bonum iustitiae, aut corruptionem alicuius propter bonum universi, non dicitur proprie odisse: quia non vult malum eius ut est malum eius. Dicitur tamen similitudinarie odisse, quia vult eius malum: nam et proprie habens odio aliquid, vult eius malum.

Cum ergo dictum est *Deum non posse habere odio aliquid,* intelligendum est *proprie,* secundum quod odium est subsistentis; et de malo eius *ut eius est quod habetur odio.*

V. Sed dubitatur circa hoc. Quia si ideo Deus dicitur nihil habere odio quia nulli rei subsistenti vult non esse, et aliis non vult malum nisi ratione boni adiuncti, eadem ratione nihil homo poterit habere odio: quia voluntas hominis nihil vult nisi sub ratione boni; ut in plerisque locis dicit Sanctus Thomas *, et est de mente Dionysii, IV cap. *de Div. Nom.* *, et Augustini **.

* Cf. I P., XIX, 9; *de Verit.*, XXII, 6.
* S. Th. l. 9, 22.
** Cf. XII *de Civ. Dei,* cap. VI.

Ad huius evidentiam, considerandum quod in obiecto operationis potentiae duplex potest inveniri ratio formalis: una communis, sub qua omne obiectum refertur ad potentiam; alia particularis, secundum quam una operatio potentiae ab alia specifice distinguitur. Prima potest dici ratio formalis per modum *moventis:* quia nihil potest movere potentiam nisi sub illa ratione. Alia vero potest dici ratio formalis per modum *terminantis:* quia ad ipsam primo terminatur operatio ut specificata et ut talis operatio. Sicut, cum videtur album, ratio communis per modum moventis est color, quia album non movet visum nisi inquantum est coloratum, a quo ipsa potentia visiva specificatur, sicut omnis potentia passiva specificatur per suum activum formale et adaequatum: ratio autem particularis, a qua specificatur visio albi ut est visio albi distincta a visione nigri, est ratio albi; specificatur enim operatio a formali ratione obiecti ad quam primo terminatur ut est talis operatio, visio autem albi, ut talis, primo et per se terminatur ad rationem albi, licet, inquantum visio absolute, terminetur ad rationem colorati. Similiter in omni obiecto voluntatis, quantum ad actum prosecutionis, est quaedam communis ratio formalis per modum moventis: et ista est ratio boni; nihil enim potest movere voluntatem, et universaliter appetitum, nisi sub ratione boni. Quaedam vero est ratio particularis per modum terminantis, a qua ista operatio voluntatis, ut talis est ab alia operatione distincta, specificatur: et ista est ratio formalis obiecti ad quam talis operatio terminatur ut talis est; sicut volitio sanitatis primo et per se terminatur ad rationem sanitatis ut est volitio sanitatis, licet sanitas non moveat voluntatem nisi sub ratione boni.

Dicitur ergo primo quod, si loquamur de formali ratione per modum moventis, voluntas nihil vult actu per modum prosecutionis nisi sub ratione boni, inquantum scilicet sub ratione boni apprehenditur. Si autem loquamur de particulari ratione per modum terminantis, a qua operatio specificatur, sic potest velle malum absolute sub ratione mali. Et sic dicimus quod odium fertur in malum alicuius absolute sub ratione mali: quia actus odii primo et per se, ut talis actus, terminatur ad rationem mali eius quod quis odit; licet illud malum non moveat voluntatem nisi ut apprehenditur sub ratione boni. In quo differt ab ira, quae, licet feratur in nocumentum proximi, non tamen ratio nocumenti est illa ad quam primo terminatur, sed ratio iusti vindicativi: appetit enim iratus vindictam tanquam iustam existimatam propter illatam iniuriam.

Dicitur secundo, quod Deus aliquid odisse proprie non potest, sed bene homo. Quia, cum bonitas divina sit Deo ratio volendi omnia alia a se, nihil potest velle nisi inquantum in ipso manifestatur bonitas sua. Et sic malum et non-esse quod vult alicui, vult sub ratione alicuius boni: sicut volens aliquid ut medium ad sanitatem, vult illud ratione sanitatis, et volitio illa ex sanitate tanquam ex fine specificatur. Homo autem potest velle malum alterius sub ratione mali et nocumenti eius absolute, in ratione terminantis, ut dictum est. Et ideo potest aliquem habere odio.

CAPITULUM NONAGESIMUM SEPTIMUM

A 28 v b 12 sine titulo.

QUOD DEUS EST VIVENS

Ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem *. Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est igitur Deus vivens.

* Cap. XLIV, LXXII.

Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut *aquam vivam* fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et *argentum vivum,* quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens *. Maxime igitur ei competit vivere.

* Cap. XIII.

Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra * ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. Divinum igitur esse est vivere *. Ipse igitur est vivens.

* Cap. XXVIII.
* Cf. II *de Anima,* IV, 4.

Hoc etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur. Dicitur enim *Deut.* XXXII 40, ex ore Domini: *Dicam, Vivo ego in aeternum;* et in Psalmo *: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

* Ps. LXXXIII, vers. 3.

---

1 iam NZ; supra; *in* A *ante* iam *deletur* supra.
3 sint] sit *b*Pc. 6 ab alio] alio αPc. 7 ei *post* competit αDPc. 15 etiam EGW*b*; autem *ceteri codices, om c,* autem etiam P*d*.
19 vivum] meum vivum α*cd*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de perfectione intellectus et voluntatis, ex quibus vita cognosci potest, consequenter determinat de vita divina *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de vita ipsa; secundo, de eius vitae specie, capitulo c.

* Cf. Comment. cap. xliv, init.

Circa primum tria facit: primo, determinat de ipsa quantum ad *an est;* secundo, quantum ad *quid est* *; tertio, quantum ad eius durationem *.

* Cap. xcviii.
* Cap. xcix.

I. Primo ergo ponitur conclusio haec: *Deus est vivens.*

Probatur primo. Deus est intelligens et volens. Ergo est vivens: quia intelligere et velle non est nisi viventis.

Secundo *. Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur. Ergo maxime ei competit vivere. – Probatur antecedens. Quia Deus est prima causa agens. – Consequentia vero probatur. Quia vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere. – Assumptum hoc declaratur. Et ex iis quae per similitudinem dicimus vivere, ut *aquam vivam* dicimus et *argentum vivum,* quia per se moveri videntur, eo quod eorum motores vulgus non percipiat. Et ex iis quae sola proprie dicimus vivere, quae scilicet sola per se moventur proprie, utpote composita ex motore et moto, ut sunt animata.

* Cf. n. v.

II. Circa istam rationem duplex occurrit dubium. Videtur enim velle Sanctus Thomas quod *omnia quae se proprie movent, sint animata:* et quod *omnia viventia et animata moveant se.* Contra primum enim arguitur. Nam gravia et levia movent seipsa. Et tamen non sunt animata. Ergo etc.

Probatur antecedens. Quia, si ponantur ab alio moveri per se, hoc non erit nisi quia moventur a generante. Sed hoc non potest esse. Contingit enim aliquando generans non esse: et tamen ipsa moventur. Effectus autem in actu requirit causam in actu *. Si dicatur quod hoc generans est caelum, et hoc semper est actu: contra. Effectui particulari oportet assignare causam particularem, ut dicitur II *Physicorum* *: caelum autem non est causa particularis, sed universalis: ergo etc. – Secundo, quia Commentator, IV *Caeli,* comment. 25 *, ait quod *motus ad superius est causatus a levitate.* Constat autem levitatem esse intrinsecam corpori levi.

* II *Phys.*, iii, 12; s. Th. l. 6.
* Loc. cit.
* Ad cap. iii, 5.

Contra secundum arguitur *, quia Sanctus Thomas, in QQ. *de Anima,* a. 9, ad 6, in eodem ordine ponit *motum cordis, motum ignis, motum augmenti et decrementi, et motum alimenti diffusi per totum corpus.* Subiungit autem quod *cor non movet se, sed naturaliter movetur, sicut ignis.* Ergo et quae augentur et decrescunt, ut plantae, non movent se. Et sic falsum est quod omnia viventia moveant se.

* Cf. n. iv.

III. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod *motus naturales corporum simplicium,* ut habetur Tertio huius, cap. xxiii, *consequuntur ad formas naturales, sicut et omnes aliae naturales proprietates.* Ideo de motu gravium et levium loquendum est sicut de aliis proprietatibus rerum. Habet autem hoc rei proprietas, quod primo quidem et principaliter causatur a dante formam, secundario autem et proxime ab ipsa forma rei, sed differenter. Nam a dante formam producitur per actionem mediam, quae primo quidem terminatur ad formam, secundario vero ad proprietatem. A forma autem producitur *per naturalem quandam resultantiam* absque media actione: ut videtur velle Sanctus Thomas Prima, q. lxxvii, a. 6 * et 7 **. Ideo ipsum dans formam est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actione illas producens. Forma autem est quodammodo et secundum quid causa, inquantum videlicet non producit propria actione media, sed ab ipsa ut a principali agente primo producta naturaliter resultant: sicut risibilitas Sortis primo quidem et principaliter producitur a generante Sortem, secundario autem et per naturalem resultantiam a natura Sortis producitur.

* Ad 3.
** Ad 1.

2. Considerandum secundo, quod illae proprietates quae impediri non possunt quin, re posita, eveniant, quia sunt perfectiones primae statim habentes rationem formae completae, ut risibilitas, ponuntur in actu completo per actionem qua res ipsa producitur: cum una actio agentis ad utrumque terminetur, ad unum videlicet primo, ad aliud vero secundario. Proprietates autem quae impediri possunt ne, posita re, sint in actu formali et completo, eo quod sunt actus secundi, et via ad aliquid extrinsecum acquirendum, ut motus ad locum, possunt in actu formali completo poni etiam postquam cessavit actio producentis naturam: remoto enim impedimento, naturaliter resultant. Dicuntur tamen, etiam quantum ad eorum complementum, esse a generante et producente naturam, quia ab ipso est fundamentum et causa a qua naturaliter et secundum suum complementum resultant, scilicet forma substantialis: non autem quia per novam actionem illam producat.

Ignorantia autem huius multos errare facit. Arbitrantur enim Sanctum Thomam velle gravia et levia sic moveri a generante, etiam ipso corrupto, quasi per novam quandam actionem, novumque impulsum ipsa moveat: quod nunquam somniavit. Sed mens eius est quod moventur a generante sicut ab eo qui dedit formam a qua naturaliter resultat motus, et per consequens tanquam ab eo qui motum fundamentaliter produxit; nec oportet ponere aliud a quo per impulsum aut actionem moveantur, sed sufficit removens prohibens et forma rei, in qua salvatur virtus agentis, ad quam motus, deducto impedimento, naturaliter resultat. Sicut, si impediri posset ne risibilitas ad hominis generationem sequeretur, deducto autem impedimento naturaliter resultaret, diceretur quod homo generans esset causa illius risibilitatis primo et per se, non autem homo genitus.

3. Ad argumentum * ergo, negatur antecedens, loquendo de movente se proprie et simpliciter. – Ad probationem dicitur quod per se moventur a generante tanquam a dante formam ad quam naturaliter motus resultat: sicut et aliae perfectiones quae naturaliter formam consequuntur, sunt a generante. A removente vero impedimentum moventur per accidens.

* Num. ii.

Cum hoc improbatur, dicitur ad primam improbationem quod effectus in actu requirit causam in actu, aut in seipso, aut in aliquo in quo sua virtus salvatur. Effectus enim qui non erat prius modo aliquo in actu, requirit causam in actu secundum se: sed ad effectum qui praeerat in radice et fundamento naturali, sicut motus, quamvis impeditus, praeexistit in forma gravis, sufficit ut causa principalis sit in virtute in forma ad quam naturaliter effectus talis resultat. Et sic conceditur quod non est in seipso posse movere per virtutem remanentem in forma ab ipso producta, et causare motum qui radicaliter et fundamentaliter in forma praeexistebat, et ad ipsam, deducto impedimento, naturaliter et absque media actione resultat.

Si dicatur: Ergo possumus dicere quod ipsa forma gravis est id quod movet grave, quia nullum apparet movens in actu praeter ipsam formam, in qua est virtus agentis; et sic grave movebit se, – dicitur quod, si loquamur de movente simpliciter et primo, negatur consequentia: sed bene sequitur quod sit id quo movens movet. Et cum dicitur quod nullum apparet movens in actu existens: respondetur quod non oportet illi motui assignare aliquod movens simpliciter quod sit in actu in seipso; quia talis motus non producitur totaliter de novo, cum praeexistat in radice et fundamento, ad quod, deducto impedimento, de necessitate consequitur per naturalem resultantiam, non autem per actionem mediam. – Si autem loquamur de movente secundum quid et secundario, quia ipso mediante ab agente aliquid provenit, sic conceditur ipsam formam gravis movere grave. Et consequenter quod grave movet se secundum quid, inquantum est in ipso principium activum aliquo modo sui motus. Non tamen sequitur quod moveat se simpliciter: quia illud dicitur se simpliciter movere quod dividitur in duas partes, quarum una est movens per actionem mediam, alia vero mota; quod in corporibus simplicibus esse non potest.

Ad secundam improbationem dicitur quod mens Commentatoris est motum levis causari a levitate secundum quid, tanquam videlicet a principio formali a quo per naturalem resultantiam provenit: non autem tanquam a principali agente et per actionem mediam producentem motum.

IV. Ad secundum * dicendum quod omnes illos motus posuit Sanctus Thomas in eodem ordine, quia omnes in hac communi ratione conveniunt, quod sunt motus naturales. Nam, cum motus animalis distinguatur in animalem et naturalem; in eum scilicet qui est per apprehensionem et appetitum, utpote qui est ab anima sensitiva inquantum est anima sensitiva; et in eum qui est per formam naturalem, qui scilicet est ab anima animalis inquantum perfectiones aliarum inferiorum formarum continet: motus enumerati non sunt de numero motuum qui animales dicuntur, sed de numero eorum qui dicuntur naturales. Sed sub hac ratione communi distinguuntur. Quia motus cordis est a principio extrinseco, scilicet a generante dante sibi formam, sicut et motus ignis: ideo non dicitur cor movere seipsum, sicut nec ignis. Motus autem nutritionis et augmentationis est a motore intrinseco, ab illa scilicet parte in qua est subiective potentia nutritiva et augmentativa: et ideo quod nutritur et augetur, dicitur movere seipsum. Propterea dicitur Prima, q. xviii, a. 3, quod *plantae secundum formam eis inditam a natura movent seipsas.* Et sic constat quod plantae et naturaliter moventur sicut cor, quia a forma naturali: et moventur a seipsis, inquantum distinguuntur in partem moventem et partem motam, in quo distinctionem habent a corde. [* Num. II, *Contra secundum.*]

V. *Tertio* *. Divinum esse est vivere. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia esse divinum omnem perfectionem essendi comprehendit. Vivere autem est quoddam esse perfectum: – intellige, nihil imperfectionis secundum suam formalem rationem importans. [* Cf. n. I, *Secundo.*]

Confirmatur *Deut.* xxxii, et Psalm., etc.

CAPITULUM NONAGESIMUM OCTAVUM

A 29r a 1 sine titulo.

QUOD DEUS EST SUA VITA

Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita.

Vita enim viventis est ipsum *vivere* in quadam abstractione significatum: sicut *cursus* non est secundum rem aliud quam *currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum,* ut patet per Philosophum, in II *de Anima* *: cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra * probatum est. Est igitur suum vivere et sua vita. [* Cap. IV, 4; s. Th. l. 7.] [* Cap. xxII.]

Item. Ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum, in II *de Anima* *: nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, sicut supra * ostensum est. Est igitur suum vivere et sua vita. [* Cap. II, 2; s. Th., l. 3.] [* Cap. xLv.]

Amplius. Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est *, sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. Quod est impossibile, ut ex dictis * patet. [* Cap. praec.] [* Cap. xIII.]

Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est *, oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic erit compositus. Quod supra * improbatum est. Est igitur Deus sua vita. [* Cap. praec.] [* Cap. xvIII.]

Et hoc est quod dicitur *Ioan.* xiv[6]: *Ego sum vita.*

1 autem ulterius patet] patet ulterius αDPc; autem *om etiam* Z. 5 non est *post* rem αDPc. 15 Ipsum] Suum Pc.
2 sicut Z; ut. 12 esse *post* vitam αDPc.

Commentaria Ferrariensis

Secundo determinat de vita divina quantum ad *quid est* *. Et ponitur haec conclusio: *Deus est sua vita.* Et sic vita divina idem est quod eius essentia. [* Cf. Comment. cap. xcvII, init.]

I. *Probatur primo.* Deus est suum esse. Ergo sua vita. – Probatur consequentia. Quia *vita* est ipsum *vivere* in abstractione significatum, sicut *cursus* ipsum *currere. Vivere autem viventium est eorum esse,* ut dicitur II *de Anima,* text. 37.

Adverte quod *vita et vivere,* ut habetur Prima Parte, q. liv, a. 1, ad 2, *non se habent sicut essentia et esse:* sed *vita* aliquando significat *essentiam* moventium seipsa; aliquando vero significat *ipsum esse* rei habentis talem essentiam. Et utroque modo *vita et vivere se habent sicut cursus et currere. Cursus* enim et *currere* idem significant, scilicet actum currendi, sed *cursus* significat actum per modum abstracti, *currere* vero per modum concreti. Similiter *vita,* ut significat essentiam, et *vivere* idem significant, sed *vita* in abstracto, *vivere* vero in concreto: *vita* enim significat absolute essentiam moventis seipsum, *vivere* autem significat habere talem essentiam; ut videtur velle Sanctus Thomas Prima, q. xviii, a. 2. *Vita* etiam in secundo significato significat idem cum ipso *vivere,* significat enim actum essendi eius cui convenit movere seipsum, in ordine scilicet ad principium vitale: sed *vita* illum significat per modum abstracti, significat enim ipsum esse viventis absolute; *vivere* autem per modum concreti, nam significat habere esse moventis seipsum. – Accipit ergo Sanctus Thomas nomen *vitae* in secunda significatione, non in prima.

Sed tamen advertendum, ex doctrina Sancti Thomae *Quolib.* IX, a. 3, ad 1, quod *vivere,* ut accipitur pro *esse,* non dicit absolute et praecise *esse,* sed connotat essendi principium: dicit enim *esse aliquo modo per aliquod principium essendi specificatum.* Ideo, licet in Christo ponatur unum tantum esse suppositi, ponitur tamen duplex vivere: nam ipsum esse divini suppositi ut in divina natura subsistit, est vivere divinum; ut autem est esse suppositi in humana natura subsistentis, est vivere humanum.

II. *Secundo.* Deus est suum intelligere. Ergo et suum vivere. – Patet consequentia. Quia intelligere est quoddam vivere, ut dicitur II *de Anima,* text. 13.

Advertendum quod intelligere dupliciter potest dici esse vivere: uno modo, ut vivere nominat *operationem rei viventis,* quae minus proprie dicitur vita; alio modo, ut nominat *essentiam vel esse rei viventis.* Si primo modo accipiatur, ista ratio probat quod vita quae est operatio viventis, est in Deo idem quod Deus. Si secundo modo accipiatur, sic probatur quod vita proprie accepta, quae est ipsum esse vel ipsa essentia, est idem quod Deus. Nam, si Deus est suum intelligere, et suum intelligere est suum esse sive sua essentia, quae est vita et vivere suum, sequitur quod sit sua vita. Utroque modo conclusio est vera, et potest utroque modo intelligi. Ex primo sensu habetur quod non solum Deus est sua vita quae est sua essentia et suum esse, ut prima ratio concludebat: sed etiam est sua operatio vitalis. Videtur tamen secundus modus esse magis intentus: quia *vita minus proprie sumitur pro operationibus vitae,* ut dicitur Prima Parte *. * Qu. xviii, 2.

Tertio. Sequeretur quod Deus esset vivens per participationem vitae. Et sic reduceretur ad aliquid prius ipso, quod esset vivens per seipsum.

Quarto. Sequeretur quod esset aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic esset compositus.

Confirmatur *Ioan.* xiv.

CAPITULUM NONAGESIMUM NONUM

A 29 r a 22 sine titulo.

QUOD VITA DEI EST SEMPITERNA

Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est igitur quod Deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum est *. * Cap. praec.

Item. Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita eius sempiterna.

Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei ipse est Deus, ut ostensum est *. Igitur eius vita non habet successionem, sed est *tota simul.* Est igitur sempiterna *. * Cap. xlv, xcviii. * Cf. Boet., V *de Consol.*, prosa 6.

Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra * ostensum est. Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur eius vita sempiterna. * Cap. xiii.

Hinc est quod dicitur *Deut.* xxxii[40], ex ore Domini: *Vivo ego in aeternum;* I *Ioan.* ult. *: *Hic est verus Deus et vita aeterna.* * Vers. 20.

---

5 potest] non potest α. 6 alio] aliquo EWZ. 7 deficiat] desinat GZPc; *cf.* II. cap. 55. deficiant esse (*ante* Adhuc quaecumque). 11 in esse ENYZ*b*; ad esse.
14 incoepit] incipit DEGNWZ*b*. desinet] desinit DGWZ*b*; vivere *om* Z. 15 eius] Deus eius E, Deus Pc. 18 I.] et *codices et b*, et I. Pc. 19 et vita DYPc; vita.

Commentaria Ferrariensis

Tertio agit Sanctus Thomas de duratione ipsius vitae divinae *. Et ponit hanc conclusionem: *Vita Dei est sempiterna.* * Cf. Comment. cap. xcvii, init.

Probatur primo. Deus est sua vita. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nihil desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest.

Secundo. Deus non quandoque est vivens quandoque non vivens, sed semper vivit. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia divina vita non habet causam: sicut nec divinum esse. Quod autem quandoque est quandoque non est, habet causam: cum nihil seipsum de non esse ad esse producat.

Tertio. Intelligere Dei et vivere Dei est ipse Deus. Ergo eius vita non habet successionem. Ergo est sempiterna. – Prima consequentia probatur. Quia ubi operatio est ipsum agens, nihil ibi per successionem transit, sed totum simul manet. – Secunda quoque probatur. Quia in qualibet operatione operans manet: licet operatio transeat aliquando secundum successionem.

Advertendum quod in omni operatione operans manet quandiu operatur: quia operatio non est nisi existentis in actu. Ubi ergo operans manens est idem quod sua operatio, ipsa operatio non potest transire per successionem, sicut et ipsum operans successionem non habet, loquendo de principali operante. Et sic de necessitate operatio est sempiterna, si ipsum operans est sempiternum, ut est Deus. Ex quo sequitur quod etiam ipsum vivere est sempiternum: cum operatio vitalis non possit esse nisi habentis vitam.

Quarto. Deus est omnino immobilis. Ergo neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Ergo eius vita est sempiterna.

Adverte quod aliqua in vivendo successionem patiuntur, ut corruptibilia: sed non est hoc ratione ipsius esse substantialis secundum se, sed ratione motus adiuncti, per quem aut ipsum vivere et esse conservatur, aut tendit ad desitionem. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod successio, scilicet in esse, est *propter aliquem motum.* Est enim motus quantitas successiva, et eius successio fundamentum omnis successionis, accipiendo motum communiter, ut etiam se ad operationem extendit.

Confirmatur auctoritate *Deut.* xxxii, et I *Ioan.* ultimo.

CAPITULUM CENTESIMUM

A 29 r b 1 sine titulo.

QUOD DEUS EST BEATUS

RESTAT autem ex praemissis ostendere Deum esse beatum.

Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens *, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis *: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

* Cap. xliv.
* Cf. cap. xiii, xxvi.

Amplius. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et Philosophus dicit *felicitatem esse operationem perfectam* *. – Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo,* ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. Et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. *Secundo,* ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. Unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus, et per habitum perfecti. *Tertio,* ex operationis obiecto. Et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. *Quarto,* ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur. – Talis autem est Dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra * ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. Est igitur beatus.

* X *Ethic.*, vii, 1, s. Th. l. 10; viii, 7, s. Th. l. 12.
* Cap. xlv.

Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde Boetius dicit * quod beatitudo est *status omnium bonorum congregatione perfectus.* Sed talis est divina perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra * ostensum est. Ipse igitur est vere beatus.

* III *de Consol.*, prosa 2.
* Cap. xxviii, xxxi.

Item. Quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. Ostensum est autem supra * quod Deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati. Est igitur ipse beatus.

* Cap. lxxxi, lxxxii.

Praeterea. Ostensum est supra * quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est *. Igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. Quicquid igitur vult, habet. Nec aliquid male vult, ut supra * ostensum est. Est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur *qui habet quicquid vult et nihil male vult* *.

* Cap. lxxxiv.
* Cap. xvi.
* Cap. xcv.
* Aug., XIII *de Trin.*, v, fin.

Eius etiam beatitudinem Sacra Scriptura protestatur, I *Tim.* ult. *: *Quem ostendet suis temporibus beatus et potens.*

* Vers. 15.

---

11 nos DGNWZ*b*] et nos. 16 operatio perfectissima eius ENZ*b*; sua perfectissima operatio αDP*c*; eius *om* GY, *post* operatio W. 18 unde et A *solus*; unde. 19 operationem *post* perfectam αP*c*, perfectissimam operationem D. 21 sit *om c*, sic sit P*d*. 25 sunt *pr. loco post* perfectiones αDEP*c*. 26 ultimum] ultimi αEP*c*, ultimae DY*b*. 29 operantis] operatis *casu* A. 30 ideo *om* EGNWYZ.
7 beatus] bonus *b*, Deus verus G, Deus beatus P*d*. 8 Per... quietatur] NZ *vide* pA. 14 congregatione] aggregatione W*b*. 15 quod] quae sDZ*b*P*c*. 17 est *post* beatus αDP*c*, *post* Ipse N; vere *om* Z. 21 beatus] verus G, vere beatus P*d*. 22 autem *ante* est αP*c*, *om* EFZ. 25 est *hic* N; *post* conveniens. 28 aliquod FNY*b*P*c*; aliquid. 31 nihil NZ; non. 32 habeat] habet αEP*c*. 33 aliquid male] aliquid mali NYP, aliquod malum Z. 36 male] mali Y*b*P. 37 etiam] enim P*c*. 38 ult. *ante et post* Quem α. ostendet] ostendit EXZ, ostendere *b*, ostendet Deus P*d*. 39 beatus et potens] solus potens D, verus et potens G, Deus (*om* P) beatus et solus potens NZP.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM determinavit Sanctus Thomas de vita divina absolute, nunc de specie illius vitae determinat *, ostendens illam esse vitam beatam *. Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod vita beata Deo convenit; secundo, quod Deus sua sit beatitudo, cap. seq.; tertio, quod eius beatitudo omnem beatitudinem excedat, capite CII.

* Cf. cap. xcvii, init.
* Cf. VIII *Metaph.*, viii, 9 fin.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus est beatus.*

Probatur primo. Deus est intelligens. Ergo proprium eius bonum est beatitudo. Ergo est beatus. – Probatur prima consequentia. Quia cuiuslibet naturae intellectualis proprium bonum est beatitudo. – Secunda etiam probatur. Quia non comparatur Deus ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, cum illud sit existentis in potentia: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum.

Adverte quod *proprium bonum* hoc loco intelligit Sanctus Thomas bonum ad quod ordinatur natura ut talis est. Sic enim beatitudo est proprium bonum intellectualis naturae, quia ad ipsam natura intellectualis, ut intellectualis est, ordinatur tanquam in suam perfectionem.

II. *Secundo.* Beatitudo intellectualis naturae est perfectissima operatio. Sed operatio Dei intelligentis est perfectissima. Ergo est beatus. – Maior probatur. Quia beatitudo eius est quod in ipsa est perfectissimum: hoc enim est maxime volitum ab ipsa. Perfectissimum autem in unoquoque est eius perfectissima operatio: tum quia potentia et habitus per operationem perficiuntur; tum quia Philosophus, X *Ethic.*, cap. VIII, ponit felicitatem esse perfectam operationem. – Minor etiam probatur. Quia operationis perfectio ex quatuor dependet: scilicet ex genere, quod, inquam, sit immanens; ex principio operationis, ut videlicet sit altissimae potentiae, scilicet intellectus per habitum perfecti; ex operationis obiecto; et ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio: cum Deus sit intelligens, et consequenter eius operatio sit immanens; suus intellectus sit altissima virtutum, non indigeatque habitu perficiente; seipsum quoque, qui est summum intelligibilium, perfecte et delectabiliter, absque omni difficultate, intelligat.

2. Circa illam propositionem, *Perfectissimum in unoquoque est eius perfectissima operatio,* considerandum est quod illa comparatio fit respectu eorum quae naturae iam completae in sua substantia superveniunt, non autem de iis quae simpliciter sunt in re. Quia perfectissimum simpliciter in re est substantia rei, non autem operatio. Sed bene verum est quod inter perfectiones substantiae supervenientes perfectissimum est operatio perfectissima. – Potest etiam dici perfectissimum, non quidem essentialiter et in se, sed completive: quia est ultimum quod intrinsece naturae intellectualis perfectionem complet.

3. Circa differentiam inter actionem immanentem et transeuntem, adverte primo quod, cum dicitur *per immanentem non fieri aliud praeter ipsam operationem,* intelligitur, *quod in ipsa recipiatur materia circa quam est operatio:* non autem quod nullo modo aliquid per ipsam producatur, cum superius * dixerit per intellectionem produci verbum et conceptum in intellectu, ut ibi declaravimus. Differt enim actio immanens a transeunte, quia per transeuntem agitur aliquid in passo circa quod est operatio: per immanentem autem non fit aliquid in eo quod intelligitur, licet fiat aliquid in ipso intellectu.

* Cap. LIII.

Adverte secundo, cum inquit Sanctus Thomas tales operationes posse esse ultimum, *quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis,* quod per hoc datur intelligi posse quidem produci aliquid per actum immanentem, non tamen quod habeat rationem finis ad quem operatio sit ordinata, sicut actio transiens habet pro fine productum per ipsam operationem. Verbum enim productum per intellectionem non est finis intellectionis: sed intellectio magis est eius finis, quia ad hoc producitur ut intellectio perficiatur. Cum enim intellectio compleatur secundum quod ad ipsam rem intellectam pertingit; et verbum ad hoc producatur ut per ipsum intellectus rem intueatur; sequitur quod verbum ad intellectionem ut ad finem ordinetur.

Sic ergo immanens actio a transeunte differt, quia per transeuntem producitur aliquid in passo, et illud est finis operationis: per immanentem autem nihil producitur in re intellecta; et, si aliquid per ipsam producitur, illud non est finis operationis, sed magis e contrario operatio est eius finis. Ex quibus sequitur quod actiones immanentes sunt *perfectiones operantis:* transeuntes autem sunt *perfectiones operati.* Sequitur etiam quod immanens *ex suo genere* est perfectior: quia ipsa est finis, non autem transiens.

4. Circa illam propositionem, *Felicitas est secundum operationem intellectus per habitum perfecti,* notandum quod habet veritatem de felicitate humana: de hac enim loquebatur Philosophus *, a quo illa propositio sumpta est. Non potest enim operatio intellectus humani perfecta esse nisi habitu perficiatur: cum noster intellectus sit imperfectus. Non autem vera est de felicitate divina: cum dictum sit intellectum divinum non indigere habitu perficiente, cum in seipso perfectus sit.

* X *Ethic.*, VII, 1; S. Th. l. 10.

III. *Tertio.* Divina perfectio omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia eum oportet esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: per beatitudinem enim desiderium omne quietatur, cum sit ultimus finis. – Confirmatur et Boetii auctoritate.

Quarto. Deus non indiget aliis: nec alia vult propter se quia eis indigeat, sed quia conveniens est suae bonitati. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ille qui sibi sufficiens est nullo indigens, vere beatus est: cum eius desiderium sit quietatum.

Quinto. Deus *habet quicquid vult, et nihil mali vult.* Ergo etc. – Patet consequentia ex definitione beati a quibusdam data. – Antecedens etiam, quoad secundam partem, superius est probatum. – Quo vero ad primam partem, probatur. Impossibile est Deo advenire quod nondum habeat: cum nullo modo sit in potentia. Sed Deus non potest velle aliquod impossibile. Ergo non potest velle se habere quod non habet. Ergo quicquid vult, habet.

CONFIRMATUR auctoritate I *ad Tim.*, ultimo.

CAPITULUM CENTESIMUM PRIMUM

A 29v a13 sine titulo.

QUOD DEUS SIT SUA BEATITUDO

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est *. Supra * autem ostendimus quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

* Cap. C.
* Cap. XLV.

Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. Ostensum est autem supra * quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est eius beatitudo.

* Cap. LXXIV.

Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem *, quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas *, ita sit sua beatitudo.

* Cap. LXXV.
* Cap. XXI, XXXVIII.

9 natus] natus est CNWZPc.
2 eius] sua EPc, *om* W.

Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus est supra * summum bonum esse. Beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

* Cap. XLI.

---

3 neutrum... bonum esse] neutrum summum (et... summum *hom om*) bonum esset P*d*; esse *om c*. 4 Deus autem ostensus] Deus (Deum DW*b*) autem ostensum DEYWZ*b*.
2 ostendetur] ostenditur NZP*d*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. c, init.

Quantum ad secundum *, ponitur haec conclusio: *Deus est sua beatitudo.*

I. *Probatur primo.* Deus est suum intelligere. Sed beatitudo eius est ipsius intelligibilis operatio. Ergo etc.

Secundo. Deus principaliter vult suam essentiam, ut ostensum est supra. Ergo eius essentia est eius beatitudo. – Probatur consequentia. Quia beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult *.

* Cf. text. et var.

Tertio. Omnia vult propter suam bonitatem et essentiam. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia beatitudo est ad quam omnes motus desiderii unum desiderantis propter aliud terminantur, ne sit infinitus desiderii motus.

Advertendum quod, sicut motus naturalis in infinitum non procedit, sed cuilibet est determinatus terminus, sicut gravibus centrum mundi, levibus autem concavum orbis lunae; ita appetitus sensitivus et intellectivus ad infinitum non tendit privative, licet ad infinitum perfectionaliter, ut est Deus, possit tendere. Et ideo, licet ex uno desiderato in aliud possit ferri, est tamen aliquis sibi statutus finis ultra quem non amplius aliquid desiderare potest. Et hic est ultimus finis, qui est beatitudo et summum bonum, ad quem omnes motus desiderii ultimo terminantur. Sicut, si aliquis colligat herbas pro conficienda medicina; medicinam autem sumat propter sanitatem; hanc ut possit vacare litteris appetat; studium quoque propter beatitudinem quaerat: omnia quidem praecedentia propter aliud appetit, sed ipsam beatitudinem non propter aliud, sed propter se, tanquam ultimum ad quod naturaliter inclinatur, quaerit.

Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod omnes motus desiderii terminantur ad beatitudinem, *ne talis motus desiderii sit infinitus, dum unum propter aliud desideratur.* Nisi enim poneretur aliquid quod propter aliud non desideratur sed omnia alia propter ipsum, motus desiderii in infinitum tenderet, et sic esset infinitus: quod natura appetitus non admittit.

II. *Quarto.* Si beatitudo Dei non esset Deus, duo essent summe bona: quia beatitudo est summum bonum, cum sit ultimus finis; et etiam Deus. Hoc autem est impossibile: quia, si uni aliquid deest quod alterum habet, iam non est summum bonum. Ergo Deus est sua beatitudo.

Sed videtur ista ratio non concludere. Per hanc enim probaretur beatitudinem formalem creaturae esse Deum. Nam etiam beatitudo creaturae est summum bonum, eo quod sit ultimus finis. Et sic vera esset opinio dicentium Deum esse beatitudinem formalem creaturarum, et non tantum obiectivalem.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XXVI, a. 3, ad 1, quod beatitudo intellectus creati *quantum ad obiectum est summum bonum simpliciter: quantum autem ad ipsum actum, est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura.* Non est autem inconveniens esse duplex summum bonum, unum scilicet simpliciter, aliud vero in aliquo ordine: sed bene inconveniens est esse duplex summum bonum simpliciter. Et sic non oportet beatitudinem formalem creaturae esse ipsum Deum. Beatitudo autem Dei est summum bonum simpliciter: quia nihil convenit sibi participative. Ideo, cum non possit esse duplex bonum summum simpliciter, oportet ut beatitudo Dei sit ipse Deus. Et sic ratio Sancti Thomae concludit de beatitudine Dei, non autem de beatitudine creaturae. Immo, secundum quod posset concludere de beatitudine creaturae, eam solvit Sanctus Thomas loco praeallegato.

CAPITULUM CENTESIMUM SECUNDUM

A 29v a 37 sine titulo.

QUOD BEATITUDO DIVINA PERFECTA ET SINGULARIS EST EXCEDENS OMNEM ALIAM BEATITUDINEM

Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudini quod est ipsa beatitudo. Quod de Deo ostensum est *. Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

* Cap. praec.

Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est *, ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

* Cap. XCI.

Praeterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur: sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est *. Quod nulli alii competere potest: nihil

* Cap. praec.

---

5 spem] speciem G, aliquam speciem E, aliquam spem αDP*c*. 12 ut ostensum est *om* EGNWZ*b*. 13 et maior delectatio] maior delectatio est D, etiam ibi maior delectatio *b*. *Post* amati Z *addit* ibi est maior beatitudo.
2 aliud] aliquid aliud NZP*d*. 7 desiderium] Dei *addunt* P*d*.

enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis* patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

* Cap. xli.

Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est*. Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala*. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia. Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae Deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet. Illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus supra omnia beatus est.

* Cap. c.
* Cap. xliv sqq.

Item. Quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione † totum simul aeternaliter existens*: nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

† Explicit fragm. Autog. Vat., 29v b ult.
* Cap. lv.

Adhuc. Fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

Amplius. Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum*. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. De activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

* Cap. xciii, xciv.

Falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis. Consistit enim in quinque, secundum Boetium*: scilicet in *voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama*. Habet autem Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione*. – Pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra* ostensum est. – Pro potestate habet infinitam virtutem*. – Pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen*. – Pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

* III *de Consol.*, pros. 2.
* Cap. xc.
* Cap. c.
* Cap. xliii.
* Cap. xiii.

Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amen.

---

2 sic *om* EGWY. 4 participatione] per participationem DNWZ*b*, participative Pc. beatus *hic* Z*b*; *post* dicatur. 5 aliam] alia *casu* A. 6 in perfecta] imperfecta in *cd*, perfecta in ZP. 8 alia *om* EWZ. eius *ante et post* operationi *d*, *post* P. 10 operatio] sua operatio P*d*. 16 perfecte est] ipse est D, ipse est perfecte G, ipse perfectus est P*d*. 21 potentiam] substantiam D, essentiam GWY*b*Pc. 24 igitur] enim α. supra A *solus*; super. 26 unitum *hic* DNZ*b*; *post* est. 31 successione] omni successione NZ; succe *ultimum est quod* A *habet primi Libri; reincipit* L. II, cap. 10, Manifestum.

7 consistit praecipue] tamen consistit praecipue G*b*, tantum consistit W, est praecipue Z. 8 errores] (et P) errores et αDYPc. 18 non vitae] vita non P*d*. 21 etiam] enim Pc. 22 perfectissimae felicitatis] perfectionis perfectissimae αDc, felicitatis perfectissimae P*d*. 25 autem] enim F, etiam P. 32 habet *om* P*d*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. c, init.

Quantum ad tertium*, ponitur haec conclusio: *Deus est perfectissime beatus, et eius beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit.* Intelligitur autem haec comparatio in ordine ad quamcumque beatitudinem aliorum intelligentium, ut patet ex rationibus: non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licet et hanc excedat.

I. *Probatur primo.* Deus est sua beatitudo. Ergo est perfecte et singulariter beatus. – Probatur consequentia. Quia quanto aliquis est propinquior beatitudini, tanto perfectius est beatus: sicut ille qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in spe tantum habet.

Secundo. Deus magis amat beatitudinem suam quam alii beati suam. Ergo in ea magis delectatur. Ergo magis quiescit desiderium eius, et perfectior est beatitudo. – Probatur antecedens. Quia unumquodque magis amat seipsum, ceteris paribus, quam aliquid aliud: cuius signum est quia magis amat plus sibi propinquos. Beatitudo autem Dei est ipse Deus: aliorum autem beatitudo non est quod ipsi sunt. – Prima consequentia probatur. Quia ubi maior est amor, ibi maior est delectatio in consecutione amati. – Ultima vero, quae non probatur, patet: quia delectatio quaedam quies est appetitus.

Circa probationem antecedentis, attendendum quod ideo dixit Sanctus Thomas *ceteris paribus* unumquodque magis diligere se quam aliud, quia non inconvenit ut homo aliquod bonum magis velit alteri quam sibi, in quo videtur magis amari proximus: sicut cum quis se morti exponit propter amicum. Sed in hoc cetera non sunt paria. Quia, cum in homine sit natura intelligibilis et corporalis, magis secundum rationem diligit naturam spiritualem quam corporalem: et ideo exponit se morti propter amicum propter bonum virtutis, quod est bonum naturae rationalis. Unde quod magis diligat vitam corporalem alterius quam propriam, est quia non omnia sunt paria: cum in alio consideretur bonum corporale, in ipso autem bonum spirituale et virtutis. Sed, si removeatur bonum virtutis, magis diliget unusquisque propriam vitam quam alienam. Et similiter, si quis sit in aequali indigentia cum alio, magis providebit sibi quam aliis: sed, si magis alter indigeat, non est inconveniens quod aliquis aliqua re seipsum privet ut alteri subveniat. Ubi ergo omnia fuerint paria, unusquisque plus seipsum amat quam alium: sed ubi non omnia fuerint paria, potest e contrario esse.

Advertendum ulterius quod ex maiori delectatione arguit

Sanctus Thomas perfectiorem esse beatitudinem, non quia delectatio essentialiter sit beatitudo: sed quia, cum beatitudinem sequatur tanquam eius complementum, ubi maior fuerit beatitudo, necesse est maiorem quoque delectationem esse.

Circa ultimum consequens, adverte quod per *desiderium Dei* * non accipitur proprie desiderium, ut est appetitus non habiti: sed communiter pro appetitu rei amatae, etiam quae praesens est.

* Cf. text. et var.

II. *Tertio.* Deus est per essentiam suam beatus: alii autem participative. Ergo divina beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. – Antecedens, quoad primam partem, patet. – Quo autem ad secundam, probatur. Quia nihil aliud a Deo potest esse summum bonum. – Consequentia quoque probatur. Quia quod est per essentiam, potius est eo quod dicitur per participationem.

2. Circa probationem secundae partis antecedentis dubitatur. Nam aut sumitur summum bonum simpliciter: aut in genere bonorum participabilium a creatura. Si primo modo accipiatur, sic, cum arguitur creaturam esse beatam participative quia non est ipsum summum bonum, ratio supponit falsum, scilicet quod beatitudo qua formaliter creatura est beata, sit summum bonum simpliciter. Dictum est enim superius *, de mente Sancti Thomae, quod beatitudo formalis creaturae *non est summum bonum simpliciter.* – Si autem secundo modo accipiatur, falsum est quod nihil aliud a Deo sit summum bonum. Ipsa enim beatitudo formalis est aliud a Deo, cum sit actus intellectus creati: et tamen ipsa est summum bonum *in genere bonorum participabilium a creatura* *.

* Comment. cap. praec., n. II.

* Ibid.

3. Ad huius evidentiam, considerandum quod beatitudo nominat ultimum finem intelligibilis naturae et summum bonum. Et ideo, secundum quod aliquid habet rationem ultimi finis et summi boni, ita habet rationem beatitudinis. Aliquid autem est ultimus finis simpliciter, et per consequens summum bonum simpliciter: sicut Deus, qui est omnium finis extrinsecus. Aliquid vero est ultimus finis secundum quid: scilicet intrinsecus rei, per quem fini extrinseco perfectissimo modo coniungitur. Et tale est summum bonum secundum quid: quia est summa perfectio intrinseca ad quam res potest pervenire. Ita et duplex est beatitudo: una scilicet simpliciter et essentialis; altera secundum quid, inquantum est quaedam participatio et similitudo beatitudinis essentialis. Prima est beatitudo increata, quae est Deus: secunda est beatitudo creata, quae est actus intellectus creati.

Dicitur ergo quod summum bonum in hac ratione sumitur pro summo bono simpliciter, quod scilicet simpliciter habet rationem ultimi finis. Cum autem arguitur quod tunc ratio supponit beatitudinem creatam esse summum bonum simpliciter, quod est falsum: dicitur quod ratio hoc non supponit, sed vult deducere ad hoc tanquam ad inconveniens. Si enim aliquid creatum est per essentiam suam beatum, sequitur quod sua beatitudo sit summum bonum simpliciter: quia quod aliquid est per essentiam, est illud simpliciter et ex se, non ex alterius participatione; et ex consequenti sua beatitudo est ultimus finis simpliciter et summum bonum. Et sic sequetur quod aliquid aliud a Deo erit summum bonum simpliciter.

4. Sed tunc occurrit dubium. Nam quod aliquid sit tale per suam essentiam, non tollit quin etiam sit tale per participationem alterius, si illud sit creatum: quia omnis perfectio essentialis est quaedam participata similitudo divinae naturae. Ergo, dato quod aliquod creatum esset sua beatitudo, non sequitur quod non sit beatum per participationem beatitudinis increatae. Et sic non oportet ut eius beatitudo sit summum bonum simpliciter.

Respondetur quod dici per essentiam tale dupliciter potest intelligi, pro nunc, iuxta ea quae dicuntur *Verit.*, q. XXI, a. 5. Uno modo, ut opponitur ei quod est esse tale per aliquid superadditum essentiae: sicut dicimus Deum esse bonum per essentiam, quia est suum esse, in quo fundatur bonitatis ratio; creaturam autem non esse bonam per essentiam, quia est bona per esse superadditum essentiae. Alio modo, ut opponitur ei quod est esse tale praesupposito ordine ad aliquid alterum: sicut Deus dicitur per essentiam bonus quia per seipsum est bonus, non praesupposito aliquo alio; creatura autem, posito etiam quod esset suum esse, non diceretur bona per essentiam, sed per participationem, quia nihil rationem boni et finis habere potest nisi supposito ordine ad ultimum finem. Hic ergo accipitur esse per essentiam tale secundo modo, non autem tantum primo modo. Nulla enim creatura est per essentiam beata: non solum quia non sit ipse actus beatitudinis; sed etiam quia per seipsam beata non est, quasi nullo praesupposito ordine ad ulteriorem finem, sed est beata, et habet in se aliquid quod habet rationem summi boni et ultimi finis, inquantum coniungit summo bono simpliciter et fini simpliciter ultimo; sicut aliquid ignitum dicitur aliquo modo ignis ex ordine ad id quod per seipsum est ignis. Ratio autem in oppositum procedit de eo quod est per essentiam tale primo modo tantum. Aliquid enim potest esse tale non per aliquid superadditum essentiae, et tamen erit tale per participationem, idest ex ordine ad alterum. Non autem procedit de eo quod est tale per essentiam secundo modo: falsum est enim quod est per essentiam et per seipsum tale hoc modo, tale esse per participationem.

III. *Quarto.* Nulla alia intellectualis operatio operationi eius comparari potest. Ergo Deus incomparabiliter est super omnia beatus. – Patet consequentia. Quia beatitudo consistit in perfecta intellectus operatione. – Antecedens vero probatur. Quia illa operatio Dei est eius substantia; et una operatione Deus seipsum perfecte, sicut est, intelligit, et omnia quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus, ipsum intelligere non est subsistens; nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, cum nullius esse ita perfectum sit sicut esse divinum, nec aliqua operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec aliquis intellectus omnia quae Deus facere potest cognoscit; nec aliquis omnia quae novit, una operatione cognoscit.

2. Circa rationem positam ad probandum quod nullus potest intelligere Deum ita perfecte sicut in se perfectus est, quia videlicet nullius esse est ita perfectum sicut esse divinum, nec ullius operatio potest esse perfectior quam sua substantia, dubitatur. Quia, licet operatio non sit perfectior substantia rei, potest tamen extendi ultra ipsam rei substantiam quantum ad obiectum: sicut operatio visus extenditur ad corpora caelestia. Ergo ex hoc quod esse creaturae non adaequat perfectionem esse divini, non sequitur quod ad ipsum eius operatio pertingere non possit.

3. Ad huius evidentiam considerandum, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 3 et 4, quod, *cum actionis principium sit forma qua agitur, oportet ex parte eius sumi actionis mensuram: secundum ordinem tamen ad subiectum in formis subsistentibus, secundum,* inquam, *quod subiectum subditur formae magis et minus.* Ideo secundum esse quod est a tali forma in re, accipitur operationis perfectio. Et quia esse rei correspondet substantiae, quia quorum est perfectior essentia, est etiam perfectius esse; ideo oportet et operationis perfectionem rei substantiae correspondere, ut operatio non sit perfectior in suo ordine quam sit substantia in suo. Et sic intelligitur cum inquit Sanctus Thomas operationem non esse perfectiorem substantia rei: utrumque scilicet in suo ordine considerando. Sequitur ergo universaliter quod cuius esse et substantia non adaequat esse rei intelligibilis, eius quoque intellectio illi non adaequatur, ut adeo perfecta sit in attingendo obiectum quantum ipsum obiectum intelligibile est. Et quia nullius creaturae esse et substantia divinum esse in perfectione adaequat, ideo nec cuiusque creaturae intellectus potest ita perfecte Deum intelligere sicut ipse in seipso est perfectus.

Ad argumentum autem dicitur quod quantum ad quantitatem extensivam, quae sumitur secundum multitudinem et paucitatem obiectorum, non oportet operationem adaequari essentiae, ut non possit ad plura se extendere quam essentia operantis, neque ad aliquid altius quam sit ipsa substantia. Sed quantum ad quantitatem intensivam, quae

consistit in efficacia operandi, de qua hic loquitur Sanctus Thomas, ipsam oportet essentiae adaequari. Unde non inquit Sanctus Thomas operationem aliorum intelligibilium non posse pertingere ad divinum esse: sed quoniam *ipsum Deum non possunt alia ita perfecte intelligere sicut in seipso perfectus est.*

IV. *Quinto.* Divinum intelligere est totum simul aeternaliter existens: nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum per accidens adiungitur ei continuum et tempus. Ergo divina beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens. – Probatur consequentia. Quia quanto aliquid est magis unitum, tanto bonitas eius et virtus perfectior est: praesertim si non in momento transeat, sed in aeternum maneat.

2. Circa antecedens dubitatur. Quia, licet nostrum intelligere successionem habeat inquantum ei per accidens adiungitur continuum et tempus, per se tamen est in instanti et totum simul, ut dicitur *Verit.*, q. VIII, a. 14, ad 12, et IV *Sent.*, d. XLIX, q. III, a. 1, [qu[a] 3], ad 1: et sic in seipso successionem non habet, quasi una pars intellectionis alteri parti succedat. Ergo non differt nostrum intelligere ab intelligere divino quasi illud sit unitum et totum simul, nostrum autem non sit totum simul.

* Cf. n. 5 huius parag. Circa conclusionem quoque illatam dubitatur *. Quia non videtur sequi ex praemissis. Nam dicitur in praemissis quod nostrum intelligere est successivum. Ergo non in instanti, sed in tempore. Ergo divinum intelligere non comparatur ad nostrum sicut aeternitas ad nunc temporis fluens, ut infertur.

3. Ad huius evidentiam considerandum est quod, licet operatio intellectus per se instantanea sit et tota simul existens, et per consequens mensura ei primo et per se conveniens sit indivisibilis; tamen, quia necessario requirit phantasiae operationem, quae continuitatem quandam habet et successionem, dum per modum continui et existentis in tempore singulare apprehendit, et ipsa operatio intellectus dicitur per accidens successiva; non quidem quia una eius pars una parte temporis mensuretur et alia pars alia parte, cum, ut dictum est, tota simul sit; sed quia ipsa phantasiae operatio, quae intellectioni necessario coniungitur, successionem habet. Et hoc est quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *intelligere nostrum successionem habet inquantum per accidens adiungitur ei continuum et tempus:* idest, habet successionem non quidem in seipso, sed in phantasiae operatione sibi coniuncta, in qua est et continuitas et successio; sicut esse substantiale rei corruptibilis per aliud dicitur in tempore esse et successionem habere, quia, licet ipsum totum simul sit, subest tamen transmutationi, in qua est prius et posterius, ratione cuius potest dici non esse totum simul.

4. Dicitur ergo ad primum dubium quod dissimilitudo inter nostrum intelligere et divinum est quia, licet nostrum intelligere in seipso totum simul sit, ratione tamen necessario adiuncti non est totum simul, praesertim in cognitione enuntiabilium. Ideo non est omnino unitum. Intelligere autem divinum omnino unitum est: quia nec per se nec per aliud successionem habet. Ideo est perfectius intelligere divinum quam sit nostrum intelligere.

Posset etiam dici quod, licet una actio intelligendi non habeat successionem, tota tamen intellectio humana, in qua naturalis felicitas nostra consistit, successionem habet: quia non uno actu intelligendi cognoscimus ea quae Dei sunt, sed pluribus sibi invicem succedentibus; cum mediantibus phantasmatibus Deum in hac vita cognoscamus, non ducat autem unum phantasma in cognitionem omnium quae de Deo cognoscuntur. Deus autem unica operatione omnia cognoscit. Ideo eius cognitio magis unita est: et per consequens perfectior beatitudo.

5. Ad secundum dubium respondetur, sequendo primam responsionem ad primum dubium, quod, licet una operatio intelligendi per accidens sit in tempore, ut diximus, primo tamen et per se est in instanti, cum sit tota simul. Ideo, cum operatio divini intellectus, quae est eius felicitas, sit aeterna, comparatio eius ad operationem intellectus nostri naturalem, quae est nostra felicitas quam propriis viribus acquirimus, est comparatio etiam aeternitatis ad nunc temporis fluens: quia, sicut se habent mensurata ad invicem in perfectione, ita et mensurae eorum naturales et per se.

V. *Sexto.* Contemplatio nostra, in qua praecipue consistit humana felicitas, si qua est praesentis vitae (quod dicitur quia vita humana magis continua miseria est quam aliquid felicitatis habeat), interpolata est propter fatigationem et occupationes varias: est etiam subiecta erroribus, dubitationibus et variis casibus. Non autem felicitas divina. Ergo felicitas divina incomparabilis est humanae, praesertim huius vitae.

VI. *Septimo.* Beatitudo divina omnes beatitudines humanas complectitur. Ergo etc. – Probatur antecedens discurrendo per singulas beatitudines. De contemplativa enim, habet perfectissimam sui et aliorum considerationem; de activa, totius universi gubernationem. De falsa autem, quae non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis, habet, pro voluptate, excellentissimam de se delectationem et universale gaudium de omnibus bonis, absque admixtione contrarii; pro divitiis, omnimodam sufficientiam omnium bonorum; pro potestate, infinitam virtutem; pro dignitate, omnium entium primatum et regimen; pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Advertendum, ex Aristotele, X *Ethic.* *, quod duplex * Cap. VII, VIII.
est felicitas: scilicet speculativa, quae in actu sapientiae consistit; et activa, quae consistit in usu moralium virtutum, et principaliter in actu prudentiae, cuius est actus omnium virtutum dirigere. Ideo, felicitatem contemplativam ponens Sanctus Thomas in Deo, inquit quod habet perfectissimam sui et aliorum cognitionem perpetuam: hoc enim ad sapientiam pertinet ut in se omnes habitus speculativos comprehendit. Activam autem felicitatem sibi attribuit ratione gubernationis universi. Omnes enim virtutes morales aut circa extrinseca bona sunt, aut circa bona corporis, aut circa animi passiones, ad quae omnia secundum rationem prudentiae aliae virtutes morales se extendunt. Et sic tota felicitas activa in quadam gubernatione aut sui aut alterius consistit secundum rectam rationem. Maius autem est universum gubernare quam unum hominem solum et quam domum aut regnum, quod per virtutes morales, et maxime prudentiam, fit. Ideo felicitas activa excellentiori modo convenit Deo quam hominibus, sicut etiam et felicitas speculativa, et longe altioris rationis est felicitate humana. Unde non sunt duae felicitates in Deo, sicut in nobis, sed unica, eminenter et unite continens quicquid in omni nostra felicitate multipliciter et divisim continetur.

2. Circa felicitatem speculativam dubitatur. Nam ad rationem felicitatis concomitanter pertinet ut appetitus quietetur, et per consequens ut delectetur: cum delectatio non sit aliud quam quies appetitus. Sed *intellectus speculativus non movet appetitum, sed tantum practicus:* ut inquit Sanctus Thomas Prima Secundae, q. IX, a. 1, ad 2, et est de mente Philosophi, III *de Anima* *. Ergo male * Cap. IX, 7; X, 2; s. Th. l. 14, 15.
ponitur felicitas aliqua speculativa.

Respondetur quod dupliciter potest moveri voluntas ab apprehensione: uno modo, ad quaerendum id quod apprehenditur; alio modo, ad quiescendum in re apprehensa. Ad primum motum requiritur apprehensio practica, qua iudicatur aliquid esse volendum et quaerendum tanquam bonum et conveniens. Et de hac motione loquuntur Sanctus Thomas et Aristoteles. – Ad secundam autem motionem non requiritur apprehensio practica: quia ad delectationem sufficit *adeptio boni convenientis et cognitio talis adeptionis,* ut dicitur Prima Secundae, q. XXXII, a. 1. Unde, cum cognitio speculativa sit bonum intelligentis, et praesertim circa perfectum intelligibile, ipsa cognitio speculativa, habita et cognita inesse, delectationem ex naturali concomitantia causat.

IPSI DEO IGITUR, QUI PERFECTISSIME BEATUS EST, HONOR SIT ET GLORIA PRO HAC PRIMI LIBRI INTERPRETATIONE. AMEN.

D. THOMAE AQUINATIS

SUMMA CONTRA GENTILES

CUM COMMENTARIIS

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

LIBER SECUNDUS

CAPITULUM PRIMUM

CONTINUATIO SEQUENTIUM AD PRAECEDENTIA

MEDITATUS SUM IN OMNIBUS OPERIBUS TUIS, ET IN FACTIS MANUUM TUARUM MEDITABAR. (PSALM. CXLII, 5).

Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat: secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur.

* S. Th. l. 8; Did. VIII, viii, 9.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit, in IX *Metaphysicae* *: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero in eo quod res in esse producit, et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius est facto et causa ipsius: oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifeste apparet: consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio aedificationis.

Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen, vel etiam *actionis:* secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit; unde *manufacta* dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt.

De prima quidem Dei operatione in praecedenti libro iam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina *. Unde, ad completam divinae veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

* Qu. XLIV-CII.

Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus. Praemittit namque primae operationis meditationem, cum dicit, *Meditatus sum in omnibus operibus tuis:* ut *operatio* ad divinum intelligere et velle referatur. Subiungit vero de factionis meditatione, cum dicit, *et in factis manuum tuarum meditabar:* ut per *facta manuum ipsius* intelligamus caelum et terram, et omnia quae procedunt in esse a Deo sicut ab artifice manufacta procedunt.

In capitulis 1–19 D *saepius priorem redactionem* A *ostendit; huiusmodi lectiones* D *non notamus hic sed sub* pA. 5 vero] enim WZ. 21 est facto] perfectio Z, facto est αXP*c*.
7 manufacta] in anima manufacta αD, inde manufacta Y. actionem] operationem BD. 9 quidem] autem αXP*c*. 11 et] vel αDXP*c*. 20 de factionis meditatione *Ita* NWXZsG; defectionis meditatione G, de perfectionis meditatione D, defectionis (secundae factionis YsE, actionis *c*, factionis P*d*) meditationem αEY*b*P*c*. 22 manuum] manus αP*c*, ma. N.

Commentaria Ferrariensis

Expedito primo libro, in quo Sanctus Thomas de iis quae Deo secundum seipsum conveniunt determinavit, accedendum est ad expositionem secundi libri, in quo de processu creaturarum a Deo pertractat *. Dividitur autem in duas partes principales: scilicet in prooemium, et tractatum *.

* Cf. lib. I, IX.

* Cap. VI.

Quantum ad primum, duo facit: primo enim manifestat intentionem suam in generali; secundo, in speciali, dividendo librum *. – Quantum ad primum, duo facit: primo, ostendit necessitatem huius considerationis; secundo, eius utilitatem *.

* Cap. V.

* Cap. II.

I. Primo ergo in hoc capite, continuans hunc librum ad praecedentem, ponit hanc conclusionem: *Ad completam divinae veritatis manifestationem, oportet secundo loco de operatione divina qua res producuntur in esse et conservantur, tractare.* Et quia haec conclusio duas

partes includit, scilicet quod oportet de hac operatione tractare, et quod secundo loco, ideo primo probat primam partem; secundo, secundam *.

* Cf. n. III.

Probatur ergo prima pars tali ratione. Perfecta rei cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur. Sed est duplex operatio divina: scilicet immanens; et transiens, qua res producuntur in esse et gubernantur. Ergo, ad habendam perfectam Dei cognitionem (quantum scilicet in hac vita haberi potest), oportet utramque eius operationem cognoscere. Ergo qui vult divinae veritatis manifestationem facere completam, debet non solum de prima operatione, sed etiam de secunda tractare.

Minor probatur, distinguendo duplex genus operationis, auctoritate Philosophi, IX *Metaph.*, text. 16. Deus enim intelligit, vult, gaudet et amat, quae ad primum genus operationis pertinent; res quoque in esse producit et gubernat, quod ad secundum operationis genus spectat. – Maior vero probatur. Ex modo et specie operationis mensura et qualitas virtutis pensatur et cognoscitur. Sed virtus rei naturam demonstrat: cum unumquodque natum sit operari eo quod talem naturam sortiatur. Ergo et operatio rei naturam monstrat. Ergo necessaria est eius cognitio ad rem perfecte cognoscendam.

Circa conclusionem advertendum quod non inquit Sanctus Thomas, *ad manifestationem divinae naturae*, sed, *ad manifestationem divinae veritatis* oportet de operatione divina transeunte tractare: quia, licet divina natura et divina veritas idem realiter sint, non tamen determinatur in hoc libro de divina natura nisi *quantum ad veritatem quam fides Catholica de ipsa profitetur*, ut ipsemet dixit superius in primo libro, capite secundo.

Circa maiorem propositionem considerandum quod, cum duplex sit modus cognitionis, scilicet *a priori* et *a posteriori*, in utroque modo cognoscendi vera est propositio Sancti Thomae. Operatio enim virtuti proportionatur, habetque cum ipsa affinitatem; et virtus proportionatur naturae ut eius proprietas. Ideo, si habetur *a priori* notitia de re, dum perfecte cognoscitur rei natura et substantia, cognoscitur etiam virtus quae talem naturam inseparabiliter naturaliterque consequitur; ex cognitione quoque virtutis cognoscitur ad quam operationem ipsa ordinatur, cum virtus sit secundum quam res nata est operari. – Si autem *a posteriori* habenda sit rei perfecta notitia, cum a notioribus nobis incipiat nostra cognitio; et operatio sit nobis notior virtúte; virtusque substantia rei notior sit: necesse est ut rei propria operatio cognoscatur, si debeat res ipsa completa notitia cognosci. – Accipit autem Sanctus Thomas propositionem hanc maiorem indistincte, non determinando se ad hunc aut illum modum cognitionis, cum in utroque vera sit: licet divina natura non possit a nobis nisi per effectus et operationes cognosci.

II. Circa illam propositionem assumptam ad probationem maioris, *Ex modo et specie operationis mensura et qualitas virtutis pensatur*, attendendum quod duo attribuit Sanctus Thomas operationi, scilicet *modum* et *speciem*, quibus correspondere facit *mensuram* et *qualitatem* virtutis: ut videlicet modo operationis correspondeat mensura virtutis; speciei vero qualitas, idest species, virtutis: nam *qualitas* rei aliquando accipitur pro specie rei, unde et differentia substantialis dicitur significare *quale quid* *.

* Porphyrii *Isagoge*, cap. III.

Hanc autem coordinationem facit, quia species operationis, secundum quam scilicet habet quod sit talis naturae operatio, ab alia operatione secundum substantiae rationem distincta, sumitur a forma per quam agens agit, ut in plerisque locis inquit Sanctus Thomas, praesertim Prima Secundae, q. I, a. 3 *; modus autem operationis, qui est intensio et remissio, sive perfectio et imperfectio, refertur in perfectionem aut in imperfectionem ipsius formae agentis. Et quia virtus rei est ipsa forma per quam agens agit immediate et proxime, *virtus enim semper nominat principium actionis, praecipue virtus causae*, ut dicitur IV *Sent.*, d. I, q. I, a. 4, q^{a} 2; ideo species operationis refertur in qualitatem et speciem virtutis, et modus ipsius in mensuram, idest in quantitatem perfectionalem, virtutis; secundum enim quod est virtus perfecta vel imperfecta in agente, ita operatio perfecta vel imperfecta est.

* Cf. ibid. LXXII, 3; *de Virtut.*, a. 2, ad 3.

Et si aliquando inquit Sanctus Thomas operationem speciem sumere ex obiecto *, illud non contradicit ei quod diximus, ipsam sumere speciem a forma agentis. Utrumque enim verum est. Quia forma rei genitae, quae est obiectum generationis, conformis est formae generantis; et universaliter terminus et obiectum actionis conforme est principio et virtuti per quam operans operatur. Videmus enim quod calor productus in ligno ab igne assimilatur calori ignis; et sensibile ac intelligibile habent in sensu et intellectu suas species, a quibus sensatio et intellectio procedit, veluti a forma agentis et complemento virtutis. Quia ergo species operationis in qualitatem sive speciem virtutis refertur, et modus in mensuram, ideo recte dicitur quod *ex modo et specie operationis pensatur mensura et qualitas virtutis.*

* Cf. I^{am} II^{ae}, XVIII, 2, 5; XIX, I.

III. Secundam vero partem conclusionis probat *, praemittendo prius differentiam inter actionem immanentem et transeuntem. Et duplicem differentiam tangit. Prima est, quia immanens est ipsius operantis perfectio, transiens autem est perfectio facti: ex quo habet una ut dicatur *operatio* et *actio*, altera vero ut dicatur *factio*, unde et per eam producta *manufacta* dicuntur. – Secunda est, quia prima operatio est naturaliter prior secunda. Nam secundum ordinem perfectibilium est ordo perfectionum. Agens autem est naturaliter prius facto, et causa eius. Ideo actio immanens, quae est perfectio agentis, est naturaliter prior transeunte, quae est perfectio facti, et est eius ratio. Confirmatur exemplariter in aedificatione.

* Cf. n. I, init.

2. Circa primam differentiam, considerandum est primo quod, cum actio transiens duo importet in sua ratione, ut habet Sanctus Thomas Prima, q. XLI, a. I, ad 2, et q. XLV, a. 2 * ac 3, et III *Phys.* **, scilicet motum, et originem motus ab agente: si consideretur actio quantum ad motum quem importat, sic est perfectio facti, *motus enim est in mobili*, ut dicitur III *Phys.* *; si autem consideretur quantum ad habitudinem originis, sic est perfectio agentis, considerata relatione ut accidens est. Primo modo loquitur hoc loco Sanctus Thomas de actione, non autem secundo modo. Immo, *Potentia*, q. VII, a. 10 *, dicitur quod *actio est quaedam perfectio propria agentis* *.

* Ad 2.
** Cap. III, 5; s. Th. l. 5.
* Ibid. n. I; s. Th. l. 4.
* Ad I.
* Cf. n. IV, *Secundo.*

Considerandum secundo, quod actio aliquando dicitur perfectio *facti*, aliquando autem *patientis* perfectio. Et utrumque verum est, sed diversimode. Est enim perfectio patientis sicut subiecti actionem recipientis et per ipsam informati. Est autem perfectio facti, si consideretur ut formaliter distincta a termino actionis, sicut formalis productio formae aliquo modo, et sicut via per quam ad perfectionem operis pervenitur: sicut calefacere est formalis productio caloris, per quam calefactum est; et domificatio productio formae per quam est domus. Si autem accipiatur actio ut est idem cum formali termino actionis materialiter, sic est perfectio facti sicut forma est perfectio compositi, a qua compositum suam speciem habet. Hoc modo dicimus lumen esse actum et perfectionem *lucidi* sicut constituti in specie per ipsam lucem: quae etiam dicitur perfectio et actus *diaphani* tanquam subiecti recipientis lucem.

Nullo autem modo actio, ut actio est, dicit perfectionem agentis per modum inhaerentis. Quia significatur non ut aliquid in agente existens, sed ut ab ipso in aliud transiens.

3. Circa secundam differentiam, quantum ad rationem qua probatur actionem immanentem esse naturaliter priorem transeunte, dubitatur. Non enim videtur ratio concludere formaliter. Nam relatio agentis ad passum non est naturaliter prior relatione patientis et facti ad agens, cum *relativa sint simul natura* *: et tamen relatio agentis est perfectio agentis, et relatio patientis est perfectio patientis. Ergo similiter non sequitur: Actio immanens est perfectio agentis, transiens autem perfectio facti, Ergo immanens est naturaliter prior transeunte, quia agens est naturaliter prius facto.

* *Categ.*, v, 16.

Respondetur quod agens dupliciter est in actu completo: scilicet primo ac absoluto; et secundo ac relativo.

In actu quidem primo est quando habet omnem formam quae ex parte sua exigitur ad agendum: in actu autem secundo, quando actualiter coniungitur actioni. Et quia agens per intellectum aliquid ad extra non agit nisi ex conceptione et intentione rei producendae, ideo constituitur in actu primo agentis quando in se format huiusmodi conceptionem intendens secundum ipsam operari: est autem in actu secundo quando operatur secundum quod concepit. Ratio ergo Sancti Thomae procedit de perfectione absoluta agentis, per quam in actu primo agentis constituitur: non autem de actu relativo, actum secundum concomitante aut sequente, de quo obiectio procedit. Est enim universaliter verum quod, si perfectum aliqua perfectione, inquantum huiusmodi, est naturaliter prius alio perfectibili, oportet et perfectionem ipsum constituentem in tali esse perfecto, priorem esse naturaliter perfectione alterius. Et si ipsum perfectum est causa alterius perfecti, oportet eius perfectionem, per quam in esse huiusmodi constituitur, esse causam perfectionis alterius: cum ex ipsa perfectione habeat quod sit agens et perfectum.

4. His itaque differentiis suppositis actionum, probat secundam partem conclusionis sic. Actio immanens est prior transeunte. Ergo de ipsa prius fuit determinandum. – Non probat autem consequentiam: quia supponit ipsam manifestam, ex eo quod de prioribus prior sit determinatio.

Ubi advertendum quod, licet, secundum viam scientiae per inventionem ex ipsis rebus acquirendae, posteriora quandoque a nobis prius cognoscantur, ut dicatur notitia a posterioribus accipi; via tamen *doctrinae*, secundum quod aliquis rerum notitiam scripto tradit, debet a prioribus procedere circa idem subiectum; praesertim quando possunt priora manifestari absque posterioribus ad ipsum scientiae subiectum pertinentibus. Sic autem est in proposito: quia potest manifestari actus immanens divinus absque manifestatione eius actus transeuntis. Ideo de actu immanente prius determinandum fuit.

Probatur postremo tota conclusio auctoritate Psalmi, assumpta in principio capituli, *Meditatus sum in omnibus.*

IV. Circa dicta in hoc capitulo dubium occurrit. Quia videtur Sanctus Thomas hic velle actionem transeuntem esse subiective in patiente: cum inquit ipsam quidem esse *perfectionem facti*, immanentem autem esse *perfectionem agentis*. Contra hoc autem arguitur ex verbis eius multipliciter.

* Cf. n. IX. ** Al. qu. I, a. I. *Primo* *, quia I *Sent.*, d. XXXII, a. 1 **, inquit quod *actio significatur ut ab agente: et quod sit in agente, hoc accidit sibi secundum quod est accidens.* Simile inquit *Potentia*, q. VII, a. 9, ad 7.

* Cf. n. IX, 2. *Secundo* *, quia *Potentia*, quaestione eadem, a. 10, ad 1, inquit quod *actio est quaedam perfectio propria agentis.* Idem tenet *Veritate*, q. IV, a. 2, ad 7.

* Cf. n. IX, 3. ** Al. q. I, a. I. *Tertio* *, quia I *Sent.*, d. XL, a. 1**, ad 1; et *de Pot.*, q. VIII, a. 2; item II *Sent.*, d. XL, q. 1, a. 4, ad 1, absolute tenet *actionem esse in agente.*

* Cf. n. X. 2. *Quarto* *, quia Prima, q. XXV, a. 1, ad secundum respondens, in quo arguebatur, si in Deo esset potentia, quod aliquid esset nobilius aliquo existente in Deo, scilicet actio: inquit quod, *ubi actus distinguitur a potentia, oportet ut sit nobilior potentia: actio autem divina non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina.* Simile in plerisque aliis locis inquit. Quaeritur ergo, an actio dicat aliquid ex sua ratione existens in agente praeter motum et relationem? An dicat tantum motum et relationem?

Si primum, habetur propositum, quod scilicet actio est in agente.

Si secundum, contra arguitur. Primo. Ratione motus actio non identificatur essentiae divinae. Tum quia actio divina *non est cum motu:* ut inquit Sanctus Thomas I *Sent.*, d. VIII, q. IV, a. 3, ad 3, et II *Sent.*, d. XVII, q. 1, a. 2, ad 4, et in plerisque aliis locis. Tum quia, si esset etiam cum motu, non posset identificari divinae substantiae: eo quod motus dicat aliquid imperfectum. – Nec etiam ratione relationis. Quia relatio Dei ad creaturas nihil ponit in Deo nisi secundum rationem: ut in infinitis prope locis inquit Sanctus Thomas *. – Ergo non erit verum quod inquit Sanctus Thomas, scilicet actionem divinam transeuntem (de hac enim ibidem est sermo) suae potentiae identificari.

* Cf. I P., XIII, 7, ad 2; XXVIII, 1, ad 3.

Secundo, quia non erit verum quod actus sit nobilior potentia. Nam nullum illorum est nobilius potentia activa motoris Saturni.

V. Circa hanc difficultatem variae sunt opiniones in doctrina Sancti Thomae. Quidam enim tenent, propter ea quae adduximus, actionem esse in agente, si essentialiter sumatur. – Alii vero, ipsam esse in patiente.

Primam opinionem ego Scoticam potius quam Thomisticam puto.

Ideo, secundam sectando, probabo, quantum ad absolutum per actionem importatum, actionem esse in patiente: et hoc de mente Sancti Thomae, Commentatoris, et ipsius etiam Aristotelis *. * Cf. n. VII.

Quod sit de mente Sancti Thomae, probatur primo *, supponendo quod actio transiens nihil importat praeter motum, et relationem agentis ad patiens sive ad factum. Hoc est de mente Sancti Thomae Prima, q. XLI, a. 1, ad 2, et q. XLV, a. 2, ad 2. Tunc sic. Actio nullum absolutum importat praeter motum. Sed *motus est in mobili*, non autem in movente, ut dicitur III *Phys.* * et III *de Anima* **. Ergo actio est in patiente, non in agente. * Cf. n. VI. * Cap. III, 1. ** Cap. VII, 1.

2. Ad suppositum huius rationis dupliciter respondetur. Primo, quod est intelligendum de actione inquantum actio est: non autem inquantum est accidens vel substantia.

Secundo *, quod intelligitur de actione concomitanter sumpta, quae scilicet est forma facta per actionem in patiente: non autem de actione sumpta essentialiter, quae est emanatio ipsa qua introducitur forma in patiente, quo modo hic loquimur de actione. * Cf. n. 4 huius parag.

3. Contra primam responsionem arguitur *primo.* Aut illa entitas quam ponis praeter motum et relationem, est de essentia actionis ut actio est, aut non. Si non: ergo actio formaliter et essentialiter sumpta nihil ponit in agente. Sed de actione essentialiter et formaliter sumpta loquimur. Ergo nihil actio in agente ponit, et sic habetur propositum: quamvis poneretur aliquid quod est praeter rationem et essentiam actionis, esse in agente. – Si est de essentia actionis, ergo convenit sibi inquantum actio. Ergo actio, inquantum actio, dicit aliquid praeter motum et relationem. Cuius oppositum inquit Sanctus Thomas. Ergo tua responsio non salvat dictum Sancti Thomae. – Si dicatur quod est de essentia actionis non in communi acceptae, sed *praedicamentalis*, quae in sua ratione includit accidens: et ideo convenit sibi ut est actio praedicamentalis, non autem ut absolute actio: – contra. Quia Sanctus Thomas etiam, ibidem, loquitur de essentia actionis praedicamentalis, quae motum includit, et illam inquit nihil praeter motum et relationem importare. Ergo responsio non est ad mentem eius.

Secundo. Cum dicis, *actio inquantum actio*, aut specificas rationem actionis transcendentis, aut actionis praedicamentalis. Si transcendentis, falsum erit quod de ratione actionis sit mutatio: quia actio divina est sine motu et mutatione, etiam secundum Avicennam *. – Si praedicamentalis, ergo actio praedicamentalis nihil dicit existens in agente quod sit de ratione ipsius: cum actio, inquantum actio praedicamentalis, nihil dicat praeter motum et relationem, secundum Sanctum Thomam, ut tu exponis, licet dicat aliquid aliud inquantum accidens. * *Metaph.* tract. IX, cap. I, IV. - Cf. s. Th. II *Sent.*, XVII, q. 1, 2, ad 4.

Tertio, quia in XLV qu., ubi supra, ex eo quod actio non dicit nisi motum et relationem, cum creatio non sit mutatio, concludit Sanctus Thomas quod *non remanent nisi diversae habitudines in creante et creato.* Hoc autem verum non esset si actio, inquantum accidens, diceret aliquid praeter motum et relationem: diceretur enim quod, licet creatio non sit mutatio, dicit tamen aliquam entitatem absolutam existentem in creante; et sic creatio non erit sola relatio.

4. Contra secundam responsionem * arguitur *primo*, quia Sanctus Thomas in Prima, q. XLI *, inquit quod *actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus: ideo, remoto motu, nihil aliud importat quam ordinem originis.* Constat autem quod nomen *actionis* non * Num. 2 huius parag., *Secundo.* * Loc. cit.

est primo impositum formae productae per actionem, sed ipsi essentiae actionis: immo, si dici possit forma facta *actio,* hoc est secundario et per quandam derivationem. Ergo etc.

Secundo, quia ibidem quaerit Sanctus Thomas utrum actus notionales sint Personis attribuendi, et ostendit quod sic, non obstante quod, secundum Augustinum, *omne quod de Deo dicitur, dicatur secundum substantiam aut secundum relationem,* quia ipsi actus sunt idem cum relationibus. Manifestum est autem quod non quaeritur de ipso actu quantum ad formam productam, sed quantum ad essentiam, secundum quam de Persona formaliter et intrinsece praedicatur. Et ad idem tendit responsio. Ergo etc.

Tertio, quia q. XLV *, quod inquit Sanctus Thomas, dicitur ut ostendatur posse aliquid ex nihilo fieri: quia videlicet *creatio non est mutatio,* sed relatio *per modum mutationis significata.* Hoc autem non ostenderetur si loqueretur de actione pro forma facta, cum inquit quod *actio et passio conveniunt in substantia motus et differunt secundum habitudines.* Per hoc enim non habetur quod, subtracto motu, remaneat in creante sola habitudo per modum mutationis significata, quae sit creatio. Quia Sanctus Thomas loquitur de ipsa creatione formaliter sumpta, non autem de creatione sumpta concomitanter: quicquid enim ista importet, non habetur quod creatio secundum quam Deus dicitur formaliter et intrinsece creare, sit sola relatio per modum mutationis significata.

* Loc. cit.

Mirum etiam est quod Sanctus Thomas in istis locis, ubi ex consideratione actionis declarat quid actus notionales et quid creatio formaliter important, fecerit mentionem solum de motu et relatione concomitanter se habente ad actionem essentialiter sumptam, nullam faciens mentionem de illa entitate absoluta quam dicis essentialem actionem esse et esse in agente: cum magis proposito conveniret ostendere quid in creaturis formaliter et essentialiter actio importaret, quam quid importet actio concomitanter sumpta.

VI. *Secundo principaliter ostenditur hoc esse de mente Sancti Thomae* *. Nam Prima, q. XXXVII, a. 2, et *Pot.,* q. VII, a. 10, ad 8, inquit quod *contingit denominari aliquid ab eo quod non est forma, sicut agens denominatur ab actione quae ab ipso procedit.* Ergo actio non est forma agentis. – Nec valet dicere quod quantum ad modum significandi actio significatur ut ab agente, quantum autem ad rem significatam est in agente. Quia in *de Potentia,* ubi supra, oppositum huius inquit Sanctus Thomas. Vult enim ibidem quod *actio realiter non est forma agentis quod denominat, licet significetur per modum formae grammatice loquendo.*

* Cf. n. V, *Quod sit.*

Tertio. Prima Parte, q. XVIII, a. 3, ad 1, ponitur differentia inter actionem immanentem et transeuntem, sicut et in hoc loco, quia transiens est *perfectio moti,* immanens autem est *perfectio agentis.* Ergo etc. – Nec sufficit dicere quod intelligitur de illo quod per actionem producitur. Tum quia, cum ponitur formalis differentia actionum, ut videtur velle Sanctus Thomas ponere ex sententia Aristotelis *, non consideratur in quo sint termini ipsarum actionum, sed cuius ipsae actiones sint perfectivae. Tum quia sentire, quod numeratur inter actiones immanentes, nullum habet terminum productum, maxime sentire sensus exterioris: ergo non differt immanens a transeunte eo quod terminus productus per immanentem sit in agente, terminus autem transeuntis sit in patiente, aut ipsum factum perficiat.

* VIII *Metaph.,* VIII, 9; al. IX, text. 16.

Quarto. Quia Prima, q. LIV, a. 1, ad ult., dicitur quod *actio quae transit in aliquod extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum, non autem immanens inter agens et obiectum.* Ergo idem non est agens, et subiectum actionis. – Non valet autem dicere quod loquitur de forma facta. Quia responsio illa datur ad argumentum quo probatur intelligere angeli esse eius substantiam. Constat autem quod ibi intelligitur de ipsa actione intellectus essentialiter sumpta, non autem de termino per actionem producto: sicut et in quaestione de ipso actu intelligendi quaeritur. Ergo oportet ut differentia ad actionem transeuntem de actione transeunte essentialiter sumpta accipiatur: alioquin differentia illa ad propositum non esset.

Multa alia loca ad propositum hoc ex Sancto Thoma adduci possent, sed haec satis nunc sint.

VII. *Quod etiam hoc sit de mente Aristotelis et Commentatoris* *, *probatur primo.* Quia III *Phys.,* text. 18 **, inquit quod *actio motoris et moti est eadem, quemadmodum est idem spatium in respectu duorum* etc. – Textu autem 20 *, inquit quod *non est inconveniens actum alterius in altero esse, sicut doctio est actus docentis, in quodam tamen,* scilicet in addiscente. Ergo etc. – Idem, et clarius, ponitur II *de Anima,* text. 140 *, etc.

* Cf. n. V, *Ideo.*
** Cap. III, 1.
* Ibid. n. 3.
* Al. III, II, 6.

Si dicatur quod accipit actionem non essentialiter, sed concomitanter pro forma facta, contra arguitur per Commentatorem, comment. 18, ubi inquit, exponendo verba Aristotelis: *Actio enim motoris, quae est movere, est eius non in eo. Et hoc intendebat Aristoteles, « Motor enim etc. »: idest, Actio enim motoris est facere motum in alio.* Ergo non accipitur actio pro forma facta ut distinguitur ab actione, sed pro ipsa productione motus et formae.

Secundo. IX *Metaph.,* text. 16 *, inquit Aristoteles quod, *ubi praeter operationem est aliquod operatum, operatio est actus facti: ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto, et universaliter motus in moto.* – Nec valet dicere quod accipit actionem concomitanter, videlicet pro effectu actionis. Nam exponens Sanctus Thomas Aristotelis mentem ibidem, inquit quod ratio huius dicti est quia, *quando per operationem potentiae constituitur aliquod operatum, illa operatio perficit operatum, et non operantem.* Constat autem quod operatum non perficit seipsum operatum. Ergo actio non accipitur pro operato per actionem cum dicitur quod perficit operatum, sed pro ipsa essentia actionis. – Manifeste etiam ibidem patet quod ibi distinguitur actio ab opere operato, si diligenter verba Sancti Thomae examinentur.

* S. Th. l. 8; Did. VIII, VIII, 9.

Praeterea, inquit Philosophus * quod differentia potentiarum quoniam in aliquibus fit aliquod opus praeter actionem, in aliquibus autem non, non facit quod in aliquibus harum potentiarum minus sit actus finis potentiae et in aliquibus magis, *quia ipsa actio est in facto:* quasi dicat, – Licet, ubi praeter actionem est aliquod operatum, ipsum operatum sit finis, per hoc tamen non tollitur quin etiam ipsa operatio sit finis, quia ipsa non separatur ab operato, sed est in ipso: ideo, si operatum est finis potentiae, oportet etiam et actionem in ipso existentem, tanquam scilicet operati perfectionem, esse finem. Constat autem quod ratio haec nulla esset, et vana esset ista declaratio, si actio acciperetur concomitanter pro forma facta, non autem essentialiter pro ipsa productione formae. Quid enim dictu esset quod per illam potentiarum differentiam non fit ut in iis actio sit minus finis, in iis autem magis, si actio pro forma facta acciperetur? Iam enim dixerat ipsum operatum esse finem. Ergo accipit actionem essentialiter, ut ab operato distinguitur.

* Ibid.

VIII. Puto igitur de mente Sancti Thomae et Philosophi esse quod actio, essentialiter sumpta, sit in patiente subiective: licet relatio quam connotat, sit in agente. Agens enim, per virtutem suam appropinquatum passo disposito, producit formam de esse imperfecto ad perfectum procedendo (loquendo de agente cum motu); et ipsa forma existens sub esse imperfecto cum tendentia ad perfectum dicitur *actio,* connotando respectum agentis ad id quod fit, quod significatur cum dicitur *motus ut ab hoc;* eadem forma, cum habet esse completum, dicitur *forma facta.* Ideo, sicut forma facta est in patiente, ita et actionem in patiente esse necesse est. Nec oportet actionem dicere aliquam formam absolutam existentem in agente: alioquin oporteret agens, inquantum agens, pati, quod inconveniens est; idem enim proximum principium totale actionis, puta calor ignis, agendo calorem in ligno, in seipso actionem produceret, et sic agendo pateretur a seipso.

IX. Ad rationes autem in oppositum * respondetur. *Ad primum* quidem dicitur quod illud dicit Sanctus Thomas propter actionem immanentem. Actio enim, absolute accepta, habet quod sit actio et quod sit accidens ratione alicuius suae speciei. Inhaerere autem subiecto non convenit sibi universaliter, neque per communem rationem

* Num. IV.

actionis. Quia ratio actionis, ut actio est, consistit in *esse ab alio,* non *inhaerere subiecto:* sed, si aliqua actio inhaereat agenti, ut actio immanens, hoc convenit sibi inquantum accidens est; sicut etiam de relatione inquit Sanctus
* 1 P., XXVIII, 2. Thomas *. Ideo, si actio immanens invenitur in agente, hoc non est propter communem rationem actionis, sed propter rationem accidentis.

Advertendum tamen, cum dicitur quod esse in agente convenit actioni immanenti inquantum est accidens, [quod] ly *inquantum* non specificat rationem accidentis in communi, quia per communem rationem accidentis nullum accidens determinat sibi magis hoc subiectum quam illud: sed specificat speciem accidentis. Et est sensus: Actioni quae est in agente convenit esse in agente, non quia contineatur sub ratione communi actionis ut species eius, sed ut est species accidentis: inquantum enim est accidens procedens ab agente ut finis agentis, non autem ut per quod aliquod operatum producatur, habet quod in ipso agente remaneat.

Attendendum autem quod non est contradictio in verbis Sancti Thomae cum inquit, 1 *Sent.*, ubi allegatur, quod *actio significatur ut ab agente, sed est in agente ut ac-*
* Num. VI, init. *cidens est;* in *de Potentia* autem, ubi superius * est adductum, ait quod *actio non est realiter forma agentis, licet significetur per modum formae.* In Primo enim *Sententiarum* loquitur de actione immanente: in *de Potentia* autem de actione transeunte.

* Num. IV, *Secundo quia Potentia.* 2. *Ad secundum* * dicitur primo, quod actio dicitur *propria perfectio agentis,* in quaestione *de Potentia,* non inhaerens, sed ab agente procedens. Quae ideo dicitur agentis perfectio, quia per ipsam aliquod bonum provenit agenti, dum scilicet conservatur esse speciei, aut aliquid huius-
* In resp. ad Quaestionem. modi, ut ibidem * patet.

Dicitur secundo, quod in *de Veritate* loquitur Sanctus Thomas de actione immanente.

* Num. IV, *Tertio.* 3. *Ad tertium* * dicitur quod in illis locis loquitur Sanctus Thomas de actione quantum ad relationem connotatam: relatio enim importata nomine *actionis* est in agente; et relatio importata nomine *passionis* est in patiente. Et universaliter, ubi dicitur a Sancto Thoma actionem esse in agente, intelligendum est aut de relatione per actionem importata, aut de actione immanente.

* Num. IV, 2. X. Ad quartum * dicitur primo, quod actio transiens nihil dicit essentialiter praeter motum et relationem agentis. Sed haec in Deo non invenitur nisi tantum secundum
* Cf. cap. XVI, Comment. n. VI. modum significandi et secundum efficaciam, ut inferius * ostendetur: agere enim divinum ad extra est suum velle et suum intelligere.

* Num. IV, 2, *Si secundum.* 2. Dicitur secundo, ad primam improbationem *, quod ideo ponit Sanctus Thomas operationem et actionem divinam qua res in esse producit, suae substantiae identificari, non quia aliquid per actionem transeuntem importatum sibi identificetur, ut argumentum supponit: sed quia non agit in rebus nisi per suam operationem immanentem, quae suae substantiae et suae potentiae identificatur.

Quod si instetur, quoniam Prima Parte, ubi supra *, * Qu. XXV, a. 1.
ad 4, duobus modis inquit posse intelligi in Deo esse potentiam activam: scilicet, *ut sit aliquid differens secundum rationem a scientia et voluntate per modum principii exequentis,* ita quod sint tria formaliter distincta, scientia, voluntas et potentia, realiter tamen identificata; et *ut sit ipsa scientia et voluntas divina ut est principium effectivum.* Et sic, secundum primum modum, oportet ponere actionem transeuntem in Deo. Et per consequens non oportet recurrere ad actionem immanentem: –

Respondetur primo, quod in veris exemplaribus non ponitur nisi prima responsio: secunda autem non est de textu, ut ego in multis vetustis exemplaribus vidi *. * Cf. loc. cit. in ed. Leonina.

Respondetur secundo, admissis etiam illis duabus responsionibus, quod illi duo modi dicendi distinguuntur, quia in primo modo considerantur illa tria tanquam habentia disparatas rationes [a] nobis conceptas, quarum scilicet una alteram non includit, sicut distinguuntur in Deo misericordia et iustitia: in secundo vero modo considerantur, non tanquam habentia omnino distinctas rationes, sed sicut includens rationem unius et aliquid addens ad illam; sic enim potentia includit rationem intellectus et voluntatis, et addit rationem principii productivi. Non tamen propter hoc oportet ponere in Deo operationem proprie transeuntem: sed eadam actio omnibus istis correspondet secundum diversas rationes. Quae est quidem realiter immanens: sed secundum quod refertur ad intellectum et voluntatem, ut videlicet dicitur velle et intelligere, non solum secundum rem est immanens, sed etiam secundum modum concipiendi; secundum autem quod ad potentiam refertur, ut videlicet dicitur producere aut creare, licet sit secundum rem immanens, secundum tamen modum concipiendi est transiens; concipitur enim ut alterius factio, quae est ratio actioni transeunti conveniens. Hoc autem est ex imperfectione intellectus nostri non valentis divinam actionem, secundum quod in se est, apprehendere, sed distincte concipientis ipsam ut habet perfectionem operationis immanentis, et ut habet perfectionem operationis transeuntis, licet in seipsa has perfectiones indistincte contineat.

3. Ad secundam improbationem * dicitur quod, licet * Num. IV, 2, *Secundo quia non.*
motus non sit nobilior potentia activa motoris Saturni inquantum est absolute intellectus aut voluntas, est tamen nobilior illa ut rationem potentiae motivae habet: quia, ut sic, ad motum tanquam ad finem ordinatur.

CAPITULUM SECUNDUM

QUOD CONSIDERATIO CREATURARUM UTILIS EST AD FIDEI INSTRUCTIONEM

HUIUSMODI quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia ex factorum meditatione divinam sapientiam utcumque possumus admirari et considerare. Ea enim quae arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res
* Ps. CIII, 24. in esse produxit: propter quod in Psalmo * dicitur: *Omnia in sapientia fecisti.* Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationem suae similitudinis sparsam. Dicitur enim *Eccli.* 1[10]: *Effudit illam,* scilicet sapientiam, *super omnia opera sua.* Unde, cum Psalmus * di- * Ps. CXXXVIII, 6 sqq.
ceret, *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam;* et adiungeret divinae illuminationis auxilium, cum dicit, *Nox*

6 admirari] et admirari αXPc, imitari Z. 7 artis sunt repraesentativa] actus sunt repraesentantia α.
6 cum Psalmus] Psalmus α, Psalmus cum XPc, cum Psalmista G, Psalmista cum W. 8 et adiungeret] adiungit D.

illuminatio mea etc.; ex consideratione divinorum operum se adiutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis.*

Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit: et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. Et ideo dicitur *Sap.* xiii[4]: *Si virtutem et opera eorum,* scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt,* scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec, fortior est illis.* Et *Rom.* i[20] dicitur: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia. Unde dicitur *Ierem.* x[6,7]: *Magnum est nomen tuum in fortitudine. Quis non timebit te, O Rex gentium?*

Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo libro * ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulcritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet. Unde in Psalmo * dicitur: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo.* Et alibi * de filiis hominum dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae,* quasi totius creaturae, *et sicut torrente voluptatis tuae potabis eos: quoniam apud te est fons vitae.* Et *Sap.* xiii[1] dicitur contra quosdam: *Ex his quae videntur bona,* scilicet creaturis, quae sunt bona per quandam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est,* scilicet vere bonus, immo ipsa bonitas, ut in Primo * ostensum est.

* Cap. xxviii, xl.
* Ps. xci, 5.
* Ps. xxxv, 9, 10.
* Cap. xxxviii.

Quarto, haec consideratio homines in quadam similitudine divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim in primo libro * quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cum igitur Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur II *Cor.* iii[18]: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.*

* Cap. xlix sqq.

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei Christianae. Et ideo dicitur *Eccli.* xlii[15]: *Memor ero operum Domini, et quae vidi annuntiabo: in sermonibus Domini opera eius.*

---

4 nimis *om* WZ. 12 intelligant] et intelligant P*d*. 13 per ea] dicuntur per ea α. 20 animas] animos P. 27 animos] animas DGXYZ. fontana bonitas] fontis bonitas *d*, fons bonitatis P.

1 animas hominum inflammatas] animos hominum inflammans W, animos hominum inflammatos P; ad se *ante* inflammatas D. 6 sicut *Ita* Z; *om* D, sic *ceteri.* 7 tuae *om* α. 13 quadam similitudine] quandam similitudinem NP*d*. 16 in se *om* Z.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso necessarium esse ut de actione divina transeunte determinetur, ostendit secundo loco Sanctus Thomas et ipsam considerationem creaturarum utilem esse *: ad perfectam enim factionis cognitionem oportet et ipsa facta cognoscere. Circa hoc autem duo facit. Primo enim eius considerationis utilitatem ponit; secundo, ostendit differentiam Theologi a Philosopho in creaturarum consideratione, capite iv.

* Cf. Comment. cap. i, init.

Quantum ad primum, duplicem ponit utilitatem. Et sic duas probat conclusiones: primam in hoc capitulo; alteram in sequenti.

I. Conclusio huius capituli est: ***Divinorum factorum meditatio necessaria est,*** idest utilis, ***ad fidem humanam instruendam.*** Probatur. Ad humanam fidem pertinet divinam sapientiam considerare; et admirari altissimam Dei virtutem, et per consequens Deum timere et revereri; divinam bonitatem amare; ad divinam similitudinem pervenire. Sed ista omnia haec consideratio tribuit. Ergo utilis est ad instruendam fidem.

Minorem probat, quoad primam partem, sic. Artificiata sunt artis repraesentativa. Deus autem sua sapientia res produxit: Psalmo, ***Omnia in sapientia fecisti;*** et *Eccli.* i, ***Effudit illam super omnia opera sua.*** Ergo ex factorum consideratione possumus divinam sapientiam colligere, tanquam in rebus factis impressam per quandam communicationem suae similitudinis. – Confirmatur auctoritate Psalmi: ***Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis.***

Quoad secundam partem, arguitur primo quod ducant in admirationem altissimae Dei virtutis: quia virtus facientis est eminentior rebus factis, ut innuitur *Sap.* xiii, et *Rom.* i. – Quod autem ex hoc causetur timor et reverentia, probatur auctoritate *Ierem.* x: ***Magnum est nomen tuum*** etc.

Quoad tertiam partem, probatur. Bonitas creaturarum, pulcritudo et suavitas animos hominum allicit ad amorem. Ergo et ipsa bonitas divina, quae est fons bonitatis, comparata diligenter rivulis bonitatum in singulis rebus repertis, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. – Patet consequentia. Quia quicquid bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter est distributum, totum in ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis. – Confirmatur auctoritate Psalmi, *Delectasti me, Domine* etc.; et alibi, *Inebriabuntur* etc.; et *Sap.* xiii, *Ex iis quae videntur* etc.

Quoad quartam partem, probatur quia, cum Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit et per lumen divinae revelationis creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo: Deus enim seipsum cognoscendo in se omnia intuetur. – Confirmatur per Apostolum, II *Cor.* iii: ***Nos vero omnes revelata*** etc.

Confirmatur conclusio principalis auctoritate *Eccli.* xlii, ***Memor ero*** etc.

II. Circa huius capitis conclusionem, notandum quod non est eius sensus considerationem creaturarum causare Christianam fidem: non enim fides ex creaturis causatur in nobis, sed ex lumine divinae revelationis; licet etiam ipsae creaturae nos manuducant in Dei cognitionem. Sed sensus est quod creaturarum consideratio utilis est ad illam instructionem quam facit fides Christiana, dum ex hac consideratione iuvamur ad ea ad quae nos fides dirigit. Instruimur enim per fidem de credendis primo, secundario de agendis. Secundum enim doctrinam Sancti Thomae, II[a] II[ae], q. iv, 2, ad 3, ***fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, extensive autem est etiam in intellectu practico; et per dilectionem operatur*** (*Galat.* v *), ***inquantum est inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius***

* Vers. 6.

spiritualis vitae, ut dicitur *Verit.,* q. XIV, 2, ad 1. Unde hic non accipitur *fides Christiana* prout est theologalis virtus distincta contra spem et caritatem: sed ut omnia ad Christianam vitam pertinentia includit.

III. Circa primam partem minoris dubitatur. Quia admiratio, ut patet ex Philosopho, I *Metaph.* *, est ignorantiis. [* Cap. II, 8.] Ergo quod ducit in cognitionem et considerationem divinae sapientiae, non ducit in eius admirationem. Repugnat ergo dicere quod consideratio creaturarum facit nos divinam sapientiam et admirari et considerare.

Respondetur quod *admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem:* ut patet Iª IIªᵉ, q. XLI, a. 4; et IIª IIªᵉ, q. CLXXX, a. 3, ad 3; et *Verit.,* q. XXVI, 4, ad 7. Unde, cum apprehenditur aliquod cognoscibile ut nostram superans omnino cognitionem, causatur admiratio. Dupliciter ergo effectus potest ducere in cognitionem causae: scilicet aut perfectam; aut imperfectam. Si ducit in perfectam cognitionem, ut accidit in effectibus univocis, non causat admirationem. Si autem in imperfectam cognitionem ducit, ut in aequivocis, potest admirationem causare ex magnitudine perfectionis causae nostram cognitionem superantis. Cum igitur creaturae ducant in cognitionem sapientiae divinae imperfectam (quod dat intelligere Sanctus Thomas cum inquit nos ex factorum consideratione *utcumque* posse divinam sapientiam considerare), non inconvenit ex ipsis in nobis et admirationem et cognitionem causari.

2. Sed restat adhuc dubium. Si admiratio est species timoris, cum timor sit respectu mali futuri, admiratio erit etiam respectu mali futuri, *cuius exitum aliquis considerare non potest* *. [* I-IIªᵉ, XLI, 4.] Sapientia autem divina non est malum, immo summum bonum. Ergo circa ipsam non cadit admiratio.

Respondetur quod, licet sapientia divina sit summum bonum, tamen *eius consideratio potest apprehendi ut supervacua et ut nociva,* ut dicitur *Verit.,* ubi supra*, [* Qu. XXVI, 4, ad 7.] *dum consideratur ut omnino superans nostram cognitionem.* Unde *admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens in ipso iudicio deficere* *. [* I-IIªᵉ, XLI, 4, ad 5.]

IV. Circa secundam partem eiusdem minoris, cum dicitur, *Virtus facientis est rebus factis eminentior,* advertendum quod intelligitur de iis quae per artem producuntur. Constat enim artificis virtutem rebus artificiatis praestantiorem esse. Et quanto artificiata fuerint nobiliora, tanto magis virtutem et ingenium artificis admiramur, utpote excedentem eam cognitionem quam possumus de ipsa per artificiatum habere: deprehendimus enim ex opere esse in artifice virtutem inconsuetam, et potentem etiam maiora operari. Sic etiam, cum Deus ad omnia creata comparetur ut artifex ad artificiata, virtus sua rebus creatis eminentior est, et ex creaturis eius virtutem, tanquam nostram cognitionem superantem, admiramur.

2. Circa id quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *ex admiratione divinae virtutis procedit timor et reverentia,* advertendum quod, cum duplex sit timor, scilicet servilis, et castus sive filialis, uterque respicit duplex obiectum: scilicet malum quod quis refugit; et illum a quo, vel per comparationem ad quem, malum potest provenire. Secundo modo Deus timeri potest, non autem primo modo: ut habetur IIª IIªᵉ, q. XIX, 1. Uterque autem timor provenit ex consideratione excellentis virtutis: dum scilicet existimatur aliquis, propter dignitatem et excellentiam virtutis, posse nocumentum inferre; aut, propter eius dignitatem et excellentiam, nollet quis eum offendere aut ab eo separari. Et sic ex consideratione divinae virtutis excellentis causatur timor Dei servilis, inquantum Deus nocumentum inferre, ob suam virtutem, potest; et timor filialis, inquantum aliquis, considerata magnitudine et excellentia divinae virtutis, accenditur in Dei amorem et eius offensam refugit.

Considerandum secundo, quod reverentia, quae est actus timoris aliquo modo, et aliquo modo actus latriae, semper respicit personam excellentem ratione excellentiae. Ideo ex consideratione excellentiae divinae virtutis causatur ad ipsum Deum reverentia.

Cum ergo dicitur quod ex admiratione altissimae Dei virtutis causatur timor et reverentia, possumus intelligere timorem servilem et filialem, qui est idem aliquo modo quod reverentia. Possumus etiam intelligere timorem filialem quoad actum qui est timere separationem a Deo; et quoad alium eius actum, qui est reverentia et subiectio ad Deum. Nam isti duo actus attribuuntur timori filiali, Iª IIªᵉ, q. LXVII, 4, ad 2.

V. Quantum ad tertiam partem, cum dicitur omnes bonitates creaturarum esse in Deo *universaliter adunatas,* intellige, non per modum coacervationis, sed per modum simplicissimae unitatis, et universalitatem actualis perfectionis, ut declaratum est in Primo *. [* Cf. Comment. cap. XXXII, n. II.]

Circa ultimam partem, cum dicitur *fidem Christianam facere hominem cognitorem creaturarum,* attendendum quod intelligitur, non quantum ad eorum naturas et proprietates, sed ut ad Deum dependentiam habent: ut in quarto capite dicit Sanctus Thomas.

CAPITULUM TERTIUM

QUOD COGNOSCERE NATURAM CREATURARUM VALET AD DESTRUENDUM ERRORES QUI SUNT CIRCA DEUM

EST etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque quod id quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas quae videntur aestimantes: sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum aestimaverunt; de quibus dicitur *Sap.* XIII²: *Qui aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, deos putaverunt.*

Secundo, ex hoc quod id quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt. Quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturae non patitur: sicut

6 secundum] sed α; Y *legit:* interdum non solum... sed etiam verae.
1 quodcumque] quoddam Z. 7 adscribunt] attribuunt Z.

quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur *Sap.* XIV[21]: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem, aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur. Sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt; et qui res non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae a Deo procedere asserunt; et illi etiam qui res, vel omnes vel quasdam, divinae providentiae subtrahunt; aut eam posse praeter solitum cursum operari negant. Haec enim omnia divinae derogant potestati. Contra quos dicitur *Iob* XXII[17]: *Quasi nihil possit facere Omnipotens, aestimabant eum;* et *Sap.* XII[17]: *Virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus.*

Quarto. Homo, qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subiectum quibus superior est: ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur *Ierem.* X[2], *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent;* et in illis qui angelos creatores animarum existimant; et animas hominum esse mortales; et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro *de Origine Animae* *: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.

* Cf. lib. IV, cap. IV, fin.

Et ideo illis qui circa creaturas errant poenas sicut infidelibus Scriptura comminatur, dicens in Psalmo *: *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum eius, destrues illos et non aedificabis eos;* et *Sap.* II[21]: *Haec cogitaverunt et erraverunt,* et subiungit, *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum.*

* Ps. XXVII, 5.

---

16 eam *Ita* D; eum *ceteri.* posse *Ita* GWXYZ*bc*; non posse *ceteri.* 22 Quarto] ex hoc quod *addit* D.
3 voluntates] voluntatem D. 5 et in illis *Ita* DXP*c*; in illis *a*, et illis EGNW*b*, et illos Y, et illi Z. 14 sententiam *Ita* DN; scientiam *ceteri; cf. cap. 83.* Praeterea si ita. 23 non] nec DP, Et non *b*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.
* Num. V, *Circa.*

Secunda conclusio est *: *Cognoscere naturas creaturarum,* modo scilicet exposito in praecedenti capite *, *valet ad destruendum errores qui circa Deum sunt.*

Probatur. Errores qui circa creaturam sunt interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Ergo ipsius creaturae cognitio utilis est ad errores circa Deum destruendos. – Consequentia ex se patet. – Antecedens autem probatur per enumerationem errorum provenientium ex ignorantia naturae creaturarum.

Primus est eorum qui, nihil supra corporalem creaturam existimantes, dixerunt creaturam aliquam primam causam esse et Deum: sicut ponentes quodcumque corpus esse Deum. De quibus fit mentiò *Sap.* XIII, *Qui aut ignem* etc.

Secundus est eorum qui ea quae solius Dei sunt, ut creare, futura cognoscere, miracula operari, et similia, attribuunt creaturis. Quod ex creaturae ignorantia manifestum est provenire: quia quod natura alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur; quod autem solius Dei est natura creaturae non patitur. Contra hunc errorem est *Sap.* XIV, *Incommunicabile nomen* etc.

Tertius est eorum qui divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahunt: sicut qui duo rerum principia faciunt; et res a Deo ex necessitate naturae provenire asserunt; similiter qui divinam providentiam, et Deum praeter solitum cursum naturae agere posse, negant. Contra quos est *Iob* XXII, *Quasi nihil* etc; et *Sap.* XII, *Virtutem* etc.

Quartus est eorum qui, ex ignorantia gradus sui ordinis in universo, putant hominem subiici iis quibus superior est: ut sunt qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos est *Ierem.* X, *A signis caeli* etc.; et qui angelos animarum creatores faciunt; aut ipsas animas mortales ponunt; et si qua alia derogant hominis dignitati. Hic autem error a Deo abducit. Cum enim fides hominem ducat in Deum sicut in ultimum finem et primam causam, hic error amovet hominem ab ipso ultimo fine, quasi non ipse se movere ad Deum ut ad finem possit, sed aliis causis sit de necessitate suppositus.

Ex hoc eliditur error dicentium nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis sentiatur, dummodo circa Deum rectus sit sensus: ut Augustinus narrat, in libro *de Origine Animae.* Error enim circa creaturas redundat in falsam de Deo cognitionem. Unde et errantibus circa creaturas poenas Scriptura sicut infidelibus comminatur, in Psalmo et *Sapientiae* II.

Circa istos errores erit inferius particularis consideratio. Ideo circa eos nunc immorari non oportet.

CAPITULUM QUARTUM

QUOD ALITER CONSIDERAT DE CREATURIS PHILOSOPHUS ET THEOLOGUS

Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inve-

niuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim *Eccli.* XLII[16, 17] dicitur, *Gloria Domini plenum est opus eius. Nonne Dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?*

Et propter hoc etiam alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi.

Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec Naturalis circa lineam illas passiones considerat quas Geometra: sed solum ea quae accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a Philosopho et Fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: Fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote super altissimam causam considerans *: secundum illud *Deut.* IV[6]: *Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis.* Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos Prima Philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

* Cf. I *Metaph.*, I, 12; II. 7.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.

Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.

---

8 alia] alia et BFH, alia et alia P. et *om* BDWZ*b*. 9 considerat] considerant P*d*. 11 igni *Ita* WsGP; ignem Z, ignis *ceteri; cf. cap. 6.* 281 a 21. 16 ad imperfectionem] imperfectioni P*c*. 18 et motus *Ita* DN; motus. 20 Geometra] Geometer WZ. 25 principia traduntur] tamen principia D.
4 maxima] maxime D. super] semper DP*d*. 24 de Deo in se *Ita* D; in se de Deo *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Post considerationem utilitatis quam ex creaturarum consideratione Christiana fides nanciscitur, cum etiam philosophus de ipsis creaturis pertractet, restat ostendendum quae sit differentia inter theologum et philosophum in creaturarum consideratione *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas. Primo enim horum differentiam ostendit quantum ad ea quae ab utroque considerantur; secundo, quantum ad ipsas considerationes et scientias *.

* Cf. Comment. cap. II, init.

* Cf. II. III.

I. Quantum ad primum, ponuntur duae conclusiones. Quarum prima est: *Alia ratione subiiciuntur creaturae doctrinae fidei Christianae (sive theologiae, quod idem est), et alia philosophiae humanae.* Probatur. Quia theologiae subiiciuntur inquantum in eis divina similitudo resultat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinantur, ut habetur ex *Eccli.*, XLII cap.: philosophiae autem humanae subiiciuntur secundum quod huiusmodi res sunt, puta ignis, aqua, caelum, et huiusmodi; unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Ergo etc.

Sciendum quod, cum duplex sit ratio formalis subiecti scientiae, una quae convenit rei ut res est, ad quam scilicet primo et per se scientia terminatur, et quae assumitur pro medio ad demonstrandum passiones de subiecto; alia vero quae convenit sibi ut continetur sub hoc genere quod dico *scibile,* secundum quam scilicet denominatur subiectum a medio cognoscendi: hic loquitur Sanctus Thomas de ratione formali subiecti quae convenit sibi ut est res, non de illa quae sibi convenit ut est scibile.

Sed considerandum ulterius quod duplex est ratio subiecti ut est res: una adaequata, sub qua vel in ordine ad quam omnia a scientia considerantur; alia inadaequata, et sunt particulares rationes contentae sub ratione adaequata; sicut adaequata ratio subiecti philosophiae naturalis est ratio entis mobilis, inadaequata autem ratio huius vel illius entis mobilis. Ratio ergo creaturarum quae est similitudo ad Deum, aut quaevis alia ad ipsum habitudo secundum quam considerantur a theologo, non est ratio prima et adaequata subiecti theologiae, – non enim omnia a theologo considerata considerantur ut Deo similia, cum etiam de ipso Deo consideret theologus, – sed est ratio secundaria et inadaequata. Nam ratio *deitatis* est ratio adaequata: quia omnia in ea considerantur aut ut participantia rationem deitatis, aut ut habentia ordinem et attributionem ad Deum, ut habetur Prima, q. 1 *. Similitudo autem, aut quaevis alia attributio ad Deum, est ratio secundaria et particularis: sicut ratio huius aut illius entis mobilis est secundaria et particularis ratio in philosophia naturali considerata, sub ente mobili contenta.

* Art. 7.

Cum ergo dicitur quod theologus considerat creaturam *ut divinam altitudinem repraesentat,* philosophus autem *inquantum est res huiusmodi,* ly *inquantum* non specificat rationem formalem obiecti scientiae adaequatam, sed particularem et inadaequatam, quae ad adaequatam comparatur ut materialis ad formalem.

2. Circa illam propositionem, *Unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur,* advertendum quod ipsa rerum genera, secundum suas rationes, dupliciter considerari possunt: uno modo, absolute, puta *ens* inquantum ens praecise, et *quantum* ut quantum, et sic de aliis; alio modo, ut rationi se tenenti ex parte rei correspondet aliqua ratio scibilis ut est scibile. Intelligitur ergo propositio Sancti Thomae secundo modo, non primo. Non enim habent scientiae distingui secundum diversa genera rerum absolute, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera: sed distinguuntur secundum rerum genera sub diversis rationibus scibilis contenta. Omnia enim sub una ratione scibilis contenta ad unam scientiam pertinent: sicut omnia naturalia ad philosophiam naturalem, eo quod in hac ratione conveniunt quod sint cognoscibilia per medium concernens materiam secundum esse et rationem. Quae autem sub diversis rationibus scibilis, ut scibile est, continentur, ad diversas scientias pertinent. – Eodem modo intelligendum

* Cap. VIII, 2. est quod dicitur III *de Anima* *: *scientias secari quemadmodum et res*. – Propter quod inquit alibi * Sanctus Thomas quod *scientiae distinguuntur secundum formalem distinctionem obiectorum, non autem secundum eorum materialem distinctionem*, et secundum obiectorum distinctionem ut obiecta sunt: *materialem distinctionem* vocans distinctionem secundum proprias et specificas rerum rationes, *formalem* autem quae est secundum diversas rationes scibilis ut scibile est.

* I *Poster.*, l. 41 (ed. Leonina n. 11).

* Cf. n. praec., init. II. Secunda conclusio *, sequens ex praemissa, est: *Alia circa creaturas Philosophus, et alia Fidelis considerat: et si aliqua ab utroque communiter considerantur, per alia et alia principia traduntur.*

Primam partem probat Sanctus Thomas, quia Philosophus considerat ea quae eis secundum propriam naturam conveniunt, sicut quod ignis fertur sursum: Fidelis autem ea quae illis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, Deo subiecta, et huiusmodi. Ex quo etiam sequitur non esse doctrinam Christianam imperfectam si multas rerum proprietates praetermittat, quia non habet de omnibus tractare: sicut nec Naturalis omnes lineae passiones considerat, sed eas dumtaxat quae sibi inquantum est terminus corporis naturalis conveniunt.

Secundam vero partem ostendit, quia Philosophus probat ea ex propriis rerum causis: Fidelis autem ex causa prima.

Ex quo corollarie sequitur Christianam doctrinam esse
* Cf. text. et var. maxime sapientiam, quia scilicet semper * altissimam causam considerat: ut colligitur ex *Deut.* IV, ubi dicitur, *Haec est sapientia vestra* etc.

2. Circa primam partem huius conclusionis, considerandum est quod, cum ratio considerata se tenens ex parte rei sit principium et medium a quo originaliter dependent passiones et proprietates rei; et alias rationes aliae passiones sequantur, sicut aliae sunt passiones hominis ut animal est, et aliae ut est rationalis: necesse est, ubi idem subiectum sub diversis rationibus a diversis scientiis consideratur, quod etiam ab illis scientiis diversae eius passiones considerentur; sicut, quia alia et alia ratione considerant mathematicus et naturalis de linea, ideo alias passiones de ipsa considerat mathematicus et alias naturalis. Ex hoc ergo fundamento prima pars conclusionis tenet. Quia enim alia et alia ratione se tenente ex parte rei considerant Philosophus et Fidelis de creaturis, necesse est ut alia et alia de ipsis considerent praedicata: sicut aliae sunt proprietates quae rei conveniunt secundum suam propriam rationem, et aliae quae sibi conveniunt ut ad Deum habent comparationem.

3. Circa secundam partem, advertendum quod, licet diversas rei rationes diversae proprietates consequantur ut rationes illae secundum se considerantur, non inconvenit tamen eandem rei proprietatem a diversis rationibus rei in esse cognoscibili dependere, secundum quod illae rationes diversis rationibus scibilis, rei tamen inadaequatis, substant. Potest enim idem diversis modis cognosci: sicut de terra rotunditas cognosci potest per astrologum et per naturalem; eo quod esse cognoscibile per medium concernens materiam, et esse cognoscibile per medium a materia secundum rationem abstractum, possit terrae convenire respectu rotunditatis, quarum rationum nulla est terrae adaequata. Unde sicut terra, considerata a mathematico et naturali respectu rotunditatis, habet rationem duorum scibilium formalium, inquantum sub diversis rationibus obiecti ut obiectum est potest contineri, et sic ad diversas scientias pertinere; ita ipsa rotunditas habet rationem duplicis proprietatis in ratione scibilis, inquantum per diversa media formalia, sumpta secundum diversam rationem scibilis, cognosci potest. Ex quo patet posse Philosophum et Fidelem eadem de creaturis cognoscere, sed per diversa media, ut dicebat Sanctus Thomas, ut tamen in diversas rationes scibilis referuntur: puta, terram esse incorruptibilem et in aeternum stare, per aliquod medium sumptum a materia et motu Philosophus probat; Fidelis autem per medium a divina revelatione sumptum, puta quia cedit in gloriam Dei, quod ex Scripturis manifestatur.

4. Circa corollarium huius partis, notandum quod theologia a metaphysica differt, quia metaphysica considerat quidem de Deo et substantiis separatis, non tamen omnia considerata a metaphysico probantur per ipsam primam causam: theologia autem ita de prima causa considerat quod et considerationem quam de creaturis habet, in ipsam primam causam resolvit; de qua etiam ea quae soli Deo de seipso cognita sunt determinat, ut per revelationem sunt cognita, ut dicitur Prima Parte, q. 1, a. 6. Unde est in theologia universalior de prima causa consideratio quam in metaphysica. Propter hoc est magis digna nomine sapientiae, ad quam pertinet altissimam causam considerare.

III. Quantum ad secundum *, ponitur duplex conclusio * Cf. init. Comment.
sequens ex praemissis. Prima est: *Huic scientiae, quasi principali, philosophia humana deservit.* Probatur ex similitudine: quia et Prima Philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum. – Advertendum autem, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. 1, a. 5, ad 2, quod, licet theologia aliquid accipiat ab aliis scientiis, *hoc tamen non est propter defectum et insufficientiam eius: sed propter defectum intellectus nostri*, non valentis ea quae supra rationem sunt per se intelligere, et *qui facilius in ea ex iis quae naturali ratione cognoscuntur manuducitur.*

Secunda conclusio est: *Non eodem ordine philosophus et theologus de Deo et creaturis tractat.* Probatur. Quia philosophus prius de creaturis, utpote a quibus cognitionem de Deo capit, determinat, et posterius de Deo: in doctrina autem fidei est e contrario, quia non determinat de creaturis nisi in ordine ad Deum. Ex quo sequitur quod est cognitioni divinae similior: quia et Deus, dum seipsum cognoscit ut primum obiectum, alia tanquam secundaria obiecta cognoscit.

2. Ex his ultimo concluditur, post ea quae Deo in se conveniunt, de quibus in primo libro est determinatum, esse determinandum de iis quae ab ipso procedunt.

Sed contra conclusionem instari potest. Nam prima consideratio in Sacra Scriptura non videtur esse de Deo, sed de creaturis. Incipit enim a rerum creatione, ut patet *Genesis* primo.

Respondetur quod Moyses non tradidit doctrinam suam modo scientifico, sed ut congruebat iis quibus loquebatur. Quia enim populus Iudaeorum rudis erat, et non poterat intelligibilia secundum se capere et divina, ideo a sensibilibus incoepit: sub quibus etiam intelligibilia velabantur, quae poterant ab eruditioribus investigari. Sanctus Thomas autem loquitur de doctrina fidei modo scientifico tradita, ut ipse facere in hoc opere intendit.

CAPITULUM QUINTUM

ORDO DICENDORUM

ERIT autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse *; secundo, de earum distinctione *; tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem *.

* Cap. seq.

* Cap. XXXIX.

* Cap. XLVI.

Erit. Z *non facit novum capitulum, sed supra marginem corrector scribit* capm *et scriptor rubro addit titulum.*

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. I, init.

Cum ergo sit de creaturis in hoc secundo libro determinandum, triplex erit de ipsis determinatio *. Prima erit de productione rerum in esse; secunda, de earum distinctione, cap. XXXIX; tertia, de ipsarum natura, quantum pertinet ad fidei veritatem, cap. XLVI.

Nota quod addidit Sanctus Thomas, *quantum pertinet ad fidei veritatem:* quia, ut superius * dictum est, non intendit hoc loco tractare de creaturis secundum earum proprias naturas, sed ut ordinem ad Deum habent.

* Cap. IV.

CAPITULUM SEXTUM

QUOD DEO COMPETIT UT SIT ALIIS PRINCIPIUM ESSENDI

Supponentes igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

* Lib. I, cap. XIII.

Ostensum est enim supra *, per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus ad esse conducit. Deus igitur aliis essendi causa existit.

* Ibid.

Item. Ostensum est in primo libro *, per rationem eiusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

Amplius. Quod per se alicui convenit, universaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale, et igni sursum moveri. Agere autem aliquem effectum per se convenit enti in actu: nam *unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est* *. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut in primo libro * ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

* Cf. III *Phys.*, III, 1; s. Th. l. 4.
* Cap. XVI.

Adhuc. Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere: ut patet per Philosophum, in IV *Meteororum* *. Deus autem est maxime perfectus, ut in primo libro * ostensum est. Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

* Cap. III, 1.
* Cap. XXVIII.

Item. Ostensum est in primo libro * quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium: ut patet in III *de Anima* *. Cum igitur divina voluntas sit perfecta *, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis. Et sic erit ei causa essendi.

* Cap. LXXV.
* Cap. X; s. Th. l. 15.
* Lib. I, cap. LXXIII.

Adhuc. Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est *, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est. Cum igitur per actum qui in nobis est possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum. Et sic potest aliis esse causa essendi.

* Lib. I, cap. XVI.

Hinc est quod dicitur *Iob* V 9: *Qui facit magna et mirabilia et inscrutabilia absque numero.*

---

6 Aristotelis *om* Z. 8 ad esse *post* conducit αXPc. 9 aliis essendi causa] causa essendi aliis D, aliis causa essendi αPc. 19 universaliter *Ita* EGNXYZ; *om* BFH, videtur C, naturaliter DW*b*P*d*. 20 rationale] rationale esse Z, ratiocinari *b*. 21 aliquem effectum per se] aliquid per se aliquem effectum αX *et sine* aliquid Pc. 27 aliquid] aliquod NWXYZ*b*. 29 possunt] possint EY, possit W*b*.
2 libro *Ita* D; *om ceteri*. 3 Ipsi igitur] Igitur sibi X; *mox* sibi *om* αDGXc.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec.

Expedito prooemio, positaque libri divisione, incipit Sanctus Thomas, secundum divisionis ordinem, de rerum productione tractare *.

Circa hoc autem duo facit: primo enim agit de ipsa productione rerum quantum ad speciem et substantiam productionis; secundo, quantum ad eius qualitatem, cap. XXII.

Quantum ad primum, quia productio omnis ab aliquo principio procedit et ad aliquid terminatur, primo agit de principio productionis; secundo, de termino, cap. XV; tertio, de ipsa productione, cap. XVI.

Circa primum, quia principium dicit habitudinem ad id quod est a principio, duo etiam facit: primo, determinat de ipso principio; secundo, de relationibus Dei ad creaturas, cap. XI.

Quia vero potentia convenit tantum iis quae sunt principia essendi, ideo, antequam de ipsa potentia, quae est formale principium productionis, determinet, ostendit in hoc capite Deum esse aliis principium essendi; in sequenti vero incipit de ipsa potentia determinare.

I. Quantum ergo ad praesens caput, ponitur haec conclusio: *Deo convenit ut sit aliis principium essendi et causa.*

Adverte autem quod additur *et causa,* ut exponat Sanctus Thomas quod dixerat *principium essendi.* Forma enim est principium essendi: non tamen est causa productiva eius cuius est forma, sed est principium formale. Deus autem est principium essendi per modum causae agentis. Et de tali principio hic est sermo.

Probatur autem conclusio ex iis quae ostensa sunt in primo libro.

II. *Primo*. Ostensum est supra, de mente Aristotelis, esse aliquam primam causam agentem, quae est Deus. Efficiens autem suos effectus conducit ad esse. Ergo etc.

Advertendum quod, licet formae dicamus convenire ut det esse, non utimur tamen hoc modo dicendi in forma, quod *effectum conducit ad esse*. Hoc enim proprie exprimit causalitatem efficientis, cuius est reducere effectum de potentia ad actum, producendo formam, a qua res formaliter habet esse. Forma autem non conducit ad esse effectum tanquam esse formae sit aliquid omnino extrinsecum a forma, sicut est extrinsecum ab agente ut agens est: immo esse est ipsi formae coniunctum tanquam eius effectus formalis, ab ipsa per quandam naturalem resultantiam emanans. Efficiens ergo dicitur effectum conducere ad esse, quia effectui prius distanti ab esse dat formam, per quam est in rerum natura.

Secundo. Primum movens in quolibet ordine (scilicet essentiali) motuum est causa omnium motuum illius ordinis. Sed multa ex motibus caeli producuntur in esse. Cuius ordinis motuum ostensum est in Primo Deum esse primum movens. Ergo multis saltem rebus Deus erit causa essendi.

III. *Tertio*. Deus est ens actu. Ergo etc. – Probatur consequentia. Existenti in actu convenit per se aliquem effectum agere. Ergo omne ens actu natum est agere aliquid actu existens. Ergo etc. – Patet prima consequentia: quia quod per se alicui convenit, naturaliter * ei inest. – Antecedens etiam manifestum est: quia *unumquodque agens secundum hoc agit quod est in actu*.

* Cf. text. et var.

Circa propositionem immediate assumptam dubitatur: quia non videtur concludere propositum. Licet enim ad hoc ut aliquid agat, necesse sit ipsum esse in actu, non tamen ex hoc videtur sequi ut omne quod est in actu per se et naturaliter agat: sicut, licet ad hoc ut aliquid sit risibile, oportet ipsum esse animal, non tamen oportet ut omne quod est animal sit risibile. Ergo, licet unumquodque agat inquantum est in actu, non tamen oportet ut omne existens in actu sit activum.

Respondetur quod, cum dicitur, *Unumquodque agit secundum quod est in actu*, ly *secundum quod* specificat rationem agendi: sicut enim calor est forma per quam ignis calefacit et est sibi ratio calefaciendi, ita universaliter forma et actus est agenti ratio agendi, cum omne agens agendo faciat aliquid esse in actu. Est autem universaliter verum quod, ubi est ratio formalis alicuius, oportet illud esse, et, ubi illud est, oportet rationem formalem esse: sicut in quocumque est calor, oportet illud esse calefactivum; et in omni calefactivo esse calorem necesse est, aut formaliter aut virtualiter. Si ergo esse in actu est agenti unicuique ratio agendi, oportet ut omne agens sit in actu, et omne quod est in actu sit activum naturaliter. Unde dixit Sanctus Thomas quod esse activum effectus *convenit per se* existenti in actu: idest, convenit sibi per propriam formam per quam est in actu; et per consequens convenit sibi naturaliter, nam quae formam rei consequuntur, naturalia sunt.

Ad instantiam respondetur quod, licet esse risibile non conveniat nisi ei quod est animal, esse tamen animal non est ratio quare aliquid sit risibile. Non enim dicimus aliquid esse risibile inquantum est animal, sed inquantum rationale.

IV. *Quarto*. Deus est maxime perfectus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia signum perfectionis est in rebus inferioribus, ut dicitur IV *Meteororum*, quod possunt sibi similia facere. Deus autem est ipsum esse actu. Ergo etc.

Advertendum quod, licet creaturae non possint assimilari Deo in ratione una specifica, possunt tamen illi assimilari in communissima omnium perfectione, quae est esse. Ideo Sanctus Thomas, ex eo quod Deus potest sibi simile facere, concludit ipsum posse facere aliquid ens actu, sicut ipse est actus.

Quinto. Deus vult suum esse communicare aliis per modum similitudinis. Ergo est aliis causa essendi. – Antecedens ostensum est superius in Primo. – Consequentia vero probatur, supponendo quod de perfectione voluntatis est ut sit actionis et motus principium, ut dicitur III *de Anima*. Voluntas divina est perfecta. Ergo non deest sibi virtus communicandi esse per modum similitudinis, si illud vult communicare.

Adverte quod non dicit Sanctus Thomas absolute Deum velle communicare suum esse aliis, sed addidit, *per modum similitudinis:* ut ostendat modum communicationis in creaturis differre a modo quo una Persona divina suum esse alteri Personae communicat. Ibi enim communicatur idem esse numero: hic autem communicatur non ipsum esse divinum in se, sed quaedam similitudo divini esse, inquantum esse creaturae est quaedam eius participata similitudo.

V. *Ultimo*. Per actum qui in nobis est, possumus non solum in actiones immanentes, sed etiam in actiones transeuntes, per quas aliqua facta producimus. Ergo multo magis hoc potest Deus. Ergo potest aliis esse causa essendi. – Probatur consequentia. Quia quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura et ad remotiora extendere. Ergo, si actus in nobis existens, qui est potentiae permixtus, potest non solum in actionem immanentem, sed etiam in actionem quae in exteriora transit, multo magis hoc poterit actus cui nulla admiscetur potentia, sicut est Deus.

Advertendum primo, quod nullus actus existens in creatura est qui non comparetur ad esse sicut potentia ad actum: cum esse sit actualitas omnium. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod actus in nobis est *potentiae permixtus*.

Advertendum secundo, quod duplex actus intellectui et voluntati attribuitur, unus immanens, scilicet intelligere et velle absolute; alius transiens, qui est movere, sive per modum potentiae imperantis, sive per modum potentiae immediate elicientis motum; non enim refert, quantum ad propositum, quid horum dixerimus. Cum ergo dicit Sanctus Thomas quod per actum in nobis existentem possumus in actionem immanentem et transeuntem, nomine *actus in nobis existentis* possumus intelligere voluntatem et intellectum: ut sic sit correspondentia et similitudo inter nos et Deum, licet imperfecta; in nobis enim et in Deo uterque horum actuum attribuitur voluntati et intellectui. Possumus etiam intelligere ipsam animam, quae diversis potentiis in diversas has operationes potest. Secundum videtur melius: quia non loquitur hic Sanctus Thomas de actu qui est movere localiter corpus coniunctum, sed de actu alicuius extrinseci productivo, quem certum est membro aliquo corporeo exerceri. Sed tunc, licet sit aliqua similitudo inter nos et Deum quoad istos actus, est tamen dissimilitudo in hoc quod has actiones nos per diversa principia proxima elicimus, Deus autem unico principio, quae est eius voluntas. Quod propter ipsius perfectionem accidit, ex qua habet ut quod est in creaturis distinctum, ipse unite et indivisibiliter habeat.

Confirmatur postremo conclusio haec auctoritate *Iob*, v cap.: *Qui facit magna*.

CAPITULUM SEPTIMUM

QUOD IN DEO SIT POTENTIA ACTIVA

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

Potentia enim activa est *principium agendi in aliud secundum quod est aliud* *. Deo autem convenit esse aliis principium essendi *. Ergo convenit sibi esse potentem.

* IV *Metaph.*, xII, 1, 10, 11; VIII, II, 1. S. Th. V, l. 14; IX, l. 2.
* Cap. praec.

Amplius. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: *unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia* *. Sed Deo convenit esse actu *. Igitur convenit sibi potentia activa.

* III *Phys.*, III, 1; s. Th. l. 4.
* Lib. I, cap. xvI.

Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut in primo libro * ostensum est. Virtus autem activa de perfectione rei est: unumquodque enim tanto maioris virtutis invenitur quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

* Cap. xxvIII.

Praeterea. Omne quod agit potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra * ostensum est. Igitur potens est agere: et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva *.

* Lib. I, cap. xIII.
* Lib. I, cap. xvI.

Hinc est quod in Psalmo * dicitur: *Potens es, Domine*. Et alibi *: *Potentiam tuam, Deus, et iustitiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia*.

* Ps. LXXXVIII, 9.
* Ps. LXX, 18, 19.

5 aliud *pr. loco*] aliquid D. 10 ex hoc] ex eo P*d*. 14 perfectiones] perfectionem α. 13 Domine] etc. *addit* D. 14 usque] etc. usque αX.

Commentaria Ferrariensis

Viso quoniam Deo convenit ut sit aliis principium et causa essendi, necesse est de ipsa potentia, per quam aliquid in esse producitur, determinare *. Circa hoc autem tria facit Sanctus Thomas: primo enim ostendit potentiam activam in Deo esse; secundo, ostendit quid sit, capite sequenti; tertio, qualiter sit, capite x.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *In Deo est potentia activa.*

Probatur primo (1). Deus est aliis principium essendi. [Ergo convenit sibi esse potentem].

[*Secundo*. Deo convenit esse actu]. Ergo in ipso est potentia activa. – Patet consequentia. Quia sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita activa sequitur ens in actu.

(1) *Probatur primo*. – Textus Ferrariensis, prout ad nos pervenit, omittit finem primae probationis et initium secundae. Supplevimus ex littera Sancti Thomae.

Tertio. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia virtus activa est de perfectione rei.

Quarto. Deus est agens et movens. Ergo potens est agere. Ergo in ipso est potentia activa, non autem passiva. – Probatur prima consequentia. Quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim: *Non potest agere, Ergo impossibile est ut agat, Ergo non est agens et movens.*

Adverte quod in hac ultima ratione addidit, *sed non passiva:* ne forte aliquis existimaret, ex eo quod in Deo ponitur potentia activa, oportere etiam sibi attribuere potentiam passivam. Non probat autem hic potentiam passivam in Deo non esse, quia superius hoc ostendit distincte et per se.

Confirmatur ultimo auctoritate Psalmi.

CAPITULUM OCTAVUM

QUOD DEI POTENTIA SIT EIUS SUBSTANTIA

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

Potentia enim activa competit alicui secundum quod est actu *. Deus autem est actus ipse, non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse: cum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo libro * ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

* Cf. cap. praec., *Amplius*.
* Cap. xvI.

Adhuc. Omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicuius. De Deo autem nihil potest dici participative: cum sit ipsum suum esse, ut in primo libro * ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

* Cap. xxII.

Amplius. Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis * patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in primo libro * ostensum est. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius. Deus autem est suum esse, ut in primo libro * ostensum est. Est igitur sua potentia.

* Cap. praec.
* Cap. xxvIII.
* Cap. xxII.

Item. In rebus quarum potentiae non sunt earum substantiae, ipsae potentiae sunt accidentia: unde potentia naturalis in secunda specie

6 ipse *om* D; W *legit:* est actus; ipse autem non est.
12 unde] unde et D.

* Categ., vi, 7. * Cap. xxiii.

qualitatis ponitur *. In Deo autem non potest esse aliquod accidens: ut in Primo * ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

Praeterea. Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens *. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est eius activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est eius activa potentia.

* Lib. I, cap. xiii.

1 ponitur] in Praedicamentis *addit* D.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init. * Cf. cap. seq.

Secundo, ostenditur quid sit potentia activa Dei *. Et hoc duabus conclusionibus *.

Prima est: *Divina potentia est Dei substantia.*

Probatur primo. Potentia activa competit alicui secundum quod est actu. Sed Deus non est actu per actum a se distinctum: cum in eo nulla sit potentialitas, sed est ipse actus. Ergo est sua potentia. Ergo etc.

Adverte quod aliud est *potentia*, et aliud *potentialitas*. Potentia enim activa nominat actum alterius productivum, saltem motus et actionis. *Potentialitas* autem nominat carentiam alicuius actus quem aliquid natum est suscipere, et ideo semper ad aliquem modum potentiae passivae pertinet: id enim in quo est potentialitas, ut sic, quantum est ex sua ratione, non habet ipsum actum, sed potest ipsum habere. Cum ergo in Deo sit actus; nihil autem sit in ipso quod in se actu careat natumque sit actum suscipere; ideo sibi potentia activa attribui potest, non autem potentialitas.

Secundo. De Deo nihil potest dici participative. Ergo est sua potentia. – Patet consequentia. Quia omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicuius: sicut ostensum est in Primo * de aliis rerum perfectionibus.

* Cf. cap. xxii, xxxviii, xlv.

Tertio. Deus est suum esse. Ergo et sua potentia. – Probatur consequentia. Quia omnis perfectio divina in ipso suo esse continetur et est illi idem, ut in Primo est ostensum.

Quarto. In Deo non potest esse aliquod accidens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in rebus quarum potentiae non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia: unde et potentia naturalis in secunda specie *qualitatis* ponitur.

Quinto. Potentia est id quo agens agit. Sed Deus agit per suam essentiam: quia est per se agens, utpote primum agens, ad quod omne quod per aliud agit reducitur; sicut imperfectum scilicet omne ad aliquid perfectum reducitur. Ergo etc.

CAPITULUM NONUM

QUOD DEI POTENTIA SIT EIUS ACTIO

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

* De Sophist. Elench., vi, 8. * Cap. praec. * Cap. xlv.

Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem *. Divina autem potentia est eius substantia, ut ostensum est *. Eius etiam actio est eius substantia, ut in primo libro * ostensum est de intellectuali operatione: eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia et aliud actio.

Item. Actio alicuius rei est complementum quoddam potentiae eius: comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam seipso: cum sit ipsa Dei essentia *. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio.

* Cf. arg. praec.

Amplius. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed divina potentia est eius essentia, ut ostensum est *. Ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia *. Ergo divina actio est sua substantia. Et sic ut prius.

* Cf. arg. praec. * Lib. I, cap. xxii.

Adhuc. Actio quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto: unde et *actio* unum inter novem praedicamenta accidentis computatur *. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis *. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et sua potentia.

* Categ., ii, 6. * Lib. I, cap. xxiii.

8 enim *post* ratio αDX. 12 quoddam *om* W, *ante* complementum αXPc. 14 alio quam seipso] alio (alia P) quam seipsa P*d*.
4 aliquid ens] aliquod agens NZ. 7 Ergo divina actio est sua substantia *hom om* GZ, *post* et sic ut prius *ponunt* αDE; X et sic ut primum *ante et post* Ergo... substantia *habet; cd lectioni α praemittunt* et sua substantia est sua potentia. 8 ut prius] idem quod prius P. 11 unum *om* BFGPc. 14 et] et a αXPc; D *legit:* a sua potentia et a sua substantia.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. cap. praec., init.

Secunda conclusio est *: *Potentia Dei non est aliud quam sua actio.*

1. *Probatur primo.* Divina potentia est Dei substantia. Et similiter divina actio, ut in Primo ostensum est de intellectione: eadem enim ratio est in aliis actionibus, quae scilicet ab intellectione secundum rationem distinguuntur, ut velle et creare et similia. Ergo divina actio est divina potentia. – Patet consequentia. Quia *quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem.*

2. Sed videtur ex hac propositione propositum non concludi. Illa enim propositio habet veritatem tantum *in his quae sunt idem re et ratione:* ut dicitur Prima, q. xxviii, a. 3, ad 1, de mente Aristotelis, III *Physicorum* *. Modo, licet potentia sit realiter idem cum essentia divina, ab ipsa tamen ratione distinguitur. Similiter et actio. Ergo ex hoc quod sunt idem realiter cum essentia, non sequitur quod sint idem realiter inter se: sicut, licet paternitas et filiatio divina sint idem realiter cum essentia, sunt tamen inter se realiter distinctae, propter distinctionem formalem ab essentia.

* Cap. iii, 4.

Respondetur quod propositio ista Philosophi intelligitur sic. Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se quantum ad illud in quo identificantur medio: non autem quantum ad illud in quo a medio distinguuntur, et quod non est illis ratio identificationis medio. Sic enim, quia actio et passio, quantum ad id quod est materiale in ipsis, identificantur motui, non autem quantum ad connotata, ideo materialiter sunt eadem inter se, non autem formaliter. Ex quo sequitur glossa Sancti Thomae adducta in obiiciendo: quod si aliqua ex unione in medio debeant simpliciter dici eadem inter se, necesse est ut omnino sint eadem tertio, scilicet non tantum secundum rem, sed etiam secundum rationem.

3. Attendendum tamen quod aliqua distingui ratione dupliciter contingit. Uno modo, ex solo opere intellectus de una et eadem re diversas conceptiones formantis: sicut distinguitur sapientia divina ab essentia. Si enim conciperetur essentia sicut est in se, in suo conceptu includeretur ratio sapientiae: sed quia intellectus noster non potest ipsam secundum quod in se est concipere, ideo alium conceptum format de deitate, et alium de sapientia divina. Similiter si conciperetur sapientia divina secundum quod in se est, includeret in sua ratione et essentiam et omnem perfectionem. – Alio modo, ex parte ipsarum rerum, quae habent ut, si concipiantur secundum quod in seipsis sunt, diversis conceptibus concipiantur, sicut est de actione et motu: requirunt enim ex seipsis ut alium conceptum formet de ipsis intellectus, secundum quod actio connotat respectum in agente, quem non dicit motus; quantumcumque enim perfecte comprehendatur motus, non tamen apprehenditur totum quod est de ratione actionis.

Cum ergo inquit Sanctus Thomas illam propositionem non tenere in iis quae a tertio ratione distinguuntur, loquitur de distinctione rationis proveniente ex parte ipsarum rerum. Quia si proveniret tantum ex parte intellectus, tunc unio realis in tertio faceret identitatem realem extremorum, non obstante distinctione rationis ipsorum a tertio: sicut est de principio et fine ut dicuntur de puncto in linea. Sic autem est in proposito. Potentia enim et actio non distinguuntur ratione ab essentia divina ex conditione ipsarum rerum, sed tantum ex imperfectione intellectus nostri: si enim conciperetur deitas secundum se, in intellectu eius esset potentia activa et actio, sicut et omnis alia perfectio; cum sit perfectio infinita et fons omnis perfectionis. Ideo ex hoc quod sunt realiter idem essentiae, sequitur ut inter se sint realiter idem: sicut et de sapientia et iustitia divina.

4. Non sic autem est de paternitate et filiatione. Quia paternitas, ut relatio est, non esset de ratione deitatis etiam si secundum quod est conciperetur. Quia in ratione deitatis includitur tantum ratio cuiuslibet perfectionis: relatio autem, ut inferius ostendetur *, secundum quod relatio est, non dicit *aliquid*, nec perfectionem, sed tantum *ad aliquid*. Ideo quod distinguatur ratione ab essentia, est non tantum ex parte intellectus, sed etiam ex natura ipsius rei. Propter hoc non oportet paternitatem et filiationem esse inter se realiter eadem, quamvis realiter sint idem essentiae. Oporteret enim, si deberet ex identitate in essentia concludi identitas realis eorum inter se, quod utrumque illorum esset etiam secundum rationem idem essentiae, quantum est ex parte ipsarum rerum.

* Cf. lib. IV, cap. x. *Si quis autem.*

II. *Secundo*. Divina potentia non completur alio quam seipsa: cum sit ipsa essentia divina. Ergo etc. – Probatur consequentia. Actus est complementum potentiae. Ergo, si distinguitur a potentia, potentia perficitur per aliquod aliud a se. Quod est oppositum antecedentis.

Advertendum quod aliter est complementum potentiae actio immanens, et aliter actio transiens. Immanens enim est complementum per modum finis et per modum formae: dum enim potentia coniungitur suae operationi immanenti, consequitur finem ad quem ordinatur, est enim talis potentia propter operationem; et, quia remanet in ipsa potentia, per ipsam perficitur tanquam per formam, et sic completur eius potentialitas, qua erat receptiva propriae actionis. Transiens autem, cum non remaneat in agente sed in patiente recipiatur, non complet aut perficit agens per modum formae, sed tantum per modum finis: licet enim in huiusmodi actionibus ipsum operatum sit finis ultimus, ipsa tamen operatio non est extra rationem finis proximi, ut dicitur IX *Metaphysicae* *. Deus autem a nullo alio per modum formae aut per modum finis perfici potest. Ideo nulla eius actio, sive per modum immanentis concipiatur sive per modum transeuntis significetur, ab eius potentia distingui potest. Et hoc est fundamentum huius rationis.

* S. Th. l. 8; Did. VIII, VIII, 9.

III. *Tertio*. Agere divinum est eius esse. Sed divinum esse est Dei substantia. Ergo etc. – Probatur antecedens. Potentia activa Dei est eius essentia. Ergo et agere suum est suum esse.

Antequam probetur consequentia, adverte quod aliqui textus * sic habent, et male: *Sicut potentia activa est aliquid agentis, ita essentia eius est aliquid eius.* Debet enim sic habere, ut correcti codices habent: *Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia est aliquid ens,* idest: Sicut actus potentiae est agere, cum potentia sit agens quo, agens autem sit agens per ipsum agere; ita essentiae actus est esse, cum omne quod est ens sit ens per ipsum esse. Ex quo arguitur sic. Sicut se habet potentia ad agere, ita essentia ad esse. Ergo, sicut potentia ad essentiam, ita agere ad esse. Ergo, si potentia est idem quod essentia, agere erit idem quod esse. – Et si diceretur quod *commutata proportio tenet tantum in numeris et magnitudinibus,* ut dicitur Tertio, d. XXXIV, q. II, a. 3 *, et *Verit.*, q. XXIX, 8 *: – respondetur quod utique verum est commutatam proportionem regulariter tenere tantum in quantitatibus, quia in aliis formaliter non tenet; in aliquibus tamen aliis tenet gratia materiae. Et sic tenet in proposito. Oportet enim, si agere est actus potentiae sicut esse est actus essentiae, quod, si potentia idem est quod essentia, quod ipsum agere sit etiam actus essentiae. Actus autem essentiae est esse. Ipsum igitur agere erit ipsum esse.

* Ed. Venet. 1501.

* Qu^a 1, ad 1.

* Ad 7.

Ubi advertendum quod eandem comparationem dicitur habere agere ad potentiam quam habet esse ad essentiam, quia sicut esse est actus formalis ex quo ens habet ut sit ens, ita agere est actus formalis ex quo agens habet quod sit agens. Est tamen differentia in hoc, quod esse est intrinsecum enti: agere autem quod est transiens, non est intrinsecum agenti, sed est actus ab agente actualiter dependens. Quia vero agere divinum ad extra non distinguitur ab eius actione immanente, ideo, sicut esse divinum est intrinsecum, ita et eius agere. Quando autem aliqua sunt idem realiter, necesse est ut actus formales constituentes illa in sua ratione et specie, idem sint realiter: non enim unius et eiusdem rei sunt plures actus formales rem specificantes realiter distincti; licet, sicut ipsa res pluribus rationibus distinguitur, ita possit habere plures actus ratione distinctos.

IV. *Quarto*. In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia actio quae non est substantia rei, inest ei sicut accidens subiecto: computatur enim *actio* inter novem genera accidentium.

Circa illam propositionem, *In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis,* notandum quod modus accidentis potest accipi aut ex parte rei; aut ex parte intellectus. Modus se tenens ex parte rei est realiter alteri inhaerere. Modus autem qui se tenet ex parte intellectus, est concipi tanquam inhaerens et tanquam extra essentiam rei existens: dum scilicet intellectus format diversos conceptus de una substantia, quorum unus alteri attribuitur, licet in re unum alteri non inhaereat, sed sit idem illi. Propositio ergo Sancti Thomae intelligitur de modo se tenente ex parte rei, non autem de modo se tenente ex parte intelligentis. Immo ex parte intellectus apprehendimus attributa divina tanquam essentiae superaddita, licet sint idem quod substantia rei.

2. Sed circa istam rationem dubium occurrit. Aut enim procedit de actione immanente; aut de actione transeunte. Si de immanente, probatio illa, quia videlicet actio computatur inter novem genera accidentium, non est ad propositum: actio enim immanens non est de genere

actionis, sed de genere *qualitatis,* ut dicitur. – Si autem de transeunte, ratio non procedit. Tum quia in Deo non ponitur actio transiens, ut inferius * ostendetur. Tum quia falsum est quod sit in agente ut accidens eius, ut superius capite primo * est ostensum.

* Cap. XVI, Comment. n. VI.
* Comment. n. IV sqq.

Respondetur quod procedit de actione transeunte communiter, non descendendo determinate neque ad eam quae vere transiens est, neque ad eam quae similitudinarie et secundum efficaciam tantum est transiens.

Cum autem instatur primo, quia Deo non convenit actio transiens: dicitur quod, licet sibi non conveniat actio vere et proprie transiens, convenit tamen actio transiens similitudinarie et secundum efficaciam, ut inferius capite XVI * ostendetur.

* Comment. loc. cit.

Cum instatur secundo, quia actio transiens non est in agente: dicitur quod utique actio quae vere est transiens, non est in agente quantum ad ipsam entitatem actionis, quae est motus; est tamen in agente quantum ad relationem connotatam. Actio vero quae est transiens quantum ad modum tantum, constat quod est in agente: licet ad praedicamentum *actionis* per quandam similitudinem reducatur. Et sic sequitur, si talis actio distingueretur a potentia divina, quod in Deo aliquod accidens esset. Ideo optime procedit ratio Sancti Thomae.

CAPITULUM DECIMUM

Fragmentum ex A 30 r a 2.

QUALITER POTENTIA IN DEO DICATUR

Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam eius potentia *, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa *principium agendi in aliud,* ut patet per Philosophum in V *Metaph.* *; † manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem; non per respectum ad actionem nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem. Unde, si aliquae actiones Deo conveniant quae non in aliquod factum transeant sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Huiusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

* Cap. praec.
* S. Th. l. 14; Did. IV, XII, 1, 10, 11. - Cf. VIII, II, 1; s. Th. IX, l. 2.
† Autog. Vat. 30r a2.

Patet etiam ex praedictis quod multitudo actionum quae Deo attribuitur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res: cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei veritati non praeiudicet, ex his quae in primo libro * ostensa sunt, manifestum esse potest.

* Cap. XXXI, XXXV.

8 agendi *om* EGW, transmutandi NZ. 9 manifestum *Reincipit* A, *usque ad cap. 15.* 295 a 46 praedicatur. 10 in Deo] de Deo αDPc. 14 divinam *post* scilicet αXPc.
10 attribuitur D*b*; attribuuntur. 14 veritati] unitati GW*b*Pc.

Commentaria Ferrariensis

Tertio loco ostendendum est qualiter potentia activa sit in Deo *. Et ponit Sanctus Thomas duas conclusiones, et duo corollaria.

* Cf. Comment. cap. VII, init.

I. Prima conclusio est: *In Deo non est potentia sicut principium actionis, nisi secundum nostrum modum intelligendi.* Prima pars probatur. Nihil est sui ipsius principium secundum veritatem. Sed actio divina nihil est aliud quam eius potentia. Ergo potentia Dei non est principium actionis divinae. – Secundam partem declarat Sanctus Thomas dicens esse ibi potentiam respectu actionis quantum ad modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus et potentiam divinam et actionem considerat.

Pro declaratione primae partis, advertendum quod *veritas* ibi accipitur, non prout dicit aliquid existens in intellectu, sed ut dicit rei veritatem, quae est ipsum esse. Et est sensus quod non est ibi potentia respectu actionis secundum esse, quasi scilicet potentia realiter sit principium productivum actionis.

Ad evidentiam secundae partis, considerandum quod, cum omnis perfectio creaturae sit in Deo, absque imperfectione tamen; et potentia atque actio aliquam perfectionem dicant: necesse est utrumque in Deo inveniri. Ideo intellectus noster in divina natura apprehendit et rationem potentiae et rationem actionis. Et quia de ratione actionis in creaturis est ut a principio sit, ut dicitur *Potentia,* q. 1, a. 1, ad 1, ideo, cum intellectus in Deo concipit aliquid per modum actionis, concipit ut id quod est a principio: quae tamen habitudo non est in re, sed tantum in ratione. Unde non est in ipsa re habitudo actionis ad potentiam tanquam ad principium, sed est tantum in nostro modo concipiendi. Nec tamen intellectus sic intelligendo est falsus: quia non apprehendit ita esse in re quod actio divina a potentia producitur, sed hoc tantum se tenet ex parte modi intelligendi, sicut cum apprehendit unum in ordine ad alterum inter quae tamen non est ordo ex parte rei, ut cum idem comparat sibi ipsi; quod accidit cum intellectus de una et eadem re diversos conceptus format.

2. Sed occurrit dubium contra primam partem conclusionis. Oppositum enim eius videtur dicere Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XLII, q. 1, a. 1, ad 2. Ibi enim dicit quod *essentia divina, secundum quod est principium operationis, potentia vocatur.* Ergo in Deo est potentia respectu operationis. Cuius oppositum dicit conclusio.

Respondetur quod loquitur Sanctus Thomas de principio non secundum esse, sed secundum rationem et modum intelligendi. Ut enim dicitur *Potentia,* q. 1, a. 1, ad 1, *licet essentia divina non habeat principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.*

II. Secunda conclusio est: *In Deo secundum rei veritatem est potentia per respectum ad facta.* – Probatur. In Deo est potentia secundum rei veritatem. Sed potentia respectum ad alterum importat in ratione principii: ut patet ex definitione potentiae activae IX *Metaphysicae* *. Ergo in Deo potentia dicit rationem principii in ordine ad facta, cum non dicat in ordine ad operationem: est enim principium rerum creatarum productivum.

* Cf. loc. cit. in marg. text.

III. Corollarium primum est: *Respectu actionum immanentium non ponitur in Deo potentia secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi.* Patet ex praemissis. Quia potentia nominat principium realiter productivum. Dictum est autem quod potentia non habet secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi, rationem principii respectu operationis. Ideo etc. – Ex quo sequitur ulterius quod voluntas et intellectus in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

2. Sed videtur esse implicatio contradictionis in verbis Sancti Thomae. Aut enim intelligit voluntatem et intellectum esse in Deo ut vere et realiter actiones: aut tantum secundum rationem. Si secundum rem, ergo oportet respectu ipsarum esse realiter potentiam: quia de ratione operationis est habere principium, ut adductum est * ex quaestione *de Potentia Dei.* – Si secundum rationem tantum, ergo oportet ibi ponere intellectum et voluntatem ut potentias secundum rationem.

* Num. 1.

Respondetur quod intelligit illas esse vere et realiter actiones, et non tantum secundum rationem. Sed advertendum quod, cum perfectiones creaturarum inveniantur in Deo quantum ad id quod perfectionis est, non autem quantum ad imperfectionem quam includunt, oportet actiones immanentes, quae sunt intelligere et velle, in Deo esse ratione perfectionis, non autem ratione imperfectionis. In ipsis autem perfectionis est quod sint ultimum complementum, nullam aliam perfectionem expectantes: operatio enim immanens est ultimum complementum potentiae. Et quantum ad hoc ponuntur in Deo tales actiones: intelligitur enim ipsum intelligere et velle tanquam ultimus actus nullum ulterius actum expectans. Procedere autem a principio realiter ab ipsis secundum esse distincto, imperfectionis est. Ideo quantum ad hoc, non ponuntur in Deo. Cum ergo arguitur quod de ratione actionis est habere principium productivum secundum rem: dicitur quod hoc falsum est quantum ad id quod perfectionis est in actione, et de actione subsistente, qualis est divina operatio; sed bene verum est de actione quae accidens est ab ipsa potentia distinctum. Et universaliter de ratione actionis est habere principium productivum aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi se tenentem ex parte intellectus.

IV. Secundum corollarium est ex praemissis sequens: *Multitudo actionum quae Deo attribuuntur, non sunt diverśae res.* – Probatur. Quia omnes sunt ipsum esse divinum, quod unum est.

Adverte quod connumerat Sanctus Thomas producere res inter actiones divinas tanquam ab intelligere et velle distinctum, non quia omnino formaliter ab intelligere et velle distinguatur, sed quia addit ad illa respectum principii ad creaturas per modum executionis. Ut enim dictum est in primo capitulo huius secundi libri *, potentia non distinguitur ab intellectu et voluntate in Deo nisi quia super illa addit respectum principii executivi. Unde quod inquit Sanctus Thomas, quoniam *intellectus et voluntas in Deo non sunt ut potentiae,* intelligitur *inquantum intellectus et voluntas sunt,* ut scilicet respiciunt actiones immanentes absolute acceptas. Sed bene ut ipsis co-intelligitur respectus principii productivi ad creaturas, sunt in ipso ut potentiae.

* Num. x, 2.

Postremo, quia posset aliquis dicere quod ista multiplicitas operationum divinarum secundum rationem repugnat unitati et simplicitati divinae, respondet, ex iis quae in primo libro sunt ostensa, patere quod *multiplicitas significationis unius rei,* idest, quod una res multis nominibus significetur et per consequens diversis rationibus concipiatur, *unitati * non praeiudicat.*

* Cf. text. et var.

CAPITULUM UNDECIMUM

A 30 r a 19.

QUOD DE DEO DICITUR ALIQUID RELATIVE AD CREATURAS

Cum autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum *; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum est *; principium autem relative ad principiatum dicitur: manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

* Cap. praec. — * Ibid.

Item. Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relative dicuntur ad Deum: utpote secundum suum esse, quod a Deo habent, ut ostensum est *, ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

* Cap. vi.

Adhuc. Similitudo est relatio quaedam. Deus autem, sicut et cetera agentia, sibi simile agit *. Dicitur igitur aliquid relative de ipso.

* Lib. I, cap. xxix.

Amplius. Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum sui ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet *. Igitur aliquid relative dicitur de Deo ad alia.

* Ibid., cap. xlix sqq.

Adhuc. Movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est *. Dicuntur igitur de ipso relationes.

* Ibid., cap. xiii.

Item. *Primum* relationem quandam importat: similiter *summum*. Ostensum est autem in Primo * ipsum esse primum ens et summum bonum.

* Cap. xiii, xli.

Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

1 Cum D; Si. 15 est *casu om* A; *post* quaedam D.
5 dicitur (*ex* dicetur)] dicetur αGWY. 12 similiter] et similiter D *et fortasse* A, similiter et P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de potentia Dei, consequenter de relationibus divinis ad creaturas determinat *. Circa hoc autem tria facit: primo enim agit de ipsis quantum ad praedicationem; secundo, quantum ad esse ipsarum, cap. xii; tertio, quantum ad multitudinem, cap. xiv *.

* Cf. Comment. cap. vi, init. — * Cap. xiii et xiv, n. v.

I. Quantum ad primum, ponitur conclusio: *De Deo aliquid relative dicitur respectu suorum effectuum,* idest:

Aliquod nomen relationem ad creaturas importans convenienter Deo attribuitur.

Probatur. Tum quia potentia Deo convenit, ut ostensum est. Potentia autem dicit habitudinem principii ad principiatum. – Tum quia creaturae dicuntur ad Deum relative. Non potest autem intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum. – Tum quia Deus agit sibi simile. Similitudo autem relatio est. – Tum quia habet de aliis scientiam. Scientia autem refertur ad scibile. – Tum quia est movens et agens. Quae dicuntur relative ad motum et factum. – Tum quia est primum et summum bonum. Haec autem habitudinem dicunt.

Advertendum quod, licet quandoque *primum* negative dicatur, ut in Scriptura dicitur *primogenitus* ante quem nullus est genitus *; aliquando tamen dicitur etiam relative, ut dicatur primum quod alia omnia praecedit secundum aliquem ordinem. In secundo sensu accipit hoc loco *primum* Sanctus Thomas, non autem in primo.

* Cf. *Matth.* I, 25; *Luc.* II, 7.

II. Occurrit autem dubium circa propositionem hanc assumptam in secunda ratione: *Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum.* Videtur enim velle Sanctus Thomas in omni termino relativi oportere poni relationem; et sic etiam in Deo esse relationem ad creaturam, quia relationem terminat creaturae. Arguitur enim contra hoc multipliciter *.

* Cf. n. VI. - Vide Scotum, I *Sent.*, d. XXX, q. I, fol. 104v, 105r. (Ven. 1497).

Primo, quia, *secundum Aristotelem, V Metaph., cap. de ad aliquid* *, *tertio modo dicuntur relativa quae dicuntur ad aliquid quia alterum refertur ad reliquum sed non e converso. Relationes autem inter Deum et creaturam pertinent ad tertium modum.* Ergo, quamvis creatura referatur ad Deum, non oportet Deum ad creaturam referri quia eius terminet relationem.

* Did. IV, XV.

Secundo. *Actus est prior potentia quia definitur potentia per actum, ut dicitur IX Metaphysicae* *. *Sed non definit actus potentiam nisi ut est eius terminus.* Ergo, ut est eius terminus, est prior potentia. Sed non est prior ut correlativum, sed tantum ut absolutum. Ergo non est terminus ut correlativum, sed ut absolutum. Ergo ex eo quod aliquid est terminus, non oportet ipsum relative dici.

* Did. VIII, VIII.

Tertio. *Relativum, ut relativum, primo definitur per terminum. Ergo terminus, ut terminus, prior est definitione ipso relativo. Consequentia patet ex VII Metaph.* *, ubi substantia ponitur accidente prior definitione quia accidens per substantiam definitur. Ergo non requiritur relatio in termino ut terminus est.

* Did. VI, I.

Quarto. Nullo intellectu considerante, scientia refertur ad scibile, et similiter creatura ad Deum. Sed relatio rationis non est, remoto opere intellectus: cum non habeat esse nisi in intellectu. Ergo relatio rationis in scibili et in Deo non fuit ratio terminandi relationem scientiae et creaturae.

Esset etiam dubium quomodo Deus in tertia ratione dicitur similis creaturae. Sed de hoc satis dictum est in Primo, capite XXIX.

III. Ad evidentiam dubii huius, considerandum est quod Scotus, in Primo, d. XXX, q. I, propter adductas rationes, tenet quod *propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec novam nec antiquam.* Cuius oppositum et hic et alibi * videtur tenere Sanctus Thomas.

* Cf. I P., XIII, 7; *de Pot.*, VII, 8.

2. Thomistae autem quidam, tenentes oportere Deum relative dici si debeat relationem creaturae terminare, in duas sententias dividuntur. Quidam enim tenent quod terminus relativi nunquam relationem terminaret nisi ei conveniret aliqua relatio rei aut rationis: sed dicunt quod relatio non est sibi formalis ratio terminandi, sed ipsum absolutum, ratione absoluti, terminat.

3. Alii vero dicunt duo *. Primum est quod terminus non terminat ratione absoluti, sed ratione relationis: eo quod terminat ut correlativum.

* Cf. n. IV, 3.

Secundum * est quod in duobus primis modis relativorum * terminat ratione relationis in ipso existentis; in relativis autem tertii modi terminat ratione relationis existentis in altero extremo, a qua extrinsece in esse relativo realiter denominatur.

* Cf. n. V.

* Cf. IV *Metaph.*, XV; s. Th. V, l. 17.

Probant autem suam positionem: tum quia, si terminus relativi esset absolutum, duplum non diceretur ad dimidium, nec servus ad dominum; cuius oppositum dicunt expositores. – Tum quia oporteret in definitione creaturae Deum cadere sub propria ratione absoluta. – Tum quia relativum de necessitate etiam exigit in sua definitione correlativum ut id ad quod dicitur. Et sic nulla esset ratio quare exigeret absolutum. – Tum quia in divinis non possent salvari relationes ad intra nisi ponendo Personas distingui realiter secundum absoluta.

IV. Mihi autem videtur dicendum quod dupliciter terminus relativi considerari potest: uno modo, absolute, pro eo ad quod dicitur relativum; alio modo, pro eo ut a nobis concipitur per modum termini definientis relativum. Si primo modo consideretur, sic in relativis quidem primi et secundi modi oportet esse relationem ex parte termini: quia in termino est eadem ratio et causa relationis quae est in relativo ad ipsum terminato. In relativis vero tertii modi non oportet ex parte termini relationis realis esse relationem: cum non sit in ipso causa aliqua relationis ad relativum quod ad ipsum terminatur. Propter quod dicitur V *Metaph.* * quod in hoc genere unum extremorum dicitur relative, non quia ipsum ad aliud dicatur, sed quia aliud dicitur ad ipsum. Unde in uno ponitur tantum relatio rationis, quamvis in altero sit relatio realis. Constat autem quod relatio rationis non est actualiter in re, nullo intellectu considerante: et tamen, nullo intellectu considerante, illud extremum est id ad quod dicitur aliud relativum reale. Ideo oportet dicere quod in huiusmodi terminus in quo non est realis relatio, terminat ratione absoluti tantum, non autem ratione alicuius relationis existentis in ipso aut secundum rem aut secundum rationem.

* Al. lib. IV, loc. cit.

Patet autem hoc esse de mente Sancti Thomae, *Potentia*, q. VII, a. 10, ad 4, ubi tenet quod, *cum hoc nomen « dominus » tria importet, scilicet potentiam coercendi subditos, ordinem ad subditos, et terminationem ordinis subditorum ad dominum, huius nominis significatio invenitur in Deo, non quantum ad ordinem ad subditos, sed quantum ad potentiam coercendi et quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominum.* Ex quibus apparet ipsum velle quod Deus relationem creaturae ad ipsum terminat absque aliquo ordine ipsius ad creaturam. – Nec valet dicere quod terminat tantum fundamentaliter, non autem formaliter. Quia secundum hanc considerationem, terminare formaliter est esse id ad quod dicitur relativum: constat autem, secundum haec verba Sancti Thomae, quod creatura dicitur ad Deum etiam nullo posito ordine Dei ad creaturam; cum hoc sibi conveniat etiam nullo intellectu considerante.

2. Si autem terminus secundo modo consideretur, sic oportet in termino relationem poni in omni modo relativorum: in primo quidem et secundo modo realem; in tertio vero modo secundum rationem. Nam non possumus intelligere sive concipere aliquid sub ratione termini relativum definientis nisi ipsum cum quodam ordine ad ipsum relativum apprehendamus. Et hoc est quod intellexit Sanctus Thomas hoc loco dum dixit quod *non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum;* et I *Sent.*, d. XXX, a. 3, dum dixit quod *intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.*

3. Rationes etiam secundae opinionis Thomistarum *, excepta quarta, hoc secundum dictum probant. Non autem aliquid probant contra primum dictum, ut satis patet. Prima enim procedit de relativis primi et secundi modi: in quibus concedimus relationem in termino contineri. – Ad secundam vero, negatur consequentia. Licet enim Deus sit absolute terminus quantum ad suum absolutum, non tamen definit relativum nisi ut cum habitudine opposita concipitur. – Ad tertiam similiter dicitur quod probat terminum, ut conceptum per modum termini definientis, includere relationem. Quod utique concedimus. – Ad quartam,

* Num. III, 3

negatur consequentia. Quia, cum dicimus relativum termi-nari ad absolutum, intelligimus, *nisi ipsa relatio sit suppositum subsistens,* sicut est in divinis relationibus personalibus. Tunc enim idem est relatio et habens relationem. Ideo terminus relativi est relativum formaliter.

V. Considerandum ulterius quod secundum dictum praedictae opinionis * nullo modo videtur de mente Sancti Thomae esse. Vult enim haec opinio quod Deus, nullo intellectu considerante, relative dicatur ratione relationis existentis in creatura; et quod proprium est relativorum tertii modi ut aliquid dicatur relativum realiter propter relationem in altero extremo realiter existentem; et, cum terminus relativi sit correlativum, vult Deum esse terminum ratione relationis existentis in creatura. Contra hoc enim est expresse Sanctus Thomas inferius, cap. XIII, ubi inquit quod *a relatione exterius existente non invenitur aliquod denominari, sed ab inhaerente:* et loquitur de relationibus quibus Deus refertur ad creaturas. – Nec valet dicere hanc esse mentem Sancti Thomae, quod a relatione extrinseca non potest aliquid formaliter denominari, ut scilicet per illam dicatur formaliter relativum: sed bene potest ab ea aliquid realiter denominari, ut sit scilicet relativum secundum rem. Oportet enim, secundum determinationem ipsius opinantis, terminum relativi esse relativum, non tantum materialiter, sed etiam formaliter: alioquin non responderet ad propositum. Nullo autem intellectu considerante, Deus, secundum ipsum, terminat relationem creaturae ut relativum est. Ergo, si non est relativum nisi per relationem creaturae, oportet ipsum dicere quod formaliter, non tantum realiter, dicitur relative ex relatione exterius existente. Cuius oppositum dicit Sanctus Thomas, etiam secundum ipsius expositionem.

* Num. III, 3, *Secundum.* – Vide Comment. Caiet. in I P., qu. XIII, a. 7.

2. Videtur autem huius opinionis auctor deceptus esse ex malo intellectu verborum Sancti Thomae Prima Parte, loco praeallegato *, ad 4, ubi dicitur quod *Deus dicitur relative ad creaturam quia creatura refertur ad ipsum, sicut inquit Philosophus,* V *Metaph., de scibili respectu scientiae.* Ipse enim haec verba intelligit quasi velit dicere Sanctus Thomas quod ipsa relatio creaturae ad Deum, praecise sumpta, est tota ratio quare Deus dicatur Dominus creaturae aut Creator relative realiter, ita quod nihil aliud requiratur ad hoc ut dicatur Dominus ex parte relationis, licet requiratur ex parte Dei potestas coercendi: cum tamen dicat in eodem loco quod *a relationibus realiter existentibus in re non est inconveniens Deum denominari, secundum tamen quod co-intelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo.* Ex quibus datur intelligi ipsas quidem relationes creaturarum esse causam denominationis, sed formam denominantem esse relationem rationis relationi creaturae co-intellectam; et, remota operatione intellectus per quam relatio rationis Deo attribuitur, non posse Deum ab ipsa relatione creaturae relative formaliter denominari.

* Qu. XIII, a. 7.

Adducta autem verba Sancti Thomae sic ego intelligo quod *Deus dicitur relative ad creaturam quia creatura ad ipsum refertur,* idest: habet ex eo quod terminat relationem creaturae ad ipsum, ut concipiatur cum opposita relatione rationis ad ipsam, et sic relative dicatur. Non autem quod a creaturae relatione formaliter denominetur: est enim relatio creaturae causa denominandi, non tamen forma proxime denominans. Unde, nullo intellectu considerante, non refertur Deus actualiter ad creaturam. Est tamen realiter Dominus terminative, licet non relative formaliter: quia terminat relationem realem servitutis creaturae ad ipsum. – Quod autem non possit ex relatione existente in altero correlativo aliquid formaliter dici relativum, patet manifeste ex hoc quod effectus formalis relationis est *ad aliud referre:* constat autem quod unum relativum non refertur ad alterum per relationem existentem in suo opposito, alioquin idem esset subiectum et terminus relationis eiusdem.

Quod sit de mente Sancti Thomae quod diximus, ostenditur ex iis quae superius adducta sunt * ex Quaestionibus *de Potentia,* ubi inquit hoc nomen *Dominus* de Deo dici *quantum ad potentiam coercendi subditos et quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominum, non autem quantum ad ordinem ad subditos.* Ecce, quia ponit Deum dici realiter Dominum nullo intellectu considerante, ratione potentiae et ratione terminationis ordinis creaturae ad ipsum, non autem ratione alicuius relationis realis ipsum formaliter denominantis. Unde cum, nullo intellectu considerante, nulla sit in Deo relatio ad creaturas, neque, inquam, secundum rem neque secundum rationem, sequitur quod tunc nullo modo dicitur formaliter Dominus relative, neque realiter neque secundum rationem: sed dicitur relative tantum fundamentaliter et terminative, quia scilicet terminat relationem creaturae ad ipsum, et ex hoc habet ut possit intelligi cum opposita relatione ad creaturam.

* Num. IV, *Patet autem.*

Cum ergo dicitur a Sancto Thoma *Deum dici relative ad creaturam quia creatura refertur ad ipsum,* sensus est, quia terminat relationem creaturae, et ex hoc cum quadam relatione rationis concipitur, et relative dicitur formaliter: non autem quia per ipsam relationem creaturae formaliter referatur. Cum enim in Deo non sit realis ordo ad creaturam, causa quare habeat concipi cum relatione rationis ad ipsam et a tali relatione rationis formaliter denominari, est quia creatura habet ordinem ad ipsum secundum naturam.

Si autem instetur quia Sanctus Thomas, Tertia, q. XXXV, a. 5, inquit quod *Deus dicitur realiter Dominus ex reali subiectione creaturae ad ipsum; et Christus dicitur realiter filius Virginis ex relatione reali maternitatis ad Christum:* – respondetur quod mens Sancti Thomae est quod ex relatione reali creaturae ad Deum et ad Christum dicuntur realiter tales tanquam ex causa quare Deus dicatur realiter Dominus terminative et fundamentaliter, et similiter Christus filius Virginis, ut exposuimus: non autem quod, remota relatione rationis, a relatione reali alterius dicatur relative formaliter realiter. Unde paulo superius ante haec verba, inquit de Christo quod *dicitur relative filius relatione quae co-intelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut et Deus dicitur Dominus relatione quae co-intelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo.*

Dicendum igitur est, secundum mentem Sancti Thomae, quod ab ipsa relatione creaturae ad Deum praecise sumpta dicitur Deus realiter Dominus terminative tanquam ex causa, non autem relative formaliter: sicut et a potentia coercitiva dicitur fundamentaliter Dominus, ab ipsa autem relatione co-intellecta, quae est rationis, dicitur Dominus formaliter relative. Et sic de aliis similibus.

Sic etiam intelligendum est quod habetur a Sancto Thoma I *Sent.*, d. XL, q. I, a. I, ad 2, ubi dicitur quod *in relativis denominatur quandoque aliquid eo quod solum in altero est, sicut in illis in quorum uno est relatio secundum rem et in alio secundum rationem tantum,* et datur exemplum de scibili. Intelligitur enim quod denominatur tale causaliter ex relatione existente in altero, inquantum, ut dictum est, ex eo quod aliquid terminat relationem alterius ad ipsum, habet ut cum opposita relatione concipiatur: non autem quod a relatione existente in altero denominetur aliquid formaliter relative.

VI. Ad rationes Scoti *, inquantum aliquo modo contra determinata esse possunt, respondendo dicitur *ad primum:* primo, quod mens Aristotelis V *Metaph.* est quod aliquid dicitur relative et ad aliud, non propter aliquam relationem realem existentem in ipso, sed propter realem relationem existentem in altero, tanquam ex causa quare in ipso sit relatio rationis, a qua formaliter dicitur relative, et quare dicatur terminative realiter relativum et fundamentaliter. * Num. II.

Dicitur secundo, quod terminus relativi, ut per modum definientis concepti, dicitur etiam formaliter relativum, non quia dicat relationem realem, sed quia habet relationem rationis, et nomen significans ipsum relative includit ordinem in suo conceptu ad correlativum, sive sit ordo realis sive ordo rationis. Et sic in relativis etiam tertii modi in utroque extremorum includitur relatio, ut superius * est expositum. Scientia enim refertur ad scibile, et creatura ad Creatorem: constat autem conceptus importatos * Num. praec.

his nominibus *scibile* et *Creator* esse conceptus relativos; est enim scibile aliqua scientia scibile, et creatura alicuius creatoris creatura, secundum quod ista nomina relative dicuntur.

Dicitur tertio quod, licet, nullo intellectu considerante, in re quae scibilis dicitur non sit relatio realis, est tamen in ipsa relatio rationis secundum proximum fundamentum, inquantum actualiter terminat relationem scientiae ad ipsum. Et sic de aliis. Unde quod dicit prima opinio *, nihil posse esse terminum relativi nisi habeat in se relationem ad ipsum, intelligitur: *aut formaliter, aut proxime fundamentaliter*. Quod enim actualiter terminat ordinem alicuius relativi ad ipsum, habet in se unde concipi possit in ordine ad ipsum relativum, et sic potest dici illius correlativum: sicut, licet privatio non sit formaliter in subiecto realis forma, sed sit tantum in intellectu, dicitur tamen subiectum realiter privatum, quia caret reali forma quam natum est habere.

* Num. III, 2.

Unde ad argumentum dicitur quod procedit ex falso intellectu verborum Aristotelis, ac scilicet si diceret in relativis tertii modi in altero relativorum nullam esse relationem, neque rei neque rationis, neque actualem neque proxime fundamentalem: cum tamen intelligat in altero non esse relationem realem. Unde, accepta Aristotelis mente, negatur consequentia.

2. *Ad secundum,* negatur minor. Actus enim, ut prior potentia, non definit potentiam ut terminus, quantum pertinet ad mentem Aristotelis in illo loco: sed definit secundum quod utrumque illorum secundum suam essentialem rationem absolutam consideratur, secundum quam ratio actus est prior ratione potentiae, et ponitur in eius definitione sicut substantia in definitione accidentis. Non enim inconvenit res quae relative denominantur habere inter se ordinem prioris et posterioris, et unum poni in definitione alterius sed non e converso, quamvis, ut relativa sunt, simul sint natura et intellectu, ut dicitur Prima Parte, ubi supra *.

* Qu. XIII, 7, ad 6.

3. *Ad tertium,* negatur prima consequentia. Quia, licet in absolutis definiens sit prius definito, sicut substantia accidente, in relativis tamen non est sic: cum relativa sint simul natura et cognitione, si sint recte assignata, et ideo mutuo se definiant.

4. *Ad quartum* dicitur quod, nullo intellectu considerante, in scibili et in Deo est relatio rationis fundamentaliter proxime, non autem actualiter et complete. Hoc autem sufficit ad hoc ut aliquid dicatur ad alterum relative per modum termini absolute. Ex hoc enim quod Deus habet potentiam coercitivam subditorum, et actualiter terminat relationem subditorum ad ipsum, natus est intelligi, si concipiatur ut taliter terminans, cum habitudine dominii ad subditos. Unde argumentum est pro prima parte determinationis factae *.

* Num. IV, init.

Dicitur secundo quod, etiam nullo intellectu considerante actualiter, in ratione per hunc terminum *scibile* importata includitur relatio ad scientiam. Non enim oportet, ad hoc ut conceptus aliquis per nomen importetur, quod semper actu cogitetur: sufficit enim quod nomen sit impositum ad significandum rem mediante tali conceptu. Ad hoc autem ut terminus formaliter dicat relationem, sufficit ut conceptus per nomen termini definientis importatus, quo mediante nomen est rei impositum, relationem importet.

CAPITULUM DUODECIMUM

A 30 r a 45.

QUOD RELATIONES DICTAE DE DEO AD CREATURAS NON SUNT REALITER IN DEO

Huiusmodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto: cum in ipso nullum sit accidens, ut in primo libro * ostensum est. – Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint *quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent,* ut Philosophus dicit in *Praedicamentis* *, oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens. Et sic non esset per seipsum necesse esse, ut in primo libro * ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo.

* Cap. XXIII. * Cap. V, 1, 2. * Cap. XIII.

Item. Ostensum est in Primo * quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: nam *ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est,* secundum Philosophum in *Praedicamentis* *. Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum: unde secundum Philosophum, in V *Metaph.* *, scibile dicitur relative, *non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum.* Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

* Cap. XIII. * Cap. III, 22. * S. Th. I. 17; Did. IV, XV, 8.

Adhuc. Relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed respectu eorum quae sunt in potentia: quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed eius quod est actu ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales: alias sequeretur quod essent infinitae relationes actu in eodem, cum numeri infiniti in potentia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam

8 suum *om* αXYPc. 9 in Praedicamentis *om* EGWZ*b*. 12 ipsum] hoc ipsum Pc. 14 possit] posset αX*cd*. Dei] divina *fortasse* A. 16 esse *om* ZP. 19 in Primo] in Deo αX, in primo libro P*d*. 20 prima *om omnes; quid* D *vide* pA.

2 opinio et (*margo* A, *om* D)] opinio vel *omnes*. 8 aliud refertur] alia referuntur pA *et* DsY, aliud referatur EsG, alia refertur Y, ad aliud refertur α, (aliquid P) aliud (ad ipsum) refertur P*c*; Z *legit:* non quia ipsum referatur ad scientiam sed quia scientia referatur ad ipsum. 12 actu] in actu P*d*. sed A *solus*; sed etiam. 13 in potentia] potentia D.

ad ea quae sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit *. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

* Lib. I, cap. LXXXII.

Amplius. Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo: sicut quod est Dominus aut gubernator huius rei quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens. Cuius contrarium in primo libro * ostensum est.

* Cap. XIII.

---

7 est] Deus est NP*d*. aut] vel P*c*; Dominus aut *om* N.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit aliquid relative ad creaturas de Deo dici, restat inquirendum quod esse dicant huiusmodi relationes dictae de Deo *. Circa quod duas ponit conclusiones Sanctus Thomas: primam in praesenti capitulo; secundam in sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Prima conclusio est: *Relationes Dei ad suos effectus realiter in Deo esse non possunt.* Probatur *primo*. Non possunt in eo esse ut accidentia: cum in ipso nullum sit accidens. — Nec ut substantia Dei. Quia substantia Dei hoc ipsum quod est ad aliud diceretur: ut patet ex *Praedicamentis* Aristotelis. Et sic dependeret ab aliquo extrinseco. Quod enim hoc ipsum quod est ad aliud dicitur, ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi possit sine eo. Et per consequens non esset ens necesse esse.

Sed videtur ista ratio non concludere. Per ipsam enim similiter probaretur nullam relationem personalem in Deo esse idem realiter cum essentia divina. Quia, cum esse relationis sit ad aliud se habere, si relatio erit idem cum essentia, oportebit Deum secundum id quod est ad aliud se habere. Et sic non erit ens per seipsum necesse esse.

Respondetur quod non eodem modo procederet ratio de relationibus personalibus sicut procedit de relationibus ad creaturas. In istis enim relatio terminatur ad aliud omnino extraneum a divina natura. Ideo, si essentia divina esset talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo. Et sic non esset Deus necesse esse per seipsum: quod enim est per se necesse esse, non dependet in sua existentia ab aliquo extraneo. Relationes autem personales non terminantur ad aliud extrinsecum a divina essentia, sed ad personam quae est idem cum essentia divina, quae est etiam essentia alterius personae. Non repugnat autem ei quod est per se necesse esse, referri ad aliquid quod est idem sibi secundum substantiam, et sic ad ipsum dependere quod absque illo esse non possit. Neque enim potest esse Deus absque personis, nec una persona absque alia.

II. *Secundo*. Sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita Deus ad res creatas: quia, sicut scibile est mensura scientiae, ita Deus est omnium entium mensura, ut ostensum est in Primo. Sed scibile non refertur ad scientiam relatione reali in ipso existente, ut patet V *Metaphysicae*. Ergo nec Deus ad creaturam.

De scibili quomodo referatur, et de aliis in quibus relatio realis est in uno extremo tantum, determinatum est in praecedenti capitulo *. Et est ostensum quomodo verba Aristotelis sint intelligenda.

* Comment. n. II sqq.

Tertio *. Huiusmodi relationes dicuntur non solum respectu eorum quae sunt in actu, sed etiam respectu eorum quae sunt in potentia: cum et eorum quae sunt in potentia scientiam habeat, et respectu eorum sit primum ens et summum bonum. Sed eius quod est actu ad id quod est in potentia non est relatio realis: alioquin infinitae relationes essent actu in eodem; binarius enim est prior infinitis numeris ipso maioribus qui sunt in potentia. Ergo non refertur Deus ad creaturas quae sunt actu aliqua relatione reali. – Probatur consequentia. Quia Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt in potentia.

* Cf. n. VI.

III. Circa istam propositionem, *Eius quod est actu ad id quod est in potentia non est relatio realis,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia,* q. VII, a. 11, quod relatio realis est ordo rei ad rem extra intellectum ita quod, nullo intellectu considerante, illae res inter se talem ordinem habent. Ad hoc autem quod talem ordinem aliqua inter se habeant, oportet quod utrumque sit ens actu. Sicut enim aliae formae accidentales actu non conveniunt nisi existentibus, ita ordo medius inter aliqua illis realiter non convenit nisi existant. Illud enim quod realiter refertur, ideo realiter refertur quia habet aliquam realem formam in se ad quam talis ordo consequitur; id etiam quod terminat huiusmodi ordinem, habet ut terminet ex aliqua reali forma inexistente; ut patet discurrendo per omnes modos relativorum. Quia ergo ens in potentia non habet actu existentiam, ideo entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis.

2. Si autem obiiciatur quia aliquid est realiter *imago* non existentis, et *memoria,* et *productivum,* et huiusmodi quae relative dicuntur ad non ens, ut arguit Gregorius in I *Sent.,* apud Capreolum, d. XXX *: – respondetur, et dicitur primo, quod dicitur aliquid realiter productivum alicuius, aut imago aut memoria, non propter realem relationem in ipsis existentem, sed propter eorum realem entitatem relative conceptam. Nomina enim relationem importantia secundum rationem saepenumero dicuntur de rebus extra animam existentibus, eo quod significent rem absolutam mediante conceptu relativo. Non enim inconvenit aliquod secundum se absolutum concipi ab intellectu in ordine ad aliud et intelligi collative, sicque, mediante tali conceptu, relativo aliquo nomine significari.

* Art. 2; Turon. 1900, vol. II, p. 313.

Dicitur secundo, si arguatur sic, *Imago convenit alicui realiter. Et est relativum. Ergo est relativum realiter,* quod committitur fallacia *compositionis et divisionis.* Non enim esse relativum determinat hoc quod est convenire realiter, nec e converso, ut liceat ex divisis inferre coniunctum: convenire enim realiter alicui non attribuitur imagini inquantum relativum est, sed inquantum absolutum reale importat, licet sub conceptu relativo illud significet.

IV. Circa illam propositionem, *Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt in potentia,* considerandum quod ratio quare aliquid prius referebatur actu secundum rationem tantum, postea vero etiam realiter refertur, est quia fit aliqua mutatio in re, per quam alius sibi modus relationis convenit: sicut Sortes, inquantum generativus Platonis, referebatur secundum rationem ad Platonem nondum existentem; postquam autem generavit, refertur realiter, quia mutatus est de agente in potentia ad agens in actu. Si autem nulla esset facta mutatio in Sorte, saltem de otio ad opus, non esset mutatus relationis modus. Potest enim nova relatio advenire alicui aliquo modo absque eius mutatione, ut dicitur V *Physicorum* *. Idem tamen non potest prius ad idem referri relatione rationis, et postea reali relatione, nisi ex aliquo sibi adveniente quod prius non inerat. Deus autem nullo modo mutatur, etiam de otio ad operationem: quia sua operatio est sua substantia. Ideo non aliter refertur ad res dum sunt actu quam referebatur dum erant in potentia. Unde Sanctus Thomas pro ratione dictae propositionis adducit: *quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit.*

* Cap. II, 1.

V. Circa illam consequentiam, *Si quod est actu referretur realiter ad id quod est in potentia, essent infinitae relationes actu in eodem, ut in binario respectu numerorum,* dubitatur. Quia secundum Sanctum Thomam Tertia, q. XXXV, 5, et III *Sent.,* d. VIII, a. 5, *unitas et pluralitas*

relationis non attenditur secundum terminos, sed secundum causam et subiectum. Ergo, quantumcumque numeri sint infiniti quibus binarius est prior, non oportet infinitas in ipso relationes esse, sed unica relatione reali posset ad omnes referri: sicut docens philosophiam unica relatione ad omnes quos philosophiam docet refertur.

Respondetur quod unitas et pluralitas relationis non attenditur quidem secundum unitatem vel pluralitatem materialem terminorum, sed bene attenditur secundum unitatem et pluralitatem formalem, cui unitas aut pluralitas fundamenti correspondet. Unde in locis praeallegatis tenet Sanctus Thomas quod, si idem magister aliquos doceat grammaticam, alios vero philosophiam, una relatione refertur ad omnes suos discipulos grammaticae, alia vero ad discipulos philosophiae: est enim ibi duplex terminus formalis, inquantum illi sunt grammaticae discipuli, isti vero philosophiae. In proposito ergo, quia binarius refertur ad omnes alios numeros tanquam ad terminos formales, non autem tanquam ad materiales; cum unus numerus sit ad binarium duplus, alius vero triplus, alius quadruplus, et sic de aliis in infinitum: et per consequens binarius sit prior illo numero ut subduplus, illo vero ut subtriplus, et sic alia et alia ratione proportionis ad diversos numeros referatur, sintque in ipso diversa fundamenta formaliter: si omnes essent reales relationes, oporteret infinitas reales relationes actu esse in binario.

2. Si autem iterum instaretur quod hoc non est inconveniens apud ponentes relationem a fundamento realiter non distingui: dicerent enim quod, sicut non est inconveniens unam et eandem albedinem esse similitudinem respectu alterius albi et dissimilitudinem respectu alicuius nigri, ita non est inconveniens in uno binario esse infinitas relationes reales distinctas tantum secundum rationem; sic enim non ponitur infinitum in actu secundum numerum, cum non sint ibi multa realiter distincta, sed una dumtaxat entitas, ex se in infinitos terminos ordinata, et secundum rationem distincta: – responderent fortassis illam opinionem tenentes quod apud Sanctum Thomam et inconveniens est in uno esse infinitas relationes specificas sola ratione distinctas, habentes tamen extra intellectum quicquid ad rationem et essentiam uniuscuiusque relationis pertinet; est enim proprium divinae essentiae infinita hoc modo continere in una simplici essentia.

3. Ex istis patet solutio cuiusdam dubii in doctrina Sancti Thomae: quomodo scilicet filius unica relatione referatur ad patrem et matrem, qui ad ipsum duabus relationibus realibus specifice distinctis, paternitate scilicet et maternitate, referuntur: cum, apud Sanctum Thomam, Prima, q. XXXII, a. 2, duabus relationibus specifice distinctis non possit unica relatio respondere. – Dicitur enim, iuxta praedicta, quod in filio est unica relatio materialiter, sicut fundamentum filiationis in ipso est materialiter unum: sunt autem duae relationes formaliter, sicut et fundamenta formaliter sunt plura. Quemadmodum enim pater et mater alia et alia ratione sunt principium generationis filii, ita alia ratione filius accipit a patre naturam et alia ratione a matre. Et ideo, licet uno nomine, scilicet *filiationis*, significetur relatio filii ad patrem et relatio eius ad matrem, sunt tamen plures filiationes in ratione relationis: quamvis in ratione rei sint unum. Unde quod inquit Sanctus Thomas, quoniam duabus relationibus specifice distinctis non potest unica relatio ex opposito respondere, intelligitur de unitate formali relationis, sive de unitate eius in ratione relationis: non autem de unitate materiali, sive de unitate in ratione rei. Patet autem hoc esse de mente Sancti Thomae, ex iis quae dicit in loco allegato de Tertia Parte, in responsione ad ultimum argumentum.

VI. *Quarto* *. Si essent realiter in Deo, oporteret Deum mutari, aut per se aut per accidens. Sed huius oppositum ostensum est in Primo. Ergo etc. – Probatur sequela. Quia aliquae relationes de novo illi adveniunt. Cuicumque autem aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. * Cf. n. II, *Tertio.*

Sed non videtur probatio huius consequentiae efficax esse. Si enim universaliter accipiatur maior, ut ly *aliquid* se extendit ad absolutum et relativum, falsa est. Nam, ut dicitur V *Phys.* *, relatio alicui advenit de novo non per subiecti, sed per alterius mutationem: sicut, me non mutato, incipio alicui similis esse propter eius mutationem, qua accipit eandem quam ego habeo qualitatem. – Si vero accipiatur in absolutis, est quidem vera, sed tunc committitur fallacia *figurae dictionis,* arguendo sic, *Cuicumque aliquid de novo accidit illud mutatur, Sed Deo aliqua relatio de novo advenit, Ergo mutatur:* sub absoluto enim subsumitur relativum. * Loc. cit., n. IV.

Respondetur quod maior propositio est universaliter vera. Et intelligitur quod cuicumque aliquid realiter, sive secundum entitatem advenit, mutatur. Cum enim mutari nihil aliud sit quam aliter se habere nunc quam prius; et id cui aliquid reale advenit de novo, aliter se habeat quam prius: necesse est cui aliquid reale advenit de novo, mutetur.

Cum instatur quia, per Philosophum, relatio advenit alicui absque sui mutatione, et loquitur de relatione reali: – dicitur quod loquitur de relatione reali quantum ad suae rationis complementum, non autem quantum ad suam entitatem. Contingit enim aliquando quod relatio est in aliquo secundum entitatem suam, non tamen habet complete rationem relationis, quia terminus non co-existit: facto autem termino, incipit habere complete rationem relationis, et hoc est absque mutatione eius cui sic advenit. Relatio autem quae de novo advenit Deo, si esset realis, adveniret ei secundum suam entitatem: quia in re aeterna non est aliquid reale ab aeterno per quod ad rem temporalem ordinetur et ab ipsa dependeat ex se. – Ita, puto, responderent tenentes relationem a fundamento non distingui.

Secundum autem ponentes eam distingui a fundamento, diceretur quod relatio non advenit totaliter et ratione fundamenti de novo absque subiecti mutatione: sed, praeexistente fundamento, bene potest completive advenire absque subiecti mutatione, per quandam scilicet naturalem resultantiam. Si autem relationes quae de novo adveniunt Deo essent reales, oporteret illas advenire de novo, non solum completive, sed etiam totaliter et quantum ad fundamentum: quia ubi fundamentum realis relationis est absque relatione, quandam videtur habere imperfectionem, eo quod natum sit aliquid reale ab ipso emanare intrinsece, quod propter defectum termini formalis non emanat; in re autem aeterna non potest esse aliquid huiusmodi imperfectionem includens. Ideo per adventum novae relationis oporteret aliquam in Deo fieri mutationem.

CAPITULUM DECIMUM TERTIUM ET DECIMUM QUARTUM

A 30v a8.

QUOMODO PRAEDICTAE RELATIONES DE DEO DICANTUR

Non autem potest dici quod relationes praedictae sint existentes exterius quasi res aliquae extra Deum.

* Lib. I, cap. XIII, XLI.

Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum *, oporteret ad illas etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes alias considerare. Et si illae iterum sint res aliquae, oportebit iterum tertias relationes adinvenire. Et sic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquae extra Deum existentes.

Item. Duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquis esse *alicubi*, et a tempore *aliquando:* aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine *albus*. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente: non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse quod relationes quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquae extra ipsum.

* Cap. praec.
* Cap. XI.

Cum igitur ostensum sit * quod non sint in ipso realiter, et tamen dicuntur de eo *, relinquitur quod ei attribuantur solum secundum intelligentiae modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, co-intelligit relationem illius ad ipsum: quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, et alia quae de Deo praedicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, eius essentiam praedicant: relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso: sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

* Cap. XIV.

* Patet etiam ex his quod divinae simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis eius essentiam non significent: quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligere multa, et multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. Et quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et plurium principium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, eius summae simplicitati attestatur.

---

3 aliquae NWP*c*; aliqua *ceteri et fortasse* A. 7 alias considerare] considerare G, referri P, alias considerari N; D *vide sub* pA. 8 adinvenire DEYZ; advenire. 13 aliquid *om* GWX, *post* ab eo α. 14 aliquis] quis EGWY, enim quis D. 18 exterius existente sed] existente sed non Z. 24 de eo DNY; de Deo. 25 solum *hic* DW; *post* secundum. 28 co-intelligit DWsG; eo intelligit αEX*b*P*c*, *anceps* N, cum intelligit GZ, eo quod intelligit Y.

4 alia sYP*c*; alio modo NZ, alio *ceteri;* A *anceps ut saepe, sed* alio *aliquam determinationem requirere videtur ad* praedicantur, *ex. gr.* non relative. 5 voluntas eius] et voluntas eius D, eius et voluntas Z. 14 Patet. *Traditio novum capitulum incipit, sub titulo:* Quod multae relationes dictae de Deo non derogant eius simplicitati, *sed in* A *nec titulus nec signum capituli invenitur.* 18 intelligere] intelligentem P; *cf. var. seq.* et multipliciter] in rerum natura Z, multipliciter *ceteri.* 21 Et quanto] quanto Z, quanto enim D; *cf.* pA. 22 plurium] plurimum EY, *post* principium αP*c*. 25 ipsum D; *om.* 26 summae simplicitati attestatur] sunt simplicitati accrescentia Z.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Secunda conclusio est *: *Praedictae relationes non sunt existentes exterius quasi res aliquae extra Deum.* Circa hanc autem tria facit Sanctus Thomas: primo enim probat conclusionem; secundo, infert duo corollaria, tam ex ipsa quam ex praecedenti conclusione *; tertio, quoddam dubium removet *.

* Num. III.
* Num. IV.

I. *Probatur ergo primo.* Quia aliter oporteret in infinitum advenire Deo relationes reales ad aliquid extrinsecum. – Probatur consequentia. Quia Deus est primum ens et summum bonum respectu omnis entitatis extrinsecae. Si ergo relationes quibus ad res alias ut primum ens et summum bonum refertur, sunt res extra Deum existentes, oportet ut per alias relationes ad illas extrinsecas relationes referatur: et sic in infinitum.

Ad hanc rationem posset aliquis dicere quod, licet Deus aliqua relatione referatur ad res, ad ipsam tamen relationem non refertur alia relatione.

Sed hoc nihil est dictu. Quia, si ponantur relationes reales extra Deum habentes esse, tanquam sint entia a Deo distincta, respectu illarum ita est primum ens et summum bonum sicut respectu aliorum. Ideo oportet ut ad illas aliis relationibus realibus extrinsecis referatur, si ad alia, ut primum ens et summum bonum est, talibus relationibus refertur. Quando enim relatio qua aliquid ad aliud refertur est illi intrinseca, non refertur illud ad relationem alia relatione: sed bene refertur si ponatur extrinseca, modo dicto; eo quod ad Deum similem relatio extrinseca habeat comparationem cum aliis entibus; comparatio enim primi entis et summi boni est eadem ad omnia extrinseca a Deo.

II. *Secundo.* A relatione non invenitur aliquid denominatione extrinseca denominari, sed intrinseca tantum denominatione: non enim est aliquis pater paternitate in alio existente; et sic de aliis. Ergo etc.

Advertendum quod antecedens huius rationis dupliciter potest intelligi. Primo, de relatione importata per nomen a quo aliquid relative denominatur. Sic enim manifestum

est quod, cum dicimus aliquem esse patrem, paternitas importata nomine *patris* est in ipso qui dicitur pater; et cum aliquis dicitur dominus, est in ipso relatio importata hoc nomine *dominus,* non autem est in alio. Et universaliter verum est quod nihil denominatur relative per relationem importatam nomine quo denominatur, in altero existentem. Hunc sensum videtur intendere Sanctus Thomas, si diligenter verba eius considerentur.

Secundo potest intelligi universaliter et absolute quod a nulla relatione, quocumque nomine importata, denominatur aliquid extrinsece. Et tunc intelligitur quod a sola relatione extrinseca non fit denominatio formaliter relative. Sed bene ab ipsa potest aliquid causaliter denominari, co-intellecta relatione opposita in eo quod denominatur, a qua formaliter fit denominatio: ut dictum est in praecedentibus * de mente Sancti Thomae. Si enim sola consideretur relatio extrinseca, ab ipsa non dicitur aliquid relative formaliter, licet possit dici aliquid ab ipsa realiter tale terminative: sicut a reali potentia coercitiva existente in aliquo dicitur aliquis realiter dominus fundamentaliter, non autem formaliter relative.

* Comment. cap. xi, n. ii sqq.

III. Quantum ad secundum *, ponuntur duo corollaria. Primum est: *Huiusmodi relationes attribuuntur Deo secundum rationem.* Probatur. Non sunt realiter in Deo. Nec realiter extra Deum. Ergo illi attribuuntur secundum rationem. Hoc autem est cum intellectus, intelligendo aliquid referri ad alterum, co-intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. De his satis dictum est in praecedentibus *.

* Cf. init. Comment.

* Comment. cap. xi, xii.

Secundum est: *Alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, et alia quae de Deo praedicantur.* Patet. Quia alia, ut sapientia, voluntas et huiusmodi, dicunt eius essentiam: haec autem non, cum attribuantur sibi dumtaxat per intellectum; – intellige quantum ad relationes importatas, ut exponit Sanctus Thomas Prima, q. xiii, a. 7, ad 1.

IV. Quantum ad tertium *, removetur dubium. Posset enim aliquis instare: Istae relationes non sunt aliquid in Deo. Et tamen intellectus eas sibi attribuit. Ergo est falsus.

* Cf. init. Comment.

Respondetur quod propter hoc intellectus non est falsus: quia intellectus, ex hoc quod intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat de ipso relative, sicut et facit de scibili.

Sensus huius responsionis est quod intellectus non attribuit istos respectus Deo quasi iudicet aut dicat ipsos extra intellectum esse (sic enim absque dubio falsus esset, eo quod intelligeret rem esse aliter quam sit): sed quia, ex eo quod apprehendit Deum terminare relationem rerum ad ipsum, format de ipso conceptum aliquem in ordine ad creaturas, et illum attribuit Deo. Hoc autem absque falsitate accidere potest. Nam ea quae absoluta sunt, potest intellectus ad alia comparare et sic relative concipere: sicut, dum comparat naturam animalis ad animalium species, attribuit illi intentionem generis; et similiter de aliis. Sic enim apprehendit naturam absolutam, sed cum quodam ordine ad aliud: quod est rem absolutam concipere relative.

* V. Tertio loco agitur de multitudine relationum. Et ponitur haec conclusio: *Divinae simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis essentiam eius non significent, quia sequuntur intelligendi modum.*

* Cap. xiv. Cf. Comment. cap. xi, init.

Adverte additum esse, *quamvis essentiam eius non significent,* propter attributa divina, quorum multiplicitatem dictum est in Primo * divinae simplicitati non derogare, eo quod nullam compositionem in Deo ponant, cum omnia divinam essentiam significent. Ex hoc enim quod istae relationes non sunt ipsa essentia divina, posset aliquis existimare quod eorum multitudo divinae simplicitati derogaret. Ideo, hoc removens, Sanctus Thomas addidit quod, licet essentiam divinam nomina relativa non significent, adhuc eorum multitudo dicta de Deo divinae simplicitati non derogat: quia istae relationes nihil ponunt in Deo, ut habeant in ipso compositionem facere, sed modum intelligendi consequuntur.

* Cap. xxxi.

Ex quo arguit ad conclusionem. Nihil prohibet intellectum nostrum intelligere multa multipliciter referri ad id quod est in se simplex. Ergo pluralitas relationum consequentium modum intelligendi, cuiusmodi sunt dictae relationes, simplicitati non derogat. – Probatur consequentia. Quia, sic intelligendo, intellectus noster, etiam sub multiplici relatione ipsum simplex considerat. Dum enim apprehendit aliquod simplex multorum relationem terminare, ipsum simplex cum relationibus oppositis apprehendit: dictum est enim supra * quod terminum relationis oportet oppositam in se relationem habere, aut realiter aut secundum rationem.

* Cap. xi.

Ad manifestationem autem antecedentis, notatur quod, *quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur.* Hoc autem verum est aut simpliciter; aut in suo genere. Punctus enim est maioris virtutis inter ea tantum quae ad quantitatem pertinent, et principium plurium, eo modo quo in quantitate potest esse virtus, largo modo accipiendo virtutem, secundum quod mathematici imaginantur punctum suo fluxu causare lineam, et sic successive de aliis quantitatibus. Non autem est maioris virtutis quam sit homo, licet sit homine simplicior. Ideo sic intelligenda est propositio Sancti Thomae quod, quanto aliquid est simplicius in aliquo genere, tanto est virtuosius inter omnia illius ordinis: eo quod omnia virtualiter in principiis contineantur. Sicque, cum Deus sit inter entia simplicissimus, est inter omnia maximae virtutis et infinitorum principium.

Ex his concludit quod non modo non derogat divinae simplicitati quod multa de ipso relative dicantur: immo summae eius simplicitati attestatur.

CAPITULUM DECIMUM QUINTUM

Fragmentum ex A 30 v b 11.

QUOD DEUS SIT OMNIBUS CAUSA ESSENDI

* Cap. vi.

Quia vero ostensum est * quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso.

Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut *album* homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus con-

b 4 ut D; quod.

venire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque *calidum* dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. *Esse* autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra * ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. – Si autem dicatur quod *ens* non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

[* Lib. I, cap. XIII.]

Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat *. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro * ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus *ens* praedicatur *.

[* VII *Metaph.*, III, 8; s. Th. VIII, l. 3.] [* Loc. cit.] [* Explicit fragm. AUTOG. VAT., 30v b 46.]

Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt *. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni et etiam urbium singularium. Omnibus autem commune est *esse*. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra * ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt a Deo esse.

[* II *Phys.*, III, 12; s. Th. l. 6.] [* Lib. I, loc. cit.]

Item. Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est *ens* per essentiam suam: quia est ipsum esse *. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum, ut in Primo * ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

[* Lib. I, cap. XXII.] [* Cap. XLII.]

Praeterea. Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro * ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

[* Cap. XLII.]

Amplius. Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra * ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in Primo * probatum est: et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod nunquam potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

[* Cap. VII.] [* Cap. XXVIII.]

Item. Imperfecta a perfectis sumunt originem: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum, ut in Primo * ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit * quod tale non possit esse nisi unum.

[* Cap. XXVIII, XLI.] [* Ibid., cap. XLII.]

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo *: *Qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt*. Et *Ioan.* 1[3]: *Omnia*

[* Ps. CXLV, 6.]

---

4 triangulum] de quo praedicatur sed est eidem convertibiliter *addit* P, qui (quod s*Zd*) praedicatur eidem (ei D) convertibiliter *addunt ceteri*. pA *pro* 1 Quod enim... 4 triangulum *habebat sic:* Quod enim secundum se de aliquo praedicatur eidem convertibile est; *verba* secundum se *delentur et post* aliquo, *quod est in fine lineae, margo habet* secundum quod... triangulum; *hac facta mutatione patet quatuor illa verba* praedicatur eidem convertibile est *redundare, sed tamen mero casu non deleta sunt. Delevimus nos, ob evidentiam intentionis Auctoris; cf. rem similem III. cap. 47.* 5 conveniet N; convenit. 10 est *casu deficit in* A. 13 lucendi] lucendi vel lucidi D. 24 nihil minus A *solus*; nihilominus. 27 ex sua natura] secundum suam naturam D; *hoc in* A *deletur ante* ex sua natura *et in eadem linea*. 28 non ex alia CEHNXsZ*b*; et non ex alia D, (et P) non ex aliqua BFGWYP*c*, non est aliqua *d*; pZ *om hom* sua natura non ex. 35 aliquo alio (*potius quam* aliqua alia)] aliqua alia causa EGZsNP*c*, aliqua causa W*b*, aliqua alia *ceteri*. 40 competit D; convenit. illius *om* D. 43 lucidum causam *Ita legimus cum* HWZ; lucidum causa A *casu* et EN*b*, lucidum est causam BCDFGP*c*, est causa XsG, causa est Y. 47 Adhuc... *cap. 17.* p. 304 b 6 creatio mutatio *lacuna in* A. 48 eo quod] nam D.

4 et etiam] et non α, non X, et D, et praepositos H *in suppletis*. singularium] singularum DEsG. 21 se habet] est *ante* ad utrumlibet D. sic *om* Z. 22 ad unum *om* D. 23 Unde] Et sic D. 24 aliquid] aliquid aliud D, aliquod WYP*c*. 45 perfectissimum] perfectis summum αX, perfectus summum Z, perfectissimum et summum P*d*.

per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Et Rom. XI[36]: *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, ipsi gloria in saecula.*

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi. Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus.

2 XI.] X. aX. per quem... saecula] etc. D.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinatum est de principio productionis creaturarum, secundo loco determinat Sanctus Thomas de termino productionis *: ut ex principio et termino cognitis facilius ipsa productio cognoscatur.

* Cf. Comment. cap. VI, init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Nihil praeter Deum est nisi ab ipso:* idest, *Nihil est in rerum natura quod a Deo productum non sit.*

Probatur primo *. Impossibile est esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi: sed oportet vel utrumque eorum esse per causam; vel alterum alteri esse causam essendi. Ergo ab illo cui nihil est causa essendi, est omne quod quocumque modo est. Ergo omnia habent esse a Deo.

* Cf. n. III.

Probatur primo antecedens. Impossibile est aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur: sed oportet vel unum esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto; vel aliquod tertium esse causam utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Sed esse de omni eo quod est praedicatur. Ergo etc. – Maior probatur. Impossibile est aliquid duobus convenire secundum quod ipsum: quia quod convenit alicui secundum quod ipsum, ipsum non excedit, cum sibi convertibiliter conveniat *; sicut *habere tres* non excedit triangulum. Ergo quod convenit pluribus, impossibile est ut neutri per causam conveniat. Patet consequentia: quia quod alicui convenit non secundum quod ipsum, per aliquam causam ei convenit; nam oppositum praedicati infert oppositum subiecti; quod enim causam non habet, primum et immediatum est, et sic est per se et secundum quod ipsum.

* Cf. text. et var.

Prima autem consequentia patet. Ex opposito enim consequentis infertur oppositum antecedenti. Sequitur enim: *Non omne quod est ab eo est cui nihil est causa essendi, Ergo possunt esse aliqua duo quorum neutrum habeat essendi causam:* cum enim ipsum et illud aliud causam essendi communem non habeant, nec unum sit alterius causa, utrumque erit absque causa.

Secunda etiam consequentia est manifesta: cum supra ostensum sit Deum esse ens cui nihil sit causa essendi.

Ista ratio videtur esse Platonis, ut dicitur *Potentia,* q. III, a. 5, *qui voluit quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas.*

2. Huic autem rationi forte obstare posset quod *ens* univoce non dicitur. Ex hoc enim videretur male subsumi in ratione. Cum enim dicebatur, *Impossibile est aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro dicatur per causam,* habet veritatem de praedicato tantum univoco. Unde, si subsumatur, *Esse praedicatur de omnibus,* dicitur quod non praedicatur univoce. – Sed respondet Sanctus Thomas quod, licet non sit praedicatum univocum, non tamen est aequivocum, sed analogum: et propter hoc, scilicet, oportet fieri reductionem in unum. Sicut enim in univocis praedicatis secundi modi per se, oportet ut omnia de quibus illud praedicatur reducantur in unum cui illud primo et secundum quod ipsum convenit, ita et in analogis. Primum enim analogatorum est cui primo et secundum quod ipsum convenit analogum. Unde maior vera est non tantum de praedicato univoco, sed etiam de analogo.

3. Advertendum circa efficaciam rationis, quod, cum Sanctus Thomas intendat probare omnia a Deo esse effective, ex ista ratione non videtur haberi quod sit causa omnium effective. Ex eo enim quod aliquid sit secundum ipsum tale, quod est huius rationis fundamentum, non habetur quod sit causa effectiva ut alia sint talia. Sufficit enim quod sit causa formalis: sicut triangulus est causa formalis quare isosceles *habeat tres.* Sed licet explicite non habeatur quod sit causa effectiva, habetur tamen implicite. Quod enim convenit alicui et non secundum quod ipsum, oportet quod aut ab eo quod est secundum seipsum illud habeat effective, aut ab aliquo quod utrumque eminenter contineat. Quod enim secundum esse actuale convenit alicui distinctum ab eius essentia et non secundum quod ipsum, necesse est ut ab aliqua causa illud accipiat. Esse autem distinguitur ab essentia creaturae: non potestque Deo aliqua alia causa superior esse, cum sit prima causa et ens per se necesse esse. Ideo oportet quod alia habeant ab ipso Deo esse suum etiam effective.

II. Ad evidentiam illius propositionis, *Quod alicui convenit non secundum quod ipsum, per aliquam causam convenit ei,* considerandum est quod, cum quaedam sint praedicata essentialia, ea scilicet quae sunt primi modi *per se* *; quaedam vero quae non sunt essentialia, sed ad secundum modum *per se* pertinent: *secundum quod ipsum* et *non secundum quod ipsum* in utrisque praedicatis consideratur. Et universaliter verum est quod omne conveniens alicui non secundum propriam differentiam, convenit sibi formaliter per aliam causam a subiecto distinctam, sive distinguatur ab ipso realiter, sive secundum rationem. Si enim convenit per aliquod aliud subiectum, cui primo conveniat, ad ipsum sicut superius aut inferius essentiale se habens, tunc illa causa a subiecto ratione tantum distinguitur: sicut cum dicimus *habere tres* convenire isosceli et figurae ratione trianguli. Si autem illud cui primo convenit non se habet sicut superius et inferius ad subiectum, tunc talis causa a subiecto realiter distinguitur: sicut dicimus caliditatem convenire omnibus calidis per ignem; ignis enim ab illis secundum suam substantiam realiter distinguitur, licet aliqua eius participatio in illis sit, ex qua ignis proprietatem participant. Illa ergo propositio sic intelligitur: Quod convenit alicui non secundum quod ipsum, convenit sibi per aliquam causam a se aut realiter aut secundum rationem distinctam, secundum quod diversimode primum subiectum ad secundum comparatur.

* Cf. 1 *Poster.*, IV; s. Th. l. 10.

2. Circa illam propositionem, *Quod causam non habet, primum et immediatum est,* advertendum quod praedicatum non habens causam dicitur *primum,* quia nullum aliud praedicatum prius eo convenit subiecto quod sit sibi causa ut praedicetur. Dicitur etiam eadem ratione *immediatum,* quia inter ipsum et subiectum nihil mediat per quod inhaereat subiecto.

3. Circa aliam propositionem, *Quod de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit, et convertitur cum ipso* *, dubitatur. In proposito enim esse convenit Deo secundum quod ipsum est, et tamen ipsum excedit: cum aliis, quae non sunt Deus, conveniat. Ergo est falsa propositio. Et videtur Sanctus Thomas in ratione implicare contradictionem.

* Cf. n. I, *Probatur primo antecedens.*

Respondetur quod dupliciter potest intelligi praedicatum non excedere subiectum. Primo modo, formaliter sumendo subiectum et secundum propriam rationem: sicut *habere tres* convertitur cum triangulo et ipsum non excedit, quia nulli convenit per se cui non conveniat ratio trianguli. – Secundo modo, sumendo subiectum aut formaliter secundum propriam rationem, aut secundum aliquam eius participationem. Et sic esse non excedit Deum: quia omne cui convenit esse, aut est Deus, aut similitudine eius participat; et nulli creaturae convenit esse nisi inquantum aliqua divina similitudine participat.

Hoc ergo secundo modo intellexit Sanctus Thomas quod alicui convenit secundum quod ipsum, non excedere subiectum: quia scilicet nulli convenit nisi illi subiectum aut secundum propriam eius rationem, aut secundum aliquam participatam eius similitudinem, conveniat. Propter hoc subiunxit quod *etiam in analogis oportet fieri reductionem ad unum,* cui scilicet primo et per se illud conveniat, et secundum cuius participationem alia dicantur talia.

4. Advertendum quoque quod quidam ex hoc loco accipiunt non esse idem apud Sanctum Thomam, de mente Aristotelis in I *Poster.* *, *per se* et *secundum quod ipsum,* sed se habere inter se sicut inferius et superius: dum videtur velle aliquid posse convenire pluribus per se, non autem secundum quod ipsum. Sed, ut diximus in annotationibus I *Posteriorum,* admisso hanc esse mentem Sancti Thomae in hoc loco (quod tamen non constat), aliter accipitur hic *per se* et *secundum quod ipsum,* et aliter in I *Posteriorum.* Hic enim dicitur *praedicatum secundum quod ipsum* quod convenit subiecto secundum eius propriam et adaequatam rationem, qua ab omnibus aliis differt, quae est ratio differentialis: et est idem quod *primo conveniens.* Nam sic *secundum quod ipsum* est inferius ad *per se:* omne enim *secundum quod ipsum* convenit *per se,* sed non e contra; sicut *risibile* convenit per se Sorti, sed non primo, sive non secundum quod ipsum. – Ibi autem, secundum mentem Aristotelis, ut exponit Sanctus Thomas sequendo textum suum, accipitur *praedicatum secundum quod ipsum* pro eo quod convenit alicui ex aliqua causa existente in essentia subiecti. Sic namque *secundum quod ipsum* non est idem quod *primo,* sed convertitur cum *per se:* nam et *praedicatum per se* ibidem dicitur quod habet causam in subiecto, licet illa causa non sit totalis et adaequata ratio subiecti.

* Loc. cit.

III. *Secundo* *. Deus est maxime ens. Ergo est causa omnium de quibus praedicatur. – Antecedens in Primo est ostensum. – Consequentia vero probatur. Quia illud est causa omnium in aliquo genere cui maxime convenit illius generis praedicatio: sicut quod est maxime calidum est causa caloris in omnibus calidis, et maxime lucidum est causa omnium lucidorum.

* Cf. n. 1, *Probatur primo.*

Hanc propositionem probat sic. Quod alicui convenit ex sua natura, minoratum et deficiens in eo esse non potest. Igitur quod alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Ergo cui illud maxime convenit, erit causa omnium illius generis. – Probatur antecedens. Quia, si naturae aliquid essentiale subtrahatur vel addatur, iam altera natura erit: ut patet in numeris. – Prima consequentia patet: quia ex opposito praedicati ad oppositum subiecti arguitur. – Secunda vero consequentia est manifesta. Quia quod convenit aliquibus deficienter, cum non conveniat illis ex natura tantum, sed ex alia causa, non poterit ex alia sibi causa convenire quam ex ea in qua illud maxime et perfectissime reperitur: cum omne imperfectum ad perfectum reducatur.

Ad evidentiam illius propositionis, *Quod convenit alicui ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest,* attendendum quod dupliciter aliquid dicitur convenire alicui ex natura: aut quia est essentia vel pars essentiae; aut quia essentialia principia consequitur. Prima facie videtur Sanctus Thomas primo modo accipere: cum illam propositionem probet per hoc quod, si naturae aliquid subtrahatur vel addatur, iam altera natura erit. Sed si consideretur intentum ad quod assumitur dicta propositio, apparebit quod et secundo modo accipienda sit. Non solum enim quod essentiale est, sed et quod naturam rei consequitur praecise et non ab aliqua alia causa, deficiens et diminutum esse non potest. Et utrumque ex ea probatione consequitur. Si enim essentiale praedicatum est, certum est quod nec augeri nec minui potest. Et ideo si aliquid inveniatur deficiens aut excedens rei alicuius essentiam, iam non erit illius essentia. Si etiam sit accidens deficiens ab eo quod rei alicuius essentiam consequitur, iam illa non erit essentia a qua fluit complete, sed alia: quia, posita causa totali et completa, necesse est poni effectum; maxime quando per simplicem quandam emanationem resultat. Et ita defectus huiusmodi resultat, non ex aliquo defectu essentiae rei, cum illa deficiens esse non possit, sed ex alia causa extrinseca, per cuius remotionem minoratur. Et ideo, cum essentiae nihil addi vel subtrahi possit, si deficienter aliquid alteri conveniat, non ab essentia rei praecise, sed ab alia etiam causa dependet. Oporteret enim, si dependeret ab essentia solum, quod eius defectus in defectum essentiae resultaret, quod, ut dictum est, esse non potest. Sicut, si esse calidum alicui deficienter conveniat, esse calidum non attribuitur essentiae rei tantum, sed igni etiam, per cuius participationem est calidum: et quia parum de natura ignis participat, ideo parum caliditatis habet.

Advertendum autem quod convenienter addit dictionem exclusivam Sanctus Thomas, cum concludit: *Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum.* Quia non vult negare aliquid deficiens et diminutum posse alicuius naturam sequi: potest enim aliquod mixtum ex natura sua parum aliquid caliditatis habere. Sed vult in huiusmodi oportere aliam causam praeter ipsam naturam invenire, per cuius remotionem illud sit minoratum: sicut, praeter naturam mixti parum habentis de caliditate, dicimus ignem illius caliditatis causam esse, quo quia mixtum illud parum participat, necesse est parum caliditatis habeat.

IV. *Tertio.* Esse est commune omnibus. Ergo supra omnes causas est aliqua prima causa cuius est dare esse. Sed Deus est prima causa. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia oportet effectibus causas proportionari, ut particularium sint causae particulares, communium autem sint causae communes et universales. Declaratur per exemplum de sole et rege.

De materia huius rationis dictum est satis in Primo *. Unum tantum occurrit dubium dissolvendum. Nam multi sunt effectus particulares qui in causam dumtaxat universalem reducuntur: sicut multa a sole tantum producuntur; et multa particularia a Deo tantum, sicut anima intellectiva, sicut gratia, et similia. Ergo non oportet effectus esse, ad modum dictum, causis proportionatos.

* Cf. Comment. cap. xxxiv, num. xi sqq.

Respondetur quod non est mens Sancti Thomae, neque Aristotelis, a quo dicta propositio sumpta est, quod effectus aliquis particularis non possit ab universali causa immediate produci, sunt enim multi particulares effectus, ut arguebatur, qui a sola universali causa producuntur: sed quod, ubi in effectibus particularibus a particulari et universali causa productis aliquid invenitur illi effectui proprium et aliquid sibi et aliis commune, quantum ad proprium refertur in causam propriam et particularem, quantum vero ad commune refertur in causam communem; et sic effectus causis proportionantur.

Dicitur secundo, quod etiam ubi a causa universali particularis effectus producitur, est ibi proportio inter causam et effectum: inquantum causa universalis producit talem effectum per virtutem in ipso contentam quae illi effectui adaequatur, licet illa virtus identificetur in illo virtuti alterius rei productivae. Possumus enim in tali universali causa diversas virtutes secundum rationem distinguere, diversorum effectuum productivas.

V. *Quarto.* Deus per essentiam suam est ens, alia vero per participationem: quia Deus est ipsum esse. Tale autem non est nisi unum, ut ostensum est in Primo. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia quod est per essentiam tale, est causa omnium quae per participationem dicuntur.

De fundamento huius rationis visum est in Primo *. Hoc tantummodo hic attendendum est, quod *esse per essentiam tale* hoc loco accipitur pro eo quod est esse totaliter ipsam essentiam et entitatem praedicati; esse autem *per participationem* est habere in se praedicatum aliquo modo, sed non esse eius essentiam totaliter, immo habere aliquid aliud per quod limitetur. Non autem accipitur prout esse ens per essentiam est idem quod esse perfectissimum et infinitum: ut accipit Scotus, dist. VIII Primi, q. 1, 2 part., ad 2 *, ubi dicit aliquid dici per participationem *quia est pars respectu eius quod natum est esse infinitum, prout omne minus dicitur pars.*

* Cf. Comment. cap. xxii.

* Fol. 60 v (Ven. 1497).

Quinto. Omne possibile reduci tandem oportet tanquam in causam in aliquid quod sit necessarium. Et omne necessarium quod habet causam, necesse est reduci in aliquod necessarium quod suae necessitatis causam non habeat. Hoc autem est solus Deus. Ergo etc. – Hanc rationem tetigit Sanctus Thomas etiam in Primo, cap. xv. Vide ibi.

Sexto. Deus est virtualiter omnia. Igitur est omnium factivus. Ergo est omnium causa. – Probatur antecedens. Quia est rerum factivus secundum quod est actu. In sua autem actualitate omnium rerum perfectiones continet. Igitur etc. – Prima consequentia patet. – Secunda vero probatur. Quia si aliquid esset natum esse et non ab ipso Deo, non esset omnium factivus. Non enim potest dici quod aliquid sit natum esse ab alio, et sic dicatur Deus eius esse productivus; et natum etiam sit esse non ab alio. Si enim aliquid natum sit esse non ab alio, est per seipsum necesse esse. Tale autem non potest ab alio esse. Ergo non potest idem esse natum esse ab alio, et natum esse non ab alio. Et sic sequitur quod non stant simul quod aliquid possit esse non a Deo, et quod Deus sit omnium factivus.

Ad evidentiam istius propositionis, *Si aliquid natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse,* advertendum quod per se necesse esse dicitur quod nullo alio indiget ad hoc ut sit. Hoc autem convenit ei quod natum est esse non ab alio: si enim potest esse, et non ab alio, ad hoc ut sit alio non indiget. Ideo omne tale est per se necesse esse.

Septimo. Deus est perfectissimum ens et summum bonum. Ergo est omnibus causa essendi: praesertim cum non possit tale esse nisi unum. – Probatur consequentia. Quia imperfecta originem sumunt a perfectis: ut semen ab animali.

Adverte quod idcirco addidit Sanctus Thomas, *praesertim cum non possit tale esse nisi unum,* quia, si essent plura perfectissima entia et summe bona, posset aliquis dicere quod non oporteret unum illorum esse omnium causam, sed sufficeret ut illa summe bona essent aliis causa essendi. Sed si ponamus unum esse dumtaxat summe bonum, non habebit haec cavillatio locum.

Circa illam propositionem, *Imperfecta a perfectis sumunt originem,* advertendum quod illud habet veritatem secundum ordinem causae efficientis: et in hoc sensu intelligit eam Sanctus Thomas. Secundum autem ordinem causae materialis et viae, est e converso: omne enim quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad esse imperfectum quam ad esse perfectum.

Confirmatur ultimo conclusio auctoritate Psalmi, *Qui fecit caelum et terram* etc.; et *Ioan.* i, *Omnia per ipsum* etc.; et *Rom.* xi, *Ex quo omnia* etc.

Excluduntur vero per hoc errores dicentium quaedam corpora non habere causam essendi; et dicentium Deum non esse causam substantiae caeli, sed tantum motus.

VI. Circa ultimum errorem, praetermissis multiplicibus rationibus quibus probatur a recte sentientibus de mente Aristotelis esse et Commentatoris quod caelum secundum suam substantiam sit a prima causa productum, occurrit pro illius erroris confirmatione dubium ex I *Caeli* *. Ex processu enim Aristotelis ibidem habetur quod omne genitum est corruptibile et potest non esse. Sed nullum perpetuum et incorruptibile potest non esse. Ergo nullum perpetuum et incorruptibile est genitum. Caelum est huiusmodi. Ergo etc.

* Cap. xii, 7, 8; s. Th. l. 27.

Si dicatur quod perpetuum non potest non esse per potentiam intrinsecam, sed bene per potentiam extrinsecam: contra. Quia propositio Aristotelis sumpta pro minori est apud ipsum universaliter vera. Quod constat ex hoc, quia ponit *semper ens* et *non semper ens* contradictorie opponi; et non posse eidem convenire *possibile semper esse* et *possibile non semper esse,* sive *possibile quandoque non esse,* quod idem est. Sed perpetuum est possibile semper esse. Ergo sibi nullo modo potest convenire ut possit aliquando non esse. Nullo ergo modo, secundum Aristotelem, caelum est genitum aut factum.

Confirmatur. Quia Commentator, ibidem, commento 124, ait *esse per se notum quod illud quod est possibile ab extrinseco, est possibile ex se.* Si ergo perpetuum potest non esse per potentiam extrinsecam, poterit non esse et per potentiam intrinsecam. Cuius oppositum dicis Aristotelem intendere.

VII. Respondetur primo, quod processus Aristotelis est ad probandum perpetuum non esse genitum in tempore. Sanctus Thomas autem hic non dicit caelum esse factum in tempore: sed absolute esse factum, sive in tempore factum sit sive ab aeterno.

Dicitur secundo, quod responsio data, ut bene probatur, non est ad mentem Aristotelis secundum eos qui de mente eius ponunt esse quod Deus de necessitate naturae agat. Nam, cum ponat Deum agere de necessitate naturae, perpetua quae sunt a Deo ab aeterno producta, non possunt desinere esse per subtractionem influxus divini: quia sicut Deus non potuit non producere, ita non potest suum subtrahere influxum. Ad maiorem ergo argumenti respondetur quod mens Aristotelis est omne genitum et factum in tempore esse corruptibile tam ex extrinseco quam ex se: hoc enim dicebat contra Platonem ponentem corpora caelestia esse secundum se corruptibilia sed ab extrinseco esse incorruptibilia *; et loquebatur de facto et genito per transmutationem. Unde, ad hunc sensum admissa minore, scilicet quod nullum perpetuum potest non esse per transmutationem, conceditur quod nullum perpetuum est factum per transmutationem, neque est factum in tempore, neque etiam caelum. Sed haec intentio Aristotelis conclusioni Sancti Thomae non adversatur. Non enim ponimus caelum per transmutationem alicuius materiae esse factum, sed per simplicem emanationem. Neque hoc loco intendit Sanctus Thomas probare quod omnia sint a Deo in tempore: sed absolute quod omnia ab ipso habeant esse.

* *Timaeus*, 41 A, B; Didot p. 211.

Ad confirmationem ex verbis Commentatoris, dicitur eodem modo.

VIII. Sed videtur quod haec responsio non satisfaciat. Accipit enim Aristoteles genitum et corruptibile secundum quod opponuntur ingenito et incorruptibili, quae dicit inter se converti. Constat autem quod, apud ipsum, ingenitum dicitur quod nullo modo incoepit esse, et *de quo non potest dici quod nunc est et prius non fuit:* incorruptibile autem dicitur quod nullo modo potest desinere esse, et *de quo non potest dici, nunc est et posterius non erit.* Ergo et genitum, apud ipsum, dicitur quod incipit esse, quomodocumque incoeperit: corruptibile autem quod aliquando desinet, quomodocumque hoc sit.

Respondetur quod utique isti termini sic accipiendi sunt ad mentem Aristotelis. Sed tamen, quia antiqui poetae theologizantes, contra quos arguebat, et Plato, ut eius verba praetendere videbantur in *Timaeo* *, dum vult universi ordinem ex elementis inordinatis factum esse, non ponebant nisi productionem et desitionem quae est per transmutationem; ideo apud ipsos idem erat nullo modo incipere esse, et non incipere esse per transmutationem; et similiter, incipere esse absolute, et incipere esse per transmutationem; et eodem modo de desitione. Ideo Philosophus contra ipsos arguit non posse esse aliquid genitum et incorruptibile; quia omne genitum oportet esse corruptibile per transmutationem secundum eorum positionem, sicut per transmutationem incipit esse; et si non incipit esse per generationem, nullo modo esse incipit. Secundum veritatem autem, et secundum opinionem ipsius Aristotelis, potest aliquid esse factum per simplicem emanationem, et esse incorruptibile ab intrinseco, tanquam nullum habens in se principium corruptionis: ut patet de anima intellectiva et intelligentiis, si ponantur, ad mentem Aristotelis, esse producta a Deo effective. – Istud est quantum ad mentem Aristotelis. De quo etiam inferius, cap. lxxxi, sermo fiet.

* Cf. 31 A; Did. p. 205.

IX. Quantum autem ad ipsas propositiones in se, dicitur ad maiorem quod, si termini proportionabiliter sumantur, vera est. Si enim accipiatur genitum sive factum ut idem est quod *per transmutationem productum,* et similiter corruptibile et posse non esse *per transmutationem,* omne factum potest non esse. Si etiam accipiatur factum

per simplicem emanationem, et similiter posse non esse *per simplicem actionem aut per subtractionem actionis conservativae,* omne factum potest non esse. Sed si accipiatur factum *per simplicem emanationem,* et posse non esse *per transmutationem sive per potentiam intrinsecam,* falsa est propositio.

Similiter ad minorem dicitur quod nullum perpetuum potest non esse per potentiam intrinsecam aut per transmutationem. Sed bene aliquod potest non esse per potentiam extrinsecam et simplicem actionem ipsum annihilantem, aut per subtractionem actionis conservantis.

Cum autem arguitur, quia idem non est possibile semper esse et possibile aliquando non esse: dicitur quod verum est *eodem modo.* Sed quod aliquid sit possibile semper esse per potentiam intrinsecam, et sit possibile aliquando non esse per potentiam extrinsecam, hoc non est inconveniens.

Cetera vide in Capreolo, II *Sent.*, d. 1, q. 11; et ab aliis XII *Metaphysicae.*

CAPITULUM DECIMUM SEXTUM

QUOD DEUS EX NIHILO PRODUXIT RES IN ESSE

Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.

Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut Philosophus probat in II *Metaphysicae* *: aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit. Quod quidem non potest esse nisi ipse Deus. Ostensum est enim in primo libro * quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est *. Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur.

* S.Th. I.3; Did. Iα, II, 4. — * Cap. XVII. — * Cap. praec.

Adhuc. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causae enim causatis proportionales sunt *. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra * ostensum est. Igitur ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit.

* II *Phys.*, III, 12. — * Cap. praec.

Item. Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et huiusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus * esse Deum. Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia praeiacente.

* Cap. praec.

Praeterea. Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est *. Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem. Neque igitur sibi competit indigere praeiacenti materia ad aliquid faciendum.

* Cap. praec.

Amplius. Unumquodque agens sibi simile agit quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam: unde Philosophus, in VII *Metaph.* *, probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam, ut supra * probatum est. Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praeiacentem non requirit in sua actione.

* S.Th. I.7; Did. VI, VIII, 5, 6. — * Lib. I, cap. XXII, XXIII.

Item. Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma,

---

1 res *post* in esse αXPc. 2 nullo] nihilo CFY. 4 aliquid] aliquis WZ, *om* G. 6 scilicet *om* D. 9 naturalibus] materialibus P*d*. 11 aliquod] aliquid DY. 12 nisi *Ita* DZsF; *om ceteri.* 13 Ostensum... quod] ut in primo libro ostensum est quod D. 26 operetur *Ita* D; operatur *ceteri.* 35 ut etiam] ut et D*c*, ut EXYZsH. 36 philosophi tradunt] (supra E) ostensum est EGW. 40 tantum] tantummodo P*c*. 41 Omne... b 2 transmutando *hom om* D.

6 Producit... praeiacente *hom om* GNYZ. 14 tantum *om* D. 19 agentis erit] est D. 39 Igitur] Ad hoc igitur D. 41 patientis et forma *Ita* WsE; et forma patientis D, patientis et (forma aut *om*) NZ, agentis et formae P, patientis et formae *ceteri.*

aut aliqua inchoatio formae, in ipso. Deus autem non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia, ut supra * probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praeiacentem.

* Cap. VIII. IX.

Praeterea. Omne agens quod in agendo requirit materiam praeiacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum, in III *Physicorum* *: cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita, ut in Primo * ostensum est. Deus igitur non requirit materiam praeiacentem ex qua de necessitate agat.

* Cap. VI, 5; s.Th. l. 10.
* Cap. XLIII.

Adhuc. Diversarum rerum diversae sunt materiae: non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum caelestium et corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiae, non eiusdem rationis est in praedictis: nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiale; corpora vero caelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse activus universaliter*. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. Non igitur materiam ex necessitate requirit.

* Cap. praec.

Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu *. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa *, non potest esse effectus materiae, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius ipse sit causa.

* Cf. II *Phys.*, IV, 7, 8.
* Lib. I, cap. XIII.

Adhuc. Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut iam * ostensum est. Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ea prior: et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate.

* Supra, *Amplius. Quorumcumque.*

Item. Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra * ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae. Cui nulla praeexistit. Divina igitur actio naturam praeexistentem non requirit.

* Cap. praec.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens, *Gen.* I[1]: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Nihil enim est aliud creare quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praeiacere: ex quo opinionem sumpserunt, omnibus communem, quod *ex nihilo nihil fit* *. Quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.

* Cf. I *Phys.*, IV, 2.

---

15 cum tamen] cum igitur tamen CGXYsF, cum igitur N*b*, igitur cum W, cum autem *d*, cum ergo P. 16 simpliciter] simplex αX, simplex et Pc. 23 eiusdem rationis *post* est DWZ. 27 materiale *Ita* W*b*; materiae αP*c*, naturale GXY, naturale et materiale N, materiale sed immateriale Z, corporale D. caelestia] supercaelestia αP*c*. 31 activus] actus G, factivus B, causa P; D *legit:* Ipse autem est totius esse actus universalis. 34 natura est] natura est, est α. 35 oportet unum eorum esse ab alio] unum oportet esse ab alio eorum α, oportet unumquodque eorum esse ab alio eorum E. 36 uno] tertio P*d*. 40 magis omnia alia] omnia magis alia α, omnia magis naturalia sN, omnia alia D; pN *om hom* quem in... a casu. 42 vel quod] quod vel EZ, quod D, vel (oportet) quod N.

8 aunt] sunt post simpliciter D, sunt *(spat.)* X. 13 tempore quam actus] actu tempore D. 18 purus] primus et purus P*d*. 30 Nihil] Non D. 35 actionibus] in actionibus P*d*. 38 nihilo] nullo αX. 41 activum] actuum αXsN, actionem N.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de principio et termino actionis divinae, nunc de ipsa actione determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo enim agit de ipsa absolute; secundo, per comparationem ad suppositum agens, capite XX.

* Cf. Comment. cap. VI, init.

Circa primum duo facit: primo, agit de specie actionis; secundo, quaedam a ratione illius actionis excludit, capite XVII.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Deus in esse produxit res ex nullo praeexistente sicut ex materia.* Et est idem dicere quod, *Deus res per creationem produxit:* nam creare est ex nullo subiecto aliquid producere.

Probatur primo. Effectui Dei aut aliquid praeexistit: aut non. Si non, habetur propositum. – Si sic, cum non sit procedere in infinitum in causis materialibus *, ex II *Metaphys.*, erit devenire ad aliquod primum subiectum quod aliud non praesupponit, et est a Deo productum, ut patet ex praecedenti capitulo. Ergo Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur.

* Cf. text. et var.

Adverte quod non est idem producere aliquid *in materia*, et producere aliquid *ex materia*. Deus enim aliqua in materia praeexistenti producit: sicut animam intellectivam in materia disposita. Non tamen ex ipsa materia eam producit, quasi ad eius productionem materiam praeexi-

stentem requirat: nam ipsa non educitur de potentia materiae, licet in materia producatur.

II. *Secundo*. Agens quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est causa universalis essendi. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia operari ex praeiacenti materia est agere ad determinatam speciem: cum omnis materia per formam superinductam ad aliquam speciem contrahatur. Agere autem hoc modo est agentis particularis: cum causae sint causatis proportionales. Ergo etc.

2. Sed circa illam propositionem, *Agens ad determinatam speciem est agens particulare,* dubitatur. Nam Deus, producendo hominem, agit ad determinatam speciem. Et universaliter verum est quod quicquid agit, ad aliquam determinatam speciem agit: cum nihil sit in rerum natura quod ad aliquam speciem determinatam non sit. Deus autem est agens universale, ut assumitur in ratione. Ergo est falsa illa propositio.

Respondetur quod agere ad determinatam speciem potest dupliciter contingere: scilicet materialiter; et formaliter. Agere formaliter est rationem illius speciei esse rationem formalem secundum quam aliquid ab agente producitur: sicut agere ad speciem hominis formaliter est rationem hominis esse formalem rationem secundum quam aliquid ab agente producitur, ut scilicet hoc producatur ab illo agente inquantum homo est, non inquantum aliquid aliud. – Agere autem materialiter est producere aliquid ad speciem determinatam, non tamen inquantum talis species est, sed inquantum aliquam aliam rationem habet: sicut dicimus solem esse hominis productivum materialiter, non autem formaliter, quia, licet hominem producat, non tamen inquantum homo est producit, ita quod ratio hominis sit ratio formalis secundum quam a sole producitur, sed inquantum corpus aut animatum; nam ratio hominis non est ratio adaequata producibilis a sole.

In proposito ergo accipitur agere ad determinatam speciem formaliter, non autem materialiter. Sic enim est agentis particularis. Oportet enim, si ratio formalis obiecti potentiae agentis est particularis et determinata, ut et ipsum agens, ut sic, sit particulare et limitatum: dicitur enim agens particulare et limitatum quia non potest in omne ens, sed in aliquid determinatum. Sic etiam verum est quod omne agens ex praeiacenti materia agit ad determinatam speciem entis: quia materia semper per receptionem formae ad aliquam speciem determinatur. – Non accipitur autem hoc loco *species* pro specie specialissima, sed pro omni eo quod determinatum gradum entis importat. Sic enim caelum, quamvis sit agens universale per comparationem ad alia agentia inferiora, absolute tamen est agens particulare, quia non agit nisi quod ad rationem corporis determinatur.

Deus autem agit ad determinatam speciem materialiter, non autem formaliter: quia ratio secundum quam aliquid producitur a Deo, non est ratio corporeitatis aut aliqua particularis alia ratio entis, sed ipsa ratio entis absoluta; producitur enim aliquid a Deo inquantum est ens, non inquantum hoc ens est aut illud; licet et hoc et illud, et universaliter omne ens particulare, producat. Unde, si loquendi modum observare velimus, dicetur quidem Deus agere *id quod ad speciem aliquam determinatum est,* non autem agere *ad determinatam speciem.* Primum enim videtur importare rem productam materialiter, secundum autem formaliter: illa enim propositio videtur ex modo loquendi importare ordinem agentis ad suum formale obiectum.

III. *Tertio.* Quod non producit res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solummodo movendo et transmutando. Sed Deus non agit tantummodo movendo et transmutando. Ergo non de necessitate producit ex praeiacente materia. – Probatur maior. Quia facere aliquid ex materia est per motum vel mutationem. – Minor etiam probatur. Esse est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entia immobilia, etiam secundum philosophos, ut lapides et huiusmodi, puta metalla. Ergo supra causam quae non agit nisi per motum, est causa quae est primum essendi principium, quae potest scilicet agere absque motu et mutatione. Patet consequentia: quia quanto effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; cum, quanto causa est altior, tanto ad plura eius virtus se extendat.

Adverte, quod dicitur *lapides non moveri,* intelligi debere *a seipsis,* sicut viventia. Quod enim ab alio moveri possint, et naturali motu et violento, satis est manifestum.

2. Sed tunc non videtur exemplum ad propositum esse. Quia intentio litterae est quod esse universalius est quam moveri sive a se sive ab alio; et quod sunt aliqua entia quae neque a se neque ab alio moventur; ut sit etiam aliqua causa altior ea quae per motum agit.

Respondetur quod non considerat hoc loco Sanctus Thomas res secundum ipsa rerum genera, sed secundum gradus essendi, prout esse, vivere, sentire, intelligere, et moveri secundum locum, sunt diversi gradus essendi. Sic enim, cum esse sit gradus essendi communior quam sit gradus vivendi, quem gradum hic Sanctus Thomas vocat *moveri,* eo quod viventia seipsa moveant; oportet et ipsum esse reducere in superiorem causam quam sit ea quae movendo et transmutando agit, ut gradus agentium correspondeant gradibus entium in agendo. Sic enim, sicut sunt duo communes gradus entium, scilicet esse et vivere, quod tamen vivere comprehendit plures gradus; ita erunt duo gradus agentium, ut agentia sunt, scilicet agere cum motu, et agere absque motu; ut agens cum motu correspondeat gradui moventium seipsa, agens autem sine motu correspondeat gradui entium tantum. Sed tamen per hoc non excluditur quod agens cum motu non se extendat ad gradum eorum quae sunt entia tantum, sol enim est causa esse non viventium. Sed verum est quod non potest in illa quae pertinent ad gradum entis nisi inquantum communicant cum gradu viventium quantum ad moveri, licet ab extrinseco moveantur. Sufficit ergo ad propositum quod lapides sint entia immobilia, scilicet non moventia seipsa: quia sic pertinent ad gradum entis simpliciter, qui gradus, ut sic, requirit causam altiorem quam sit ea quae agit movendo, ut patet in ratione.

3. Adverte, quod addit Sanctus Thomas dictionem exclusivam, inquiens quod Deus *non tantummodo* movendo et transmutando agit. Quia non negat quin possit aliquid movere et transmutare (ex materia enim corpus Adae et Evae formavit): sed quod de necessitate non agit per transmutationem materiae. Potuit enim corpus Adae et Evae absque transmutatione materiae praeexistentis producere, simul ipsam etiam materiam producendo.

IV. *Quarto.* Deus est universale essendi principium. Ergo non agit tantum per motum aut mutationem. Ergo non eget praeiacenti materia. – Secunda consequentia patet. – Prima vero probatur. Quia quod agit per motum non est universalis causa essendi: cum per motum et mutationem non fiat ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc.

2. Sed circa hanc propositionem ultimam instari potest: quia V *Phys.*, t. 7 *, dicitur quod *in generatione simpliciter, quae est mutatio in substantiam, fit ens simpliciter ex non ente simpliciter.* * S. Th. l. 2; Did. II, 7.

Ad evidentiam huius, considerandum est quod *ens simpliciter* tribus modis accipi potest. Uno modo, ut distinguitur contra *ens secundum quid.* Et tunc substantia dicitur ens simpliciter: quia sibi convenit esse tanquam ei quod proprie habet esse. – Alio modo, ut distinguitur contra *ens contractum et limitatum.* Et tunc ens sub absoluta ratione entis dicitur ens simpliciter. – Tertio modo, ut distinguitur contra *ens partiale.* Et tunc ens ex omnibus suis partibus constans dicitur ens simpliciter.

Omnibus istis modis creatio est ad ens simpliciter, et est ex non ente simpliciter. Nam quod proprie creatur, est *id quod in suo esse subsistit,* ut dicitur Prima, q. XLV *. * Art. 4.
Et sic fit ens simpliciter primo modo. – Ens quoque sub communi ratione entis est formalis terminus per se creationis: creatur enim unumquodque ex eo quod est ens, sicut unumquodque videtur inquantum est coloratum. Et sic fit ens simpliciter ex non ente simpliciter secundo

modo: quia videlicet prius non erat ratio entis in aliquo ex quo fiat quod creatur. – Item ens totaliter, idest quantum ad omnia quae sunt de eius ratione, per creationem producitur. Et sic fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter: quia fit nulla eius parte praeexistente.

Per generationem autem non fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter: quia non fit materia. – Non etiam ens simpliciter secundo modo: quia ens absolute non est formalis terminus generationis, sed aliqua determinata species entis. – Sed fit ens simpliciter primo modo: quia fit substantia ex non substantia.

Sanctus Thomas ergo accipit *ens simpliciter* hoc loco duobus modis ultimis. Philosophus autem primo tantum modo accipit, ubi allegatur. Ideo nulla est contradictio.

V. *Quinto.* Omne agens quod materiam in agendo requirit, producit solum formam in materia. Deus autem non producit solum formam in materia, sed totam rem subsistentem. Ergo etc. – Consequentia nota, cum maiori. – Minor vero probatur. Deus est ens actu non per formam inhaerentem, sed per totam substantiam suam. Ergo etc. Probatur consequentia: quia unumquodque agit sibi simile, cum agat secundum quod est actu. Unde VII *Metaphysicae* probatur quod res materiales habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, non autem a formis separatis.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Si enim, quia Deus agit sibi simile, cum ipse sit totus actu, oportet ut producat totam substantiam rei; eadem ratione oportebit ut omnis res producta ab eo sit omnino simplex, sicut ipse est simplicissimus. Et sic de aliis perfectionibus divinis.

Sequetur etiam quod non producet materiam: quia materia non est ens actu, sicut est Deus.

3. Pro intelligentia huius, considerandum est quod agens dupliciter considerari potest: scilicet materialiter; et formaliter. Materialiter quidem, inquantum in ipso consideratur haec vel illa natura, puta homo, equus, et huiusmodi. Formaliter autem, quando consideratur cum ordine ad actionem a qua denominatur agens. – Similiter effectus materialiter consideratur ut est haec res: formaliter autem, ut est effectus et res producta.

Utroque modo oportet agens producere sibi simile, sed diversimode. Si enim consideretur agens materialiter, tunc agens producit sibi simile inquantum effectus productus secundum formam suam continetur per aliquam similitudinem in agente. Non oportet autem ut effectus in omnibus assimiletur agenti, sed sufficit ut aliquam sui similitudinem in ipso habeat: sicut, licet Deus sit intellectualis, non tamen lapis ab eo productus est intellectualis, sed similis est Deo inquantum est ens et substantia, et ut forma lapidis continetur quantum ad omnem sui perfectionem virtualiter in Deo. – Si autem consideretur agens formaliter ut agens est, oportet inter agens et effectum esse similitudinem quantum ad modum actionis qua agens agit, et productionis passivae qua effectus producitur. Ideo, si modus agentis in agendo est ut agat per partem sui tantum, modus effectus producti est ut secundum partem tantum producatur. Si autem modus agentis est ut secundum totam suam substantiam agat, modus effectus erit ut secundum totam suam substantiam producatur. Inter agens ergo et effectum formaliter sumpta oportet suo modo similitudinem esse, sicut et inter ea si materialiter sumantur.

Ad primum itaque, patet quod consequentia nulla est: quia fit transitus ab agente et effectu formaliter sumptis ad ea ut materialiter considerantur. Dicitur tamen quod, etiam si materialiter sumantur, non valet, ***Agens agit sibi simile, Ergo quod producitur a Deo est omnino simplex,*** sicut non sequitur, ***Deus est intellectualis, Ergo lapis ab eo productus est intellectualis:*** quia agens, producendo aliquem effectum, non oportet ut producat eum similem quantum ad omnia quae sunt in ipso, sed quantum ad formam secundum quam est productivum illius effectus ut sic; Deus autem unius effectus est productivus ut continet in se eius perfectionem, est autem et alterius productivus ut illius continet perfectionem. Valet autem, ***Est ens actu secundum totam substantiam, Ergo producit totam substantiam:*** quia esse actu est agenti ratio agendi, non autem esse summe simplex ut sic.

Ad secundum etiam negatur consequentia. Licet enim materia non sit similis Deo in hoc quod est esse in se ens actu, assimilatur tamen sibi in hoc quod aliquo modo rationem entis participat.

VI. *Sexto.* Deus non agit actione quam sit necesse recipi in aliquo patiente: cum sua actio sit sua substantia. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia materia requiritur ab aliquo agente ut recipiat actionem eius: cum actio sit actus agentis in patiente receptus. Est enim ***actus agentis * et formae,*** idest actus ab agente et forma agentis productus, ***aut aliqua inchoatio formae in ipso,*** idest inchoatio formae agentis in patiente, dum ipsa forma, quae in patiente producitur, adhuc est in fieri, nondum habens esse completum. Per utrumque enim modum dicendi significatur quod actio in patiente recipitur. * Cf. text. et var.

Adverte hic quod ponit Sanctus Thomas actionem transeuntem non esse in agente, sed in patiente *. Et quod non loquatur de actione consecutive, scilicet pro effectu per actionem producto, manifestum est ex eo quod negat actionem divinam requirere materiam quia est Dei substantia. Constat enim, si acciperet actionem pro effectu actionis et non essentialiter pro ipsa actione, quod actio Dei non esset eius essentia. * Cf. Comment. cap. I, n. III sqq.

2. Sed occurrit dubium circa antecedens huius rationis. Primo. Actio transiens, materialiter sumpta, nihil aliud est quam ipsa forma producta ut est in fieri, sive ut est motus. Sed non est inconveniens productam formam a Deo indigere materia in qua recipiatur: ista enim non est essentia divina. Ergo etc.

Secundo. Superius, capite primo, ubi distinxit Sanctus Thomas duo genera actionum, dixit utramque actionem, immanentem scilicet et transeuntem, Deo convenire. Sed de ratione actionis transeuntis est ut in patiente recipiatur: ibi enim dicitur quod est *perfectio passi.* Ergo aliqua actio Dei transiens recipitur in patiente. Et sic indiget materia.

3. Ad huius evidentiam, intelligendum est quod de actione transeunte dupliciter possumus loqui: aut, inquam, secundum rem et secundum eius propriam rationem; aut secundum modum significandi et secundum quandam similitudinem. Si secundum propriam eius rationem consideretur, sic actio essentialiter est motus, et connotat respectum in agente: motus enim *ut ab hoc* est actio, ut dicitur III *Physicorum**. – Si autem consideretur secundum quandam similitudinem et modum significandi tantum, sic non est essentialiter motus, sed dicit aliquid in agente remanens, quod significatur ut in aliud transiens, inquantum per ipsum aliquid ab agente distinctum producitur in esse. Sic enim, si velle nostrum esset secundum se rerum productivum, ut ipsum velle esset ipsum producere, producere res esset secundum rei veritatem actio immanens, quia esset idem omnino quod velle, tamen significaretur per modum in alterum transeuntis. * Cap. III.

Actio ergo divina qua res in esse producuntur, cum non sit aliud quam ipsum velle divinum et ipsa Dei substantia, quae a genere motus est omnino separata, non est actio transiens secundum rei veritatem, sed actio immanens quae est velle et intelligere: secundum enim quod Deus intelligit et vult, ita res in esse procedunt, absque alia media actione et motu. Sed verum est quod habet aliquam similitudinem cum actione transeunte, inquantum per ipsam aliquis effectus in creaturis relinquitur. Et ideo a nobis significatur per modum actionis transeuntis in aliud, cum dicimus, *Deus producit* aut *creat res.* Unde potest dici actio transiens *productive,* quia habet terminum extrinsecum productum: non autem *subiective,* quod est proprie esse actionem transeuntem, quia non recipitur in aliquo extrinseco subiecto, sed remanet in agente. Est itaque mens Sancti Thomae hoc loco quod Deus non agit actione quae vere et secundum propriam rationem sit transiens. Ideo non agit actione quam necesse sit recipi in patiente.

4. Ad primum in oppositum dicitur quod antecedens verum est de actione quae vere est transiens. Actio autem

divina, ut diximus, non est vere transiens, sed tantum secundum similitudinem et modum significandi.

Si autem instetur iterum quod, licet actio divina qua Deus res simplici operatione in esse producit, non sit vere transiens; tamen actio qua aliquod corpus localiter movet aut alterat, est vere transiens, quia in aliis moventibus et alterantibus nihil aliud est actio eorum transiens quam ipse motus ut est a movente: et sic vere attribuetur Deo actio transiens. – Item, cum actio transiens ex sua ratione dicat aliquid egrediens ab agente et receptum in passum, quare non conceditur Deum habere actionem a se transeuntem, sicut et habere aliud a se productum? –

Ad primum respondetur quod in agentibus et moventibus creatis, quia non sunt purus actus, necesse est quod sua actio a virtute distinguatur tanquam actualitas ab eo cuius est actualitas. Ideo nil mirum si motus est talium agentium actio. In Deo autem non est possibile ponere quod actio sua a sua virtute distinguatur: alioquin per aliquid a se distinctum constitueretur in actu, et sic in ipso aliquid potentialitatis esset. Et ideo motus corporis ab eo moti non potest esse eius actio, sed est effectus et terminus suae actionis, quae est suum velle.

Ad aliud dicitur quod actio nominat complementum potentiae et est agentis perfectio, saltem per modum finis quo, ut superius * dictum est. Effectus autem non est potentiae complementum neque agentis perfectio, sed magis per agens suum esse et suam perfectionem acquirit: licet possit dici finis agentis ex parte actionis transeuntis se tenens. Nihil autem extrinsecum a Deo potest esse complementum potentiae divinae aut Dei perfectio: sed bene a Deo potest habere complementum sui esse et suae perfectionis.

* Cap. IX; et Comment. eiusd. n. II.

5. Ad secundum principale * dicitur quod Sanctus Thomas superius accepit actionem transeuntem similitudinarie et secundum modum significandi, non autem proprie. Velle enim divinum, ut ad ipsum sequitur extrinsecus effectus, habet similitudinem cum actione transeunte: et distinguitur ab immanente, ut sic, secundum rationem, inquantum per immanentem, ut immanens est, nullus producitur effectus extrinsecus.

* Num. 2 huius parag., *Secundo.*

VII. *Septimo.* Nulla materia est proportionata divinae actioni. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne agens quod in agendo requirit materiam praeiacentem, habet materiam suae actioni proportionatam, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias frustra esset illa virtus, eo quod agens non posset producere quicquid esset in sua virtute. – Antecedens vero probatur. Quia virtus divina est simplex et infinita. Materia autem non potest recipere quamcumque quantitatem, ut dicitur III *Physic.*, non est enim susceptiva maioris quantitatis quam sit quantitas caeli: cum tamen Deus possit in infinitum maiorem semper quantitatem producere, ut fortassis inferius ostendetur.

2. Sed non videtur haec ratio concludere. Diceret enim aliquis non oportere agens quod requirit materiam, habere materiam sibi proportionatam: nec tamen propter hoc esset virtus agentis frustra. Ut enim inquit Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XLIII *, a. 1, ad 3, et *Potentia*, q. 1, 2, ad 1, licet virtuti divinae nulla correspondeat potentia passiva adaequans eam, non tamen dicitur virtus divina frustra esse.

* Qu. I.

Ad huius intelligentiam, considerandum quod aliter est de potentia agentium requirentium materiam praeexistentem; et aliter de potentia quae materiam non praesupponit. Agentia enim quae materiam praesupponunt et non possunt nisi ex materia praeiacente operari, habent virtutem suam in ordine ad materiam perficiendam. Ideo perfectio materiae est finis, saltem proximus, talis agentis. Et quia frustra est quod ordinatur ad finem et ipsum non consequitur *, ideo, si non sit materia totius virtutis agentis susceptiva, illa virtus frustra erit et vana, eo quod non possit agens totum quod est in sua virtute activa in actum producere. Sed agens quod potest absque praesupposita materia operari, non ordinatur ex se ad materiam perficiendam ut ad finem. Ideo, quamvis non inveniatur materia totius virtutis eius susceptiva, non tamen propter hoc virtus illa frustra erit. Si ergo agenti ex materia supposita non corresponderet materia proportionata, virtus illius agentis frustra esset. Non autem frustra est virtus Dei, quamvis sibi potentia passiva adaequata non respondeat: quia virtus divina non agit ex praeiacenti materia de necessitate, sed potest ex nulla subiecta materia praeexistente unamquamque rem producere.

* II *Phys.*, VI, 6.

Advertendum etiam quod Sanctus Thomas, ex eo quod materia non est in potentia ad quantitatem quamcumque, arguit quod materia non habet proportionem adaequationis ad Deum. Quia ex hoc quod materia non est naturaliter susceptiva cuiuscumque quantitatis, cum tamen quantitas sit accidens consequens materiam, multo magis haberi potest quod non est in potentia ad alias formas per potentiam divinam producibiles quae in materia recipi non possunt, ut sunt intelligentiae.

VIII. *Octavo:* et est confirmatio praecedentis rationis. Diversarum rerum diversae sunt materiae. Ergo nulla materia est quae proportionaliter divinae virtuti respondeat. – Patet consequentia. Quia Deus est universalis causa totius esse. Ergo, si non est una materia susceptiva omnis esse, nulla materia est divinae virtuti adaequata. – Antecedens vero probatur. Quia constat non esse eandem materiam corporalium et spiritualium, corporum caelestium et corruptibilium: cum recipere, quod est proprium materiae, non sit eiusdem rationis in omnibus.

Advertendum quod nomine *materiae* non accipitur hic materia prima, quae est pars essentialis rerum materialium, sed accipitur omne receptivum. Quia enim proprium materiae primae est esse receptivum formae substantialis, ideo omne alterius formae receptivum, ut sic, habet rationem materiae, largo modo accipiendo materiam. Et quia susceptiva sunt diversarum rationum, sicut et recipere diversificatur secundum rationem, eo quod aliud sit recipere formae immaterialis et aliud formae substantialis, et corpora caelestia recipiunt innovationem situs non autem innovationem essendi; ideo dicuntur diversarum rerum diversae esse materiae.

Notandum etiam, cum inquit materiam caeli non recipere innovationem essendi, sed tantum innovationem situs, quod loquitur de materia iam existente. Sic enim, licet secundum fidem materia caeli susceperit esse de novo quia simul producta est cum forma caeli, postquam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiva, ut possit dici quod accipit innovationem essendi substantialiter. Sed bene accipit innovationem situs secundum ipsas caeli partes.

IX. *Nono* arguitur, admisso etiam quod esset aliqua materia divinae actioni proportionata. Si invenitur aliqua materia divinae actioni proportionata, illius Deus est causa. Ergo etc. – Patet consequentia: quia, producendo illam, non indiget materia. – Antecedens vero probatur. Quia quorumcumque est aliqua proportio et aliquis ordo, vel unum eorum est ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem constitui in uno per correspondentiam ad aliud; alias ordo et proportio illa esset a casu, quod primis principiis convenire non potest. Deus autem neque est a materia neque ab alia causa: cum sit primum ens. Ergo etc.

Advertendum quod, cum illa dicantur a casu evenire quae praeter intentionem alicuius agentis eveniunt, si proportio inter aliqua debet a casu non esse, oportet ut ab aliqua causa intendatur. Hoc autem non potest esse nisi aut unum causet alterum intendens producere sibi proportionatum; aut utrumque ab aliqua causa intendente duo sibi proportionata causare, producatur. Et hoc insinuavit Sanctus Thomas cum dixit quod *oportet ordinem in uno constitui per correspondentiam ad aliud:* idest, oportet ut ordo per se statuatur ab aliquo intendente proportionem et ordinem unius ad alterum.

X. *Decimo.* Materia est ens in potentia. Et Deus est actus primus et purus *. Ergo est simpliciter prior materia. * Cf. text. et var.
Ergo Deus est causa materiae. Ergo suae actioni non de necessitate praesupponitur materia. – Probatur prima consequentia. Quia actus non solum est prior potentia natura, sed etiam tempore, simpliciter loquendo: cum materia non reducatur in actum nisi per ens actu. – Secunda etiam

probatur. Quia quod est in entibus primum, est causa eorum quae sunt: alioquin inter se non essent ab ipso ordinata, ut ostensum est in Primo *.

* Cap. xiii, fin.

Undecimo. Deus est causa omnium quae sunt. Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Ergo est causa materiae primae. Ergo divina actio materiam praeexistentem non de necessitate requirit.

XI. Notandum quod Sanctus Thomas, volens probare quod Deus res ex nulla praeexistente materia produxit, concludit in omnibus fere rationibus quod sua actio de necessitate materiam praeiacentem non requirit: quia tota ratio difficultatis apud antiquos philosophos erat quia existimabant nihil fieri nisi ex praeiacenti materia posse. Ideo, si ostenditur non esse opus materia praeiacente actioni divinae, satis constat, cum omnia a Deo producta esse sit probatum *, illa ex nulla materia producta esse.

* Cap. xv.

Confirmatur denique conclusio auctoritate *Gen.* I, *In principio creavit Deus* etc.

Postremo, ex hoc excludi ostenditur antiquorum philosophorum opinio, qui, sola particularia agentia considerantes, quorum actionibus videbant semper aliquid praeiacere, existimaverunt materiae nullam omnino causam esse, et per consequens *ex nihilo nihil fieri.* Quod in universali causa essendi non est necesse.

CAPITULUM DECIMUM SEPTIMUM

Fragmentum ex A 31 r a 4.

QUOD CREATIO NON EST MOTUS NEQUE MUTATIO

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praeiacente et *creatio* vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

Motus enim omnis vel mutatio est *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi* *. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut iam ostensum est *. Igitur non est motus neque mutatio.

* III *Phys.*, 1, 6; s. Th. l. 2.

* Cap. xvi.

Item. Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est. Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

Praeterea. In omni mutatione vel motu oportet esse *aliquid aliter se habens nunc et prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit* *. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens: quia illud esset non productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

* V *Phys.*, 1, 7; s. Th. l. 2.

† Adhuc. Oportet quod motus vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis et terminus motus. Unde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus, qui est successivus. Et propter hoc, quod fit non est: quia, quandiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse: quia, si ipsa creatio praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum; quod est contra rationem creationis. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

† Autog. Vat 31 r a 4.

b 1 et] quam YP*d*. 5 esset *post* non GP*c*. 7 Adhuc *Reincipit* A *usque ad* 343 a 18 res. 18 rationem *post* creationis αP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod actio divina est absque materia praeiacente, et ex consequenti quod est *creatio,* restat ostendere quomodo ipsa creatio ab actione transeunte creaturae distinguatur *. Et ponuntur duae conclusiones **.

* Cf. Comment. cap. praec., init. ** Cf. Comment. cap. xix, init.

Circa primam autem conclusionem duo facit Sanctus Thomas: primo, ponit conclusionem cum suis probationibus; secundo, deducit quaedam corollaria, in sequenti capitulo.

I. Prima ergo conclusio est: *Creatio non est motus neque mutatio, proprie loquendo.* Additur autem *proprie loquendo,* ut ostendatur quod improprie, et secundum modum significandi, non inconvenit creationem mutationem dici.

Probatur conclusio. Tum quia motus et mutatio est *actus existentis in potentia.* In creatione autem nihil praeexistit in potentia, in quo suscipiatur creatio.

Tum quia extrema motus et mutationis cadunt in eundem ordinem: quia aut sunt eiusdem generis, ut contraria; aut communicant in una potentia, ut privatio et forma. In creatione autem non est potentia praeexistens, neque aliquid eiusdem generis, quod praesupponatur creationi.

Tum quia in creatione, ubi tota rei substantia producitur, non est aliquid idem aliter se habens nunc et prius: quia illud esset praesuppositum et non productum. In motu autem oportet esse aliquid quod aliter se habeat nunc quam prius: ut ipsum nomen *mutationis* ostendit.

Tum quia motus vel mutatio duratione praecedit id quod fit: quia factum esse terminus motus est et principium quietis, unde etiam mutationem omnem oportet esse motum aut terminum motus, qui est successivus; et quod fit non est, quod convenit rei quandiu est motus. In creatione autem hoc non est: quia, si praecederet, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum.

II. Circa id quod dicitur in secunda ratione, scilicet quod *extrema motus cadunt in eundem ordinem,* advertendum quod sic intelligitur ea in eundem ordinem cadere, quia in uno quodam ad quod ordinem habent uniuntur: scilicet aut in uno genere, sicut in motu contraria; aut in una potentia, ut in mutatione privatio et forma.

2. Circa tertiam rationem, cum dicebatur quod *in creatione non est aliquid quod se habeat nunc aliter quam prius,* dubitatur. Quia, cum aliquid de novo creatur, id

quod creatur nunc est in rerum natura, et prius non erat in rerum natura. Ergo est aliquid in creatione quod se habet nunc aliter quam prius.

Respondetur quod in creatione esse aliquid quod aliter se habeat nunc et prius, dupliciter potest intelligi. Uno modo, proprie, tanquam subiectum realiter praeexistens in natura, quod ab uno termino ad alium transmutetur: sicut, cum generatur homo, praeexistit materia, quae prius est sub una forma cum privatione formae hominis, postmodum accipit hominis formam et esse. – Alio modo, improprie, tanquam terminus per ipsam creationem realiter productus, qui prius non erat actu et postmodum est in actu. Hoc modo, licet terminus non sit subiectum quod transmutetur de non esse in esse, quia prius non erat in natura ipse terminus, puta homo, ut posset dici esse realiter sub non esse; tamen intellectus, considerans non esse eius in una parte temporis veri aut imaginarii, et esse in altera temporis parte, accipit illum per modum subiecti modo sub non esse modo sub esse existentis. Et sic, secundum intellectum, ipse terminus est aliquo modo subiectum aliter se habens: dum, habens esse in intellectu, prius consideratur sub non esse reali, postmodum sub esse. – Sanctus Thomas ergo intelligit primo modo, non secundo. In creatione enim nullum praesupponitur subiectum quod aliter se habeat nunc et prius: cum creatio sit ex nulla praesupposita materia. Sed bene terminus producitur in actu qui prius non erat in actu: et sic per intellectum consideratur tanquam subiectum transiens ab uno termino in alterum. – Quamvis magis pro subiecto imaginemur ipsum tempus, aut verum aut imaginarium, in cuius una parte est non esse rei, in alia vero esse: ut dicitur *Potentia,* q. III, a. 2.

Ad argumentum itaque dicitur quod procedit de eo quod aliter se habet nunc et prius per modum termini secundum rem et subiecti secundum modum intelligendi, quod non negat Sanctus Thomas in creatione inveniri: non autem de eo quod aliter se habet tanquam subiectum praeexistens in natura.

3. Circa ultimam rationem, attendendum quod mutatio quae est terminus motus, ut generatio et corruptio, dupliciter potest accipi: uno modo, per se praecise, ut distinguitur a motu ut terminus eius; alio modo, ut simul dicit ipsum motum, ad quem sequitur, et ipsam mutationem, quae est terminus. Cum igitur inquit Sanctus Thomas *oportere ut motus et mutatio praecedat tempore id quod fit per mutationem,* non accipitur mutatio primo modo: quia, cum sit terminus motus et sit in instanti, simul est cum re producta. Unde simul res generatur et generata est, accipiendo generationem illo modo: sicut etiam inquit Sanctus Thomas, Prima, q. XLV, a. 2, ad 3, quod *aliquid simul illuminatur et illuminatum est.* – Sed accipitur secundo modo mutatio. Sic enim mutatio, ratione motus, praecedit id quod producitur. Quandiu enim motus est tendens ad instantaneam introductionem formae in materia, et disponens materiam ad formae susceptionem, res nondum est neque est genita, sed fit et generatur. In termino autem motus est genita. Et ideo motus et mutatio tempore praecedit id quod producitur per talem mutationem: sicut motus praecedit terminum motus et quietem.

III. Sed contra praedictam conclusionem esse videtur, quia Aristoteles, V *Phys.* *, probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est. Sed multo magis per creationem fit quod non est quam per generationem. Ergo creatio est mutatio. * Cap. 1, 7.

Videtur etiam esse contra ipsam quia Commentator, VII *Phys.*, comment. 20, tenet realem relationem non advenire alicui nisi per mutationem. Constat autem quod relatio creaturae ad Deum advenit ei per creationem. Ergo etc.

2. Ad primum horum dicitur mentem Aristotelis esse quod per generationem fit quod non est ex aliqua materia praesupposita. Hoc autem, ut ostensum est, creationi non convenit.

Ad secundum vero dicitur quod dictum Commentatoris intelligitur de relatione quae advenit rei praeexistenti aut in actu, aut in potentia materiae. Talis autem non est relatio creaturae ad Deum.

CAPITULUM DECIMUM OCTAVUM

A 31r a16.

QUOMODO SOLVANTUR EA QUAE CONTRA CREATIONEM OBIICIUNTUR

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: utpote quod oportet creationem, sicut ceteros motus vel mutationes, esse in aliquo subiecto; et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto.

Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum: inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem.

Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est: et neque increata est; neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creante, oportet huiusmodi relationem esse rem quandam. – Omnis autem res a Deo in esse producitur *. Est igitur in esse a Deo producta. – Non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima quae per eam creata dicitur. Quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita aliis creatis creantur. – Praeterea. Relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur. * Cap. xv.

1 apparet] apparet quod αENY, apparet et HX. 4 sicut] ut P*c*. 8 ipsa] ipso αEX, *sed* E *se corrigit.* 9 statuitur] instituitur αXP*c*, statuuntur E. 12 Videtur (*ex* dicitur) A *solus*; Dicitur. 14 accipit] incipit α. 16 autem] etiam GP*c* *et supra ras.* N.

2 relatione] ratione BY, creatione NP*c*. 3 creante] creatore GP*c*. 11 aliis creatis D; in aliis creatis αGXP*c*, in aliis creaturis FNY, in aliis EWZ, in creatis aliis *b*. 12 per] ad αXYP*c*. 14 relatio] relata EGNW*b*. 15 sic] sic quod D.

Commentaria Ferrariensis

Ex praecedenti conclusione deducitur corollarie *vanas esse rationes impugnantium creationem ex natura motus et mutationis* *. Ostenditur autem veritas corollarii ex solutione rationum.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Primum enim fundamentum eorum erat quod oportet creationi assignari aliquod subiectum, ut ceteris motibus et mutationibus; et quod oportet non esse mutari in esse, idest, aliquid de non esse mutari in esse. Ex quo sequebatur creationem non posse esse ex nullo subiecto.

Ad hoc autem fundamentum respondetur primo, quod creatio non est mutatio, sed est *dependentia esse creati ad principium a quo instituitur*. Et sic est relatio. Et ideo est tanquam in subiecto in ipso termino, quae est res creata: non autem in aliquo subiecto praeexistente, sicut motus et mutatio.

Dicitur secundo, quod creatio est mutatio secundum modum intelligendi tantum: inquantum intellectus accipit unam et eandem rem ut non existentem prius et postea existentem. Et sic est ibi aliquod subiectum secundum modum intelligendi tantum, non autem in rerum natura existens.

Advertendum quod creatio passiva dicitur *relatio dependentiae creaturae ad Deum:* quia, ut habetur ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XLV, a. 3, cum actio et passio in creaturis dicant motum cum relatione, oportet quod, subtracto motu, nihil remaneat de ratione actionis et passionis nisi relatio quaedam in agente et quaedam in patiente. Ideo creatio, quia, ut est ostensum *, non est mutatio, si active sumatur, tanquam aliquid a Deo distinctum, dicit tantum habitudinem agentis in Deo ad creaturam. Si autem sumatur passive, dicit relationem in creatura ad Deum tanquam ad principium totius sui esse.

* Cap. praec.

II. Secundum eorum fundamentum erat, quia, si creatio est, oportet ut sit aliqua res. Aut ergo increata; aut creata. Si increata, ergo Deus. Si creata, ergo alia creatione. Et sic erit processus in infinitum in creationibus.

Respondet Sanctus Thomas quod est res, cum effectus creatus realiter dependeat a Creatore; et res creata; sed non alia creatione. Quod ostenditur ex duobus. Primo, quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: sed, sicut cum aliis sunt, ita cum aliis creantur. Ideo non oportet creationem alia creatione creari: sed eadem creatione creatur qua ipsa creatura prima quae dicitur per ipsam esse creata. – Secundo, quia creatio relatio est. Relatio autem non refertur alia relatione, sed per seipsam: cum sit essentialiter relatio. Et sic non oportet procedere in infinitum.

III. Circa illam rationem, quod *ideo creatio est res aliqua quia effectus creatus realiter dependet a Creatore,* dubitatur *. Quia eadem ratione sequetur quod creatio activa, quae est relatio Dei ad creaturam, sit res quaedam. Nam sicut effectus creatus realiter dependet a Creatore, ita Creator realiter creat et producit creaturam.

* Cf. n. IV.

2. Circa aliam propositionem, videlicet quod *creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura,* dubitatur *. Cum enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quod ipsa sit sibi causa essendi. Per creationem enim aliquid esse capit. Si ergo creatio seipsa creatur, ipsa a se accipiet esse.

* Cf. n. V.

3. Circa rationem quare non creatur alia creatione, quia scilicet *accidentia et formae non creantur per se*, ex quo videtur Sanctus Thomas velle quod creatio sit accidens (ut expressius etiam dicitur Prima Parte, ubi supra, ad 3; et *de Pot.*, ubi supra *, a. 3, ad 3; et *Quolib.* VII, a. 10 *, ad 4), dubitatur ex Scoto, in II *Sent.*, d. I, q. III et IV *. Probat enim ibidem quod creatio est relatio quae realiter est eadem suo fundamento: et sic non erit accidens, cum suum fundamentum sit substantia. Probat autem hoc: Tum quia creatura non potest esse sine tali relatione. Quod autem non potest esse sine alio absque contradictione, est idem illi, quando illud non est prius illo, nec simul natura cum illo, nec est inter illa essentialis ordo. Sic accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam. – Tum quia uniformiter convenit omni creaturae in ordine ad Deum. Tale autem nulli accidit. – Tum quia lapis esset prior duratione dependentia ad Deum. Et sic esset absque hoc quod dependeret a Deo. Substantia enim, ex VII *Metaph.* *, est prior accidente tempore.

* Qu. III (cf. Comment. cap. praec., n. II, 2). * Al. q. IV, a. 10. * Ed. 1497, f. 8 v.- Cf. n. VI. * Did. VI, 1, 6.

4. Circa aliam propositionem, quod scilicet *relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio,* dubitatur *. Quia Sanctus Thomas superius ** arguebat quod, si Deus referretur ad creaturas per relationem extra ipsum existentem, oporteret ut ad ipsam relationem referretur alia relatione, et sic procederetur in infinitum in relationibus. Ergo apud ipsum non est inconveniens ad relationem esse aliam relationem: et sic, per consequens, quod una relatio e converso alia relatione referatur ad aliud. Sit enim relatio qua Deus refertur ad creaturam C. Relatio autem qua ad illam relationem refertur, sit B. Sequitur quod, sicut Deus refertur ad C per B, ita e converso C referatur ad Deum per oppositam relationem ad ipsum B. Non enim est maior ratio quod Deus referatur ad unam relationem mediante alia relatione, quam quod illa relatio ad Deum referatur alia relatione.

* Cf. n. VII. ** Cap. XIII.

IV. Ad primum dubium respondetur quod aliud est, formaliter loquendo, creaturam realiter dependere ad Creatorem: et aliud ipsam realiter a Deo produci. Produci enim realiter a Deo dicit habere esse reale a Deo: dependere autem ad Deum dicit rem productam, ex reali esse recepto, habere in se ordinem fundamentaliter ad Deum et causam relationis realis. Et ideo oportet relationem dependentiae creaturae ad Deum esse rem aliquam: relatio enim habens fundamentum et causam realem est realis. Et intelligo fundamentum reale aliquid reale existens in re, ex quo res habet ut, omni remoto actu intellectus, ad aliud ordinetur: non autem accipio fundamentum reale materialiter, pro re videlicet reali ex qua intellectus concipit aliquid relative.

Cum ergo instatur quod eadem ratione et relatio Dei ad creaturam erit relatio realis, negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod non est similis ratio. Quia, licet Deus realiter creet, sicut creatura realiter creatur, non tamen ex reali creatione, quae, quantum ad entitatem quam dicit, est ipsa divina essentia, Deus dependet ad creaturam, quasi, nullo intellectu considerante, ex ipsa divina actione et divina essentia innascatur necessario ordo ad creaturam. In creatura autem, ex reali productione qua est a Deo producta, est entitas ex qua secundum se necessario innascitur ordo ad Deum ut ad suum principium. Ratio diversitatis est, quia creatura ex Deo perfectionem et esse accipit, Deus autem ex creatura nullam accipit perfectionem.

V. Ad secundum dubium * respondetur: et dicitur quod creatio, secundum quod significatur per modum mutationis et viae, non est, proprie loquendo, id quod creatur, sed quo aliquid creatur. Non est autem inconveniens ut aliquid non per aliud, sed seipso sit tanquam id quo aliquid est, per simplicem emanationem habens a sua causa esse. Unde hoc modo creatio non se habet sicut id quod creatur, sed sicut id quo aliud creatur: sicut alteratio non est, ut sic, id quod alteratur, sed id quo aliud alteratur. Unde, sicut non oportet quaerere per quid alteratio alteretur suo modo, idest, per quid sit quo aliud alteretur, sed seipsa est talis; ita non oportet quaerere per quid creatio creetur isto modo, sed seipsa est talis. Argumentum autem supponit quod ipsa, significata per modum mutationis, se habeat sicut quod creatur. Quod est falsum.

* Num. III, 2.

Dicitur secundo, quod creatio, secundum quod vere est relatio et creatura, non creatur alia creatione: quia creari hoc modo nihil aliud est quam habere universaliter esse ab alio, et ad illud referri tanquam ad principium sui esse; relatio autem non refertur alia relatione, sed seipsa. Deceptio autem apud aliquos accidit quia imaginantur creationem esse veram actionem transeuntem, rea-

liter mediam inter Deum et creaturam, et ipsam esse creaturae causam essendi. Sed decipiuntur. Quia, sicut creatio activa non dicit aliquid egrediens a Deo quod recipiatur in creatura, sed tantum divinum velle cum habitudine actualiter producentis ad rem productam universaliter; ita creatio passiva non dicit aliquam veram passionem receptam a Deo in creatura, sed in ipsa creatura accipiente esse a Deo dicit habitudinem tantum ad Deum dantem sibi universaliter esse. Unde creaturam creari non est per aliquam passionem transmutari ad esse: sed est ipsam esse universaliter a Deo per simplicem effluxum; et per consequens referri ad ipsum tanquam ad universale principium essendi. Quapropter relationem creari nihil aliud est quam ipsam accipere esse a Deo cum novitate essendi: quod est referri ad ipsum tanquam ad principium sui esse. Et propterea, sicut non est inconveniens relationem referri seipsa, ita non est inconveniens quod seipsa creetur. Nec sequitur quod ipsa sit sibi causa essendi: quia ipsa non est esse rei principaliter creatae causa essendi, sed ipsum divinum velle est causa essendi creaturae; relatio autem in ipsa existens est quo formaliter creatura refertur ad Deum.

* Num. III, 3. VI. Ad evidentiam tertii dubii *, considerandum quod creationem esse accidens negari non potest, in doctrina Sancti Thomae: cum hoc ab ipso expresse in locis praeallegatis habeatur. Veruntamen tenentes relationem a fundamento realiter non distingui, dicerent talem relationem dici accidens, non quia sit accidens vere a substantia distinctum, sed quia sua ratio est extra rationem substantiae, et intelligitur rationi substantiae advenire. Tenentes autem relationem a fundamento realiter distingui, dicunt ipsam esse vere accidens a substantia realiter distinctum. Sed, quicquid sit de aliis relationibus, teneo de mente Sancti Thomae esse quod relatio creaturae ad Deum, quae, cum novitate essendi co-intellecta, dicitur creatio, est accidens realiter distinctum a creatura quae refertur. Nec potest glossari quod intelligat ipsam esse accidens quia extra rationem substantiae sit secundum suam formalem rationem

* Qu. III a. 3. considerata: nam *de Potentia,* ubi supra *, ad 3, inquit quod *illa relatio accidens est; et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata, sicut accidens subiecto intellectu et natura posterius est; licet, secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur, sit quodammodo prior subiecto.*

2. Unde ad primum Scoti, primo negatur illa maxima qua saepenumero utitur, scilicet: *Illud quod proprie inest alicui et sine quo illud absque contradictione esse non potest, est idem sibi realiter.* Haec enim falsa est: ut patet de subiecto et propria passione, si ponatur passio, etiam per divinam potentiam, a subiecto separari non posse. Ubi enim est necessaria connexio unius rei ad alteram et necessaria sequela, ibi unum non potest esse sine altero. Sic est in proposito. Quia enim, ut dicitur Prima Parte, q. XLIV, a. 1, ad 1, omne ens aliud a Deo est ens per participationem, sequitur ut sit ab alio causatum. Ideo non potest esse absque dependentia ad causam: sicut nec potest homo esse quin risibile sit.

Dicitur secundo, quod contradictio dicta de aliquibus secundum esse et non esse non infert realem distinctionem illorum. De uno enim eorum quae sunt realiter idem, potest dici quod est, de reliquo vero quod non est, secundum quod illa res complete habet rationem unius, alterius vero rationem non habet complete: sicut dicimus velle divinum et creationem activam esse realiter idem, et tamen, antequam res crearentur, erat verum dicere, *Velle divinum est,* non autem, *Est creatio,* quia illa entitas habebat complete rationem *velle,* non autem rationem *creationis,* propter defectum termini, scilicet creaturae. Neque etiam impossibilitas recipiendi talia contradictoria infert realem identitatem: ut dicebatur de subiecto et propria passione.

Dicitur tertio, quod creatura dupliciter potest accipi: uno modo, absolute, secundum suam entitatem; alio modo, ut esse habet per divinam actionem et per ipsam conservatur. Primo modo, relatio est posterior creatura, tanquam accidens eius. Secundo modo, est ea prior, tanquam videlicet de ratione eius inquantum a Deo dependet. Sicut enim de ratione *albi,* inquantum huiusmodi, est albedo, ita de ratione creaturae, inquantum dependet ab actione divina, est relatio dependentiae ad Deum. Et quia non potest a creatura existente in natura, inquantum huiusmodi, removeri quin ab actione divina dependeat, ideo ab ipsa talis relatio dependentiae separari non potest.

3. Ad secundum, negatur quod dependentia uniformiter conveniat relationi et aliis. Alia enim quae absoluta sunt, non referuntur seipsis, quia non sunt essentialiter relatio. Ipsa autem relatio seipsa refertur: quia est secundum suam essentiam ordo et relatio.

4. Ad tertium dicitur quod non est mens Aristotelis omnem substantiam esse tempore priorem quolibet accidente: est enim aliqua substantia quae ab accidente separari non potest, et per consequens non est omni accidente prior tempore. Sed dupliciter vera est. Primo, secundum Commentatorem, VII *Metaphys.*, comment. 4, de substantia corruptibili, ratione materiae ex qua fit. Cum enim materia ex qua corpus corruptibile fit, praecedat tempore id quod fit ex ea, praecedet etiam omne accidens quod ad illud consequitur. – Secundo, quod substantia aliqua praecedit omne accidens tempore *non repugnanter.* Nullum enim accidens potest esse sine substantia: sed bene aliqua substantia potest esse sine accidente, eius ratione considerata, puta Deus aut intelligentiae, etiam secundum Commentatorem, XII *Metaphys.*, comment. 25. Quamvis enim poneretur Deum de necessitate produxisse caelum ab aeterno, et per consequens accidentia caeli esse aeterna, et sic Deum actu non praecedere tempore omne accidens; tamen substantiae divinae secundum se consideratae non repugnat quod sit non existentibus accidentibus, eo quod ad ipsam intrinsece nullum accidens consequatur.

VII. Ad ultimum dubium * respondetur quod superius * Num. III, 4.
dicta non contradicunt iis quae hic dicuntur: utrumque enim verum est. Nam si Deus ad alias res refertur relatione a se distincta et separata, ipsa relatio erit in eodem ordine cum aliis rebus. Omnibus enim, non solum absolutis, sed etiam relativis Deus est prior, et in comparatione ad omnia est summum bonum. Ideo, si relatione a se distincta refertur ad alia ut summum bonum et primum ens, etiam ad ipsam relationem alia relatione a se distincta referretur: non enim inconveniens est aliquid ad relationem sicut ad terminum relatione referri. Huic autem non repugnat quod relatio alia relatione non referatur. Nec sequitur ex hoc quod Deus alia relatione referretur ad relationem, quod ipsa relatio alia relatione referatur ad Deum. Ipsa enim relatio est essentialiter relatio, ideo seipsa refertur: non autem Deus est essentialiter relatio, ut seipso referatur ad creaturas.

CAPITULUM DECIMUM NONUM

A 31r a43.

QUOD IN CREATIONE NON SIT SUCCESSIO

APPARET etiam ex praedictis quod omnis creatio absque successione est.

Nam successio propria est motui. Creatio autem non est motus; nec terminus motus, sicut mutatio *. Igitur nulla est in ipsa successio.

* Cap. xvii.

Item. In omni motu successivo est aliquid medium inter eius extrema: quia *medium est ad quod continue motum primo venit quam ad ultimum* *. Inter esse autem et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est ibi aliqua successio.

* V *Phys.*, iii, 2; s. Th. l. 5.

Adhuc. In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse: ut probatur in VI *Physicorum* *. Hoc autem in creatione non potest accidere. Quia fieri quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subiecto. Quod non posset esse ipsa creatura de cuius creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moveri est actus moventis, sed moti *. Relinqueretur igitur quod fieri haberet pro subiecto aliquam materiam facti praeexistentem. Quod est contra creationis rationem *. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

* Cap. vi, 10; s. Th. l. 8.
* III *Phys.*, iii, 1; s. Th. l. 4.
* Cap. xvi.

Amplius. Omnem factionem successivam in tempore oportet esse: prius enim et posterius in motu numerantur tempore *. Simul autem dividitur tempus, et motus, et id super quod transit motus *. Quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis respondens divisioni temporis attenditur secundum intensionem et remissionem: ut, si aliquid in tanto tempore tantum calefit, in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id secundum quod est motus, est divisibile: vel secundum quantitatem, sicut in motu locali et in augmento; vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter: uno modo, quia ipsa forma quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem; alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto: quia *substantia non suscipit magis et minus* *. Nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente: nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur quod in creatione non possit esse aliqua successio.

* IV *Phys.*, xi, 5; s. Th. l. 17.
* VI *Phys.*, iv, 6 sqq.; s. Th. l. 6.
* *Categ.*, iii, 20.

Praeterea. Successio in rerum factionibus ex defectu materiae provenit, quae non convenienter est a principio ad receptionem formae disposita: unde, quando materia iam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti. Et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur; nec aliquis motus praecedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae: nec aliquid deest agenti ad agendum quod postea per motum ei adveniat, cum sit immobilis, ut in Primo huius Operis * ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde simul aliquid, dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur et illuminatum est.

* Cap. xiii.

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronunciat, dicens *: *In principio creavit Deus caelum et terram;* quod quidem principium Basilius *principium temporis* exponit *; quod oportet esse indivisibile, ut in VI *Physicorum* * probatur.

* Gen. i, 1.
* Hom. I in *Hexaem.*, 5.
* Cap. iii; s. Th. l. 5.

1 etiam D; autem *cum* pA *ceteri.* 4 non] neque αPc. 5 mutatio A *solus*; generatio. in ipsa] in ipso αXPc. 7 aliquid] aliquod DGZ. 9 primo *om* B, *ante* motum Z, prius P. 12 ibi aliqua A *solus*; aliqua D, in creatione *ceteri.* 20 moveri] movere D. actus *om* αc. 21 Relinqueretur] Relinquitur DEWZPc; igitur *om* D. 23 creationis *hic* D; *post* rationem. 29 tempus et motus] motus et tempus αXPc. 35 aliquid] aliquis αENXZPc. in *alt. loco*] et αDY, et in sY*b*Pc. 38 est *alt. loco om* αEG. 39 sicut] ut Pc.
10 esse] est αGXZ. 11 non] nec α*b*. 15 possit] posset αX, *om* E, potest Pc. 18 convenienter] sufficienter EGNWYZPc. 19 receptionem] susceptionem D.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDA distinctio creationis ab actione creaturarum est quod actio creaturarum est cum successione, *creatio autem est absque successione* *.

* Cf. Comment. cap. xvii, init.

I. *Probatur autem primo.* Successio est propria motui. Dictum est autem quod creatio non est motus neque mutatio, quae est terminus motus. Ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod in aliqua actione esse successionem dupliciter intelligi potest. Uno modo, intrinsece et essentialiter: sicut est in calefactione, quae successive fit, et habet partes sibi invicem succedentes. Alio modo, extrinsece et antecedenter, quia videlicet ad ipsam antecedit mutatio successiva: sicut est in illuminatione, ad quam antecedit motus localis; et in generatione substantiali, ad quam antecedit alteratio. Conclusio ergo Sancti Thomae de successione utroque modo intelligenda est: scilicet quod creatio est absque successione tam intrinsece quam extrinsece et antecedenter. Ideo in hac ratione subsumit, quod creatio *neque est motus*

neque est terminus motus: ut per hoc quod non est motus, habeat quod est absque successione intrinseca et essentiali; per hoc vero quod non est terminus motus, habeat quod est absque extrinseca et antecedenti successione.

II. *Secundo.* Inter esse et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in omni motu successivo est aliquod medium inter eius extrema: ut patet ex definitione *medii,* V *Physicorum.*

Advertendum quod inquit Sanctus Thomas esse et non esse *quasi extrema* esse creationis, non autem absolute esse extrema: quia, proprie loquendo, creatio non habet duos terminos inter quos sit. Sunt enim proprie termini in actione quae est cum motu: quia ibi est subiectum aliquod transiens a termino *a quo* ad terminum *ad quem.* In creatione autem, quia non est motus, non est aliquid subiectum transiens ab uno termino ad alium: sed est ibi tantum, ut dicitur *Potentia,* q. III, 1, ad 11, *effluxus ab agente in factum.* Sed tamen quia, secundum modum intelligendi, apprehendimus creaturam, tanquam prius non existentem, postea habere esse; ideo esse et non esse aliquo modo possunt dici termini, prout non existentia rei productae et existentia eius, nullo existente subiecto quod a non esse transeat ad esse, termini productionis dicuntur modo dicto.

2. Sed occurrit dubium circa rationem. Si ideo in creatione non est successio quia inter esse et non esse medium non cadit, eadem ratione in generatione rei, accipiendo generationem ut etiam includit motum ad introductionem formae substantialis in materia, non erit successio: quia etiam illa est inter non esse et esse.

Respondetur: et dicitur primo, quod non est eadem ratio de creatione et generatione. In creatione enim nullum est subiectum quod disponi oporteat ad susceptionem formae substantialis, sicut est in generatione, sed statim post non esse res creata totum suum esse simul accipit: sicut etiam, disposita iam per motum materia ad formam, statim per generationem, quae est terminus motus, res accipit esse. – Item, creatio est inter non esse simpliciter, quod est *nullo modo esse,* et esse simpliciter, quod est *secundum omnes partes suas essentiales simul esse.* Generatio autem est inter *non esse hoc,* et *esse hoc,* puta inter non esse hominem et esse hominem: cui non esse coniungitur esse alterius formae et accidentium eius, quae oportet per motum abiici, ut introducantur accidentia convenientia formae introducendae. Quia ergo inter accidentia formae abiiciendae sub tali gradu, et accidentia formae inducendae, cadit medium, ad quod prius pervenitur quam ad extremum, ideo inter non esse et esse quae sunt extrema generationis, aliquo modo potest dici quod cadat medium: licet non sit proprie dictum. Cum enim ex aere generatur ignis, et sic ex non esse ignis fit transitus ad esse ignis, oportet prius accidentia aeris ad esse remissum pervenire, et accidentia ignis in esse remisso introduci, quam materia accidentia aeris omnino amittat et formam ignis cum accidentibus intensis suscipiat. Ideo inter non esse ignis coniunctum formae et accidentibus aeris, et esse ipsius ignis, cadit medium. Inter non esse autem et esse quae sunt aliquo modo extrema creationis, non cadit medium: quia in ea consideratur non esse simpliciter, quod scilicet nulli esse aut formae coniungitur; inter tale autem non esse et esse nullum cadit medium.

Dicitur secundo quod, accipiendo generationem ut includit motum, non est inter esse et non esse praecise, sed etiam inter esse et esse, puta inter esse aeris et esse ignis.

III. *Tertio.* In creatione non potest fieri praecedere factum esse. Ergo in ea non est successio. – Patet consequentia. Quia in omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut habetur VI *Physicorum.* – Antecedens vero probatur. Quia tale fieri creaturae non esset in ipsa creatura quae diceretur fieri, cum non sit ante factum esse; nec in ipso factore, quia moveri non est actus moventis, scilicet ut subiecti, sed moti; nec in aliqua materia facti praeexistente, quia hoc est contra rationem creationis. Ergo etc.

IV. *Quarto.* Esse substantiale creaturae non est divisibile secundum intensionem et remissionem: cum substantia non suscipiat magis et minus. Nec in creatione praecedunt dispositiones ad esse creaturae: cum materia non praeexistat creationi. Ergo ibi non est successio. – Probatur consequentia. Quia, cum omnis factio successiva sit in tempore, simul dividitur tempus, motus et id super quod transit motus: nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medietatem magnitudinis. Divisio autem in formis, divisioni temporis correspondens, attenditur secundum intensionem et remissionem aut ipsius formae quae est terminus motus, aut dispositionum ad talem formam. Ergo, ubi esse non capit intensionem et remissionem, nec sunt dispositiones ad ipsum talem divisionem capientes, ibi non est successio in acquisitione talis esse.

Adverte quod ideo dixit Sanctus Thomas *regulariter motum* in medietate temporis medium magnitudinis pertransire, quia, si aliquid irregulariter moveretur, ut scilicet una pars motus esset intensior altera, hoc non eveniret. De veritate autem huius propositionis visum est in Primo*. * Cap. xx, Comment. n. VII.

V. *Quinto.* In creatione nihil praeexigitur ex parte materiae. Nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei adveniat. Ergo creatio est in instanti. – Probatur consequentia. Quia successio in rerum factione ex defectu materiae provenit, quae a principio non est sufficienter ad receptionem formae disposita. Unde, cum est disposita, formam recipit in instanti: sicut diaphanum, quia semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi illuminatur. Quod si requiritur motus, hoc non est ex parte illuminabilis, sed ex parte illuminantis, ut fiat praesens. Ubi ergo nihil requiritur ex parte materiae; nec ex parte agentis aliquid per motum acquisibile requiritur; ibi oportet factionem instantaneam esse. – Ex iis deducitur quod simul dum aliquid creatur, creatum est: sicut simul aliquid illuminatur et est illuminatum.

Sciendum autem quod, licet simul sit creari et creatum esse, et illuminari ac illuminatum esse, tamen ratione distinguuntur. Quia *creari* dicit ipsum esse creaturae cum actuali novitate essendi et habitudine actualis dependentiae ad Deum: *creatum autem esse* dicit ipsum totale esse rei positum in actu a Deo, non autem dicit habitudinem actualis dependentiae cum tali novitate essendi.

Ultimo confirmatur auctoritate *Gen.* I. Ubi enim dicitur, *In principio* – scilicet *temporis,* secundum Basilium – *creavit Deus caelum et terram,* datur intelligi creationem instantaneam esse: cum principium temporis sit instans.

CAPITULUM VIGESIMUM

A 31 v a 16.

QUOD NULLUM CORPUS POTEST CREARE

Ex hoc autem evidenter apparet quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.

Nullum enim corpus agit nisi moveatur: eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum * [* Cf. infra, *Adhuc.*]; *simul autem sunt quae in eodem loco sunt,* ut habetur in V *Phys.* * [* Cap. III, 2; s.Th. l. 5.]; locum autem non acquirit corpus nisi per motum. Nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est * [* Cap. praec.], non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

Praeterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit: factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile; unde, si agens, non in eadem dispositione se habens, agit inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est * [* Cap. XVII.]. Igitur nullum corpus potest aliquid causare creando.

Item. Cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit: sicut e converso probat Philosophus, in VII *Metaph.* * [* S. Th. l. 7; Did. VI, VIII, 5, 6.], quod forma sine materia, quae tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat: quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cuius est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam eius substantiam: quod est de ratione creationis * [* Cap. XVI.].

Amplius. Creare non est nisi potentiae infinitae. Tanto enim est maioris potentiae agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: ut quod potest ex aqua ignem facere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio, et sic necesse est potentiam agentis quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita: ut probatur a Philosopho in VIII *Physicorum* * [* Cap. X, 2; s.Th. l. 21.]. Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

Adhuc. Movens et motum, faciens et factum, oportet simul esse: ut probatur in VII *Physicorum* * [* Cap. II; s. Th. l. 3, 4.]. Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo *tangentium ultima fiunt simul* * [* V *Phys.*, III, 8; s. Th. l. 5.]. Unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est. Et sic, ubi non est aliquid praeexistens praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorundam dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae elementorum esse: cum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit; eo quod ipsa est primum motus et mutationis subiectum.

---

1 evidenter *hic* DZ; *post* apparet. 16 consequitur] sequitur *cum* pA EGNYZ, sequuntur W*b*. 20 quod etiam] quod BD, etiam quod GZ, etiam Y. 25 non est mutatio nec motus] nec mutatio nec motus est αX. 27 causare DNWsH*b*; producere P*c*, creare *ceteri.* 34 in actum DNWY*b*; in actu. educitur] reducitur GZ, ducitur W. 37 totam *om* αX*cd.*

8 est *hic* DNYP*c*; *ante* enim X, *ante* agens *ceteri.* 11 facere] producere αDXP*c*. quam quod] quam BDW. 25 tangentium] tangentia αDXP*c*. 27 alicuius] unius D.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de creatione secundum se, nunc determinat de ipsa quantum ad suppositum creans * [* Cf. Comment. cap. XVI, init.]. Et ponit duas conclusiones ** [** Cf. cap. seq.]. Quarum prima est: ***Nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.***

I. *Probatur primo* * [* Cf. n. V.]. Quicquid fit per corpus, fit successive. Sed creatio non habet successionem. Ergo etc. – Probatur maior. Nullum corpus agit nisi moveatur. Ergo non agit nisi in tempore. Ergo successive agit. Patet prima consequentia: quia omne quod movetur in tempore movetur. Antecedens vero probatur: quia oportet agens et patiens, vel faciens et factum, esse simul; simul autem sunt quae sunt in eodem loco, ex V *Phys.;* locum autem non acquirit corpus nisi per motum.

II. Circa hanc propositionem, ***Nullum corpus agit nisi moveatur***, dubium occurrit. Nam apud Sanctum Thomam, Prima, q. LXVI, a. 3, ad 2; et *Quolibet* VI, a. 19 * [* Al. q. XI.]; caelum empyreum influit in corpora inferiora. Et tamen secundum ipsum * [* Ibid.] illud est immobile. Ergo non est universaliter verum quod corpus non agat nisi moveatur.

Praeterea. Carbonibus ignitis manentibus immotis, si aliquod apponatur calefactibile, illud calefiet. Ergo ad hanc actionem quae est calefactio, non requiritur ut corpus calefaciens moveatur.

III. Ad huius evidentiam, attendendum est quod non sufficit in hoc loco glossare propositionem Sancti Thomae *de motu pure locali,* idest, quod nullum corpus movet pure localiter nisi et ipsum moveatur: ut eam in primo libro * exposuimus, sic loco illo exigente. Manifeste enim patet quod hic loquitur de actione productiva rei, non autem de locali motione.

* Cap. xx, Comment. n. iv.

Non sufficit etiam glossare, quod corpus non agit nisi moveatur *actu aut potentia.* Quia ex probatione hic adducta, et ex sequenti ratione, constat intentionem Sancti Thomae esse quod corpus non agit nisi actu moveatur.

Non sufficit etiam dicere quod intelligitur nullum corpus agere nisi moveatur, idest, *nisi ab alio dependeat in agendo sicut causa secunda dependet a prima.* Quoniam satis manifestum est hoc loco intelligi oportere ipsum localiter moveri, ut ex eius probatione patet.

Non sufficit denique glossare, iuxta distinctionem positam de duplici actione corporis in Qu. *Pot.,* q. v, a. 8, quod habet veritatem de actione conveniente corpori *inquantum corpus est,* quae scilicet est *materiae transmutativa:* non autem de actione conveniente corpori *inquantum attingit ad ordinem substantiarum separatarum,* quae scilicet est *ad quandam diffusionem similitudinis suae formae modo quodam spirituali,* cuiusmodi est actio coloris causantis suam speciem in medio. Nam ratio quae hic adducitur, ita concludit de una actione sicut de alia. Probatur enim hac ratione: quia movens et motum, agens et patiens, faciens et factum, oportet esse simul et in eodem loco. Constat autem in omni genere actionis verum esse oportere agens et patiens, faciens et factum, esse simul, loquendo de agente et faciente proximo et immediato. Unde et Aristoteles eam declarat esse veram in motu alterationis, ex actione sensibilis in sensum, VII *Physicorum,* text. [12] *. Ergo etc.

* S. Th. l. 4; Did. ii, 4.

2. Propterea mihi videtur dicendum, salvo semper meliori iudicio, quod haec propositio habet veritatem, ad mentem Sancti Thomae, in omni genere actionum quibus aliquid de novo producitur, sive de nova actione corporis, duabus tamen conditionibus observatis. Prima est, quod corpus agens aliquid de novo non sit intrinsece transmutatum: idest, non aliter se habeat quantum ad virtutem qua agit, quam se haberet prius. Secunda, quod etiam nulla sit facta omnino transmutatio ex parte passi, sed eodem modo se habeat sicut prius. Sic enim intellecta hac propositione, manifesta est eius veritas ex probatione Sancti Thomae. Nam si agens, puta calefactivum, debet aliquod calefactibile de novo calefacere quod prius non calefaciebat, hoc non potest esse nisi quia aut aucta est virtus calefactivi, aut calefactibile est magis dispositum quam prius; aut quia calefactivum est factum propinquum calefactibili, per suum motum ad calefactibile, vel per motum calefactibilis ad ipsum. Si ergo tollatur augmentum virtutis a calefactivo, et ponamus suam virtutem eodem modo se habere sicut prius; si etiam removeamus a patiente omnem mutationem, et ponamus ipsum non esse magis dispositum quam prius; non esseque magis appropinquatum calefactivo quam prius per suum motum: relinquitur novam calefactionem huius calefactibilis ab hoc calefactivo non provenire nisi ex hoc quod calefactivum est magis appropinquatum calefactibili quam prius, per motum suum localem, per quem factum est simul cum ipso.

3. Quod autem haec expositio sit de mente Sancti Thomae, patet ex duobus. Primo, ex eo quod intendit probare per hanc propositionem nullum corpus posse creare, producendo videlicet aliquid de novo secundum totam eius substantiam. Ad hoc enim probandum sufficit nullum corpus posse agere aliquid de novo, illis duabus conditionibus observatis, nisi moveatur. Nam constat quod corpus habens virtutem creativam, si aliquod tale poneretur, non potest secundum ipsam virtutem creativam augeri, ut possit nunc creare et non prius: cum, si ponatur talis virtus in aliquo, ipsa sit stabilis atque immutabilis virtus; omnia etiam creabilia eandem requirunt, eo quod virtus creativa sit productiva totius entitatis rei, et idcirco non est maior indispositio in uno creabili quam in alio. Constat etiam quod creabile non potest, antequam creetur, transmutari aut secundum maiorem sui dispositionem, aut secundum maiorem appropinquationem ad creans per motum suum: cum creabile nihil sit in rerum natura antequam creetur. Relinquitur ergo quod nulla est ratio quare corpus debeat aliquid de novo creare nisi quia per motum localem suum pervenit ad locum in quo aliquid est creandum, ut faciens et factum sit simul.

Secundo idem patet, quia aliter ratio Sancti Thomae nulla esset. Nisi enim cum illis conditionibus illa propositio intelligatur, non sequitur, quia agens et patiens oportet esse simul, quod oporteat agens localiter moveri ad hoc ut sit simul cum passo: diceretur enim quod sufficit ut patiens moveatur ad ipsum agens, ad hoc ut cum ipso sit simul et eius suscipiat actionem.

4. Ad primum igitur in oppositum * dicitur quod illa actio qua caelum empyreum influit in corpora inferiora, non est actio nova, sed coaeva ipsi caelo empyreo. Unde Sanctus Thomas, in loco adducto ex Prima Parte, inquit quod *imprimit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi:* constat autem istam virtutem continendi et causandi esse coaevam caelo. * Num. ii.

Ad secundum dicitur quod non est contra sensum propositionis. Nam tunc deficit secunda conditio: mutatio enim ponitur ex parte combustibilis, dum ponitur quod de novo carbonibus apponatur.

IV. Sed contra istam interpretationem dubitatur dupliciter. Primo, quia ex ipsa videtur haberi quod motus localis non requiratur ad actionem corporis nisi ad hoc ut agens sit praesens patienti et sit simul cum eo. Hoc autem videtur esse contra doctrinam Sancti Thomae, *Potentia,* q. v, a. 8; Prima, q. cxv, a. 3; et II *Sent.,* d. ii, q. ii, a. 3, et d. xv, q. i, a. 2; tenentis quod motus localis caeli requiratur ad agendum etiam ut ratio agendi, et ut causa aliorum motuum. Propter quod tenet quod, ipso cessante, cessabit omnis transmutatio naturalis.

Secundo, quia ex ista interpretatione non sequitur quod quicquid fit per actionem corporis, fiat successive: sed tantum quod ipsam actionem praecedat motus successivus. Hoc autem non est ad mentem Sancti Thomae, qui infert ex eo quod nullum corpus agit nisi per motum, omne quod fit per actionem corporis fieri successive. Ergo etc.

2. Ad primum horum dicitur primo, quod non est mens Sancti Thomae unicuique corpori agenti motum localem illi inexistentem esse sibi rationem agendi, quoniam, ut ostensum est *, potest aliquod corpus agere etiam si non moveatur localiter, si, inquam, passum ad ipsum moveatur: sed tantum ad hoc ut agens sit simul cum passo et faciens cum facto, illis conditionibus dictis existentibus, ut superius * est ostensum. * Num. iii, 2. * Ibid.

Dicitur secundo, quod cum hoc stat motum localem corporis caelestis ista inferiora alterantis esse sibi rationem agendi aliquo modo; et motum localem caeli esse causam omnium motuum inferiorum, ut habetur VIII *Physicorum* *. Et ideo haec interpretatio in nullo contradicit doctrinae Sancti Thomae. * Cap. vii; s. Th. l. 14.

Ad secundum dicitur, iuxta distinctionem factam in praecedenti capitulo *, ratione prima, quod ex ista interpretatione sequitur omne quod fit, fieri successive extrinsece et antecedenter, licet non sequatur omne tale intrinsece fieri successive. Hoc autem sufficit proposito Sancti Thomae: quia creatio neutro modo est successiva, cum neque sit motus neque terminus motus, ut superius * est ostensum. * Comment. n. i. * Cap. xvii.

V. *Secundo* *. Nihil fit a corporis actione nisi per motum aut mutationem facti. Sed creatio non est motus neque mutatio. Ergo etc. – Probatur maior. Nullum corpus movet nisi motum. Ergo etc. Probatur consequentia: quia omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit. Cum enim factum et passum consequantur dispositionem agentis et facientis, oportet, si agens, non in eadem dispositione manens sed ut continue per motum variatur, agit, quod etiam in patiente et facto * Cf. n. i.

quaedam renovatio dispositionum fiat: quod sine motu esse non potest.

VI. *Tertio.* Nullum corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat. Ergo totam substantiam rei non potest producere. Ergo non potest creare. – Ultima consequentia patet ex ratione creationis. – Antecedens vero probatur. Quia si tota sua substantia ageret, totum esset forma: eo quod omne agens agat per formam. Quod est falsum: cum etiam habeat materiam.

Prima etiam consequentia probatur. Quia non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit. – Hoc autem probatur. Tum quia agens et factum oportet esse similia: quantum scilicet ad id quod agens agit. Et ideo, si agit tantum per partem suae substantiae, non assimilabitur sibi factum materiale nisi quantum ad partem substantiae. Et sic non producetur nisi pars substantiae facti: nam, si dicamus aliquid materiale agere per formam, per quam est actu, non autem per materiam, producet in effectu similitudinem formae suae dumtaxat, non autem materiae suae. Et sic materia facti non erit ab ipso producta. – Tum etiam ex processu Aristotelis VII *Metaphysicae*, e contrario arguentis quod forma sine materia, quae se tota agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur.

Advertendum quod in littera addit Sanctus Thomas antecedenti, *etsi totum agat:* quia aliud est aliquod *totum agere,* et aliud *sua tota substantia agere.* In prima enim denotatur ipsum agens completum agere: in secunda autem quamlibet partem substantiae (si partes habet) esse sibi rationem agendi. Primum autem corpori convenit: ipsum enim totum, idest completum et perfectum, est suppositum quod agit. Sed secundum sibi non convenit: quia non quaelibet pars suae substantiae est sibi ratio agendi. – De fundamento huius rationis satis dictum est in praecedentibus *.

* Cap. xvi, n. v.

VII. *Quarto.* Creare non est nisi potentiae infinitae. Sed nullum corpus est potentiae infinitae. Ergo etc. – Minor est Philosophi, VIII *Physicorum.* – Maior autem probatur. Tanto agens maioris potentiae est, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: ut quod ex aqua potest ignem producere, quam quod ex aere. Sed ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio. Ergo potentia agentis quae aliquid nulla praeexistente potentia instituit, excedit omnem proportionem quae considerari potest ad potentiam aliquid ex materia facientis. Ergo etc.

2. Circa probationem eius quod assumit Sanctus Thomas, quod scilicet *creare non est nisi potentiae infinitae,* dubitatur apud Scotum, in IV *Sententiarum* *. Dicit enim quod, *licet distantia nullius potentiae ad actum nullam habeat proportionem ad illam quae est alicuius potentiae ad actum, non tamen oportet nullam esse proportionem virtutis agentis ex nulla potentia ad virtutem agentis ex aliqua potentia. Quia illae distantiae sunt improportionabiles, eo quod una sit negativa, altera positiva: positivi enim ad negativum nulla est proportio. Positivum autem non est improportionabile alteri positivo nisi propter infinitatem in altero. Unde una distantiarum illarum non est proportionabilis alteri: quia altera non habet quantitatem, secundum quam possit proportionari; sicut punctus est improportionabilis lineae quia non est quantus.*

* Dist. 1, q. 1; ed. 1497, f. 2v, 3r.

Sed si considerentur diligenter verba Sancti Thomae in hac ratione, ista responsio nulla est. Dupliciter enim possunt comparari aliqua potentia et nulla potentia passiva. Uno modo, absolute et secundum se. Et sic nec inter illa est proportio, nec sunt de genere eorum inter quae nata est esse proportio: sicut nec inter punctum et lineam. – Alio modo, secundum distantiam et elongationem ab actu. Et sic inter aliquam potentiam et nullam potentiam nulla quidem est proportio: sed tamen sunt de genere eorum inter quae nata est esse proportio. Inter elongationem enim unam ab actu et aliam elongationem potest esse proportio: nam magis elongatur a forma ignis potentia quae est sub forma terrae quam potentia quae est sub forma aeris; sicut, licet linea infinita nullam habeat proportionem ad lineam finitam, sunt tamen de genere eorum inter quae nata est esse proportio, quia inveniuntur aliae lineae habentes inter se proportionem. Hoc ergo secundo modo comparat Sanctus Thomas aliquam potentiam et nullam potentiam: quia nulla potentia nullam proportionem habet ad aliquam potentiam, si in ratione elongati ab actu utrumque illorum consideretur; eo quod distantia nullius potentiae in infinitum excedat distantiam alicuius potentiae ab actu, sicut linea infinita excedit lineam finitam improportionaliter.

Quod autem hunc sensum intendat Sanctus Thomas, patet ex verbis eius cum inquit: *Ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio.* Ecce quod accipit improportionem unius ad alterum secundum quod unum alterum improportionabiliter, sive in infinitum, excedit: non autem ut dicuntur improportionabilia quae sunt de genere eorum inter quae non est nata esse proportio. Ad talem autem improportionem secundum excessum sequitur improportio virtutum agentium secundum excessum: quia, ut assumptum est in ratione, *tanto agens maioris potentiae est, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest.* – De hac ratione in primo libro, cap. XLIII * amplior sermo habitus est. Ideo haec satis nunc sint.

* Num. xi sq.

VIII. *Quinto.* Movens et motum, faciens et factum, oportet esse simul, VII *Physicorum.* Sed corpus agens non potest adesse suo effectui, idest simul esse cum illo, nisi per contactum. Ergo, ad hoc ut agat, necesse est ut tangat. Ergo necesse est esse aliquid aliud praeexistens. Ergo non potest creare. – Probatur secunda consequentia. Quia tactus alicuius est ad alterum: idest, omne quod tangit, aliquid aliud a se tangit.

Ex hoc patet error dicentium caelum causam materiae elementorum esse. Nam materia non potest nisi per creationem produci: cum sit primum subiectum.

CAPITULUM VIGESIMUM PRIMUM

A 31 v b 38.

QUOD SOLIUS DEI EST CREARE

Ex praemissis etiam ostendi potest ulterius quod creatio est propria Dei actio, et quod eius solius est creare. Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio; oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio: eo quod nullam aliam praesupponit, omnes

1 ulterius *(supra marginem, inserendum hic)* A *solus*; *ante* ostendi.
4 omnes autem NWZsH; sed omnes W, et omnes DbP, omnes *ceteri.*

autem aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum *.

* Lib. I, cap. XIII.

Item. Ex hoc ostensum est quod Deus creat res, quia nihil potest esse praeter ipsum ab eo non causatum *. Hoc autem nulli alii convenire potest: cum nihil aliud sit universalis causa essendi. Soli igitur Deo competit creatio, sicut propria eius actio.

* Cap. XV.

Adhuc. Effectus suis causis proportionaliter respondent: ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales; ut docet Philosophus, in II *Physicorum* *. Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa *essendi hoc*, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

* Cap. III, n. 12; s. Th. l. 6.

Amplius. Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Sortes enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum habet esse causatum ab alio, ut supra * probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est *. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.

* Cap. XV.

* Cap. XVII.

Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

Praeterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis; sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut Philosophus dicit, in libro *de Generatione Animalium* *. Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

* Did. lib. II, III.

Item. Quod est secundum aliquam naturam causatum, non potest esse simpliciter illius naturae causa, esset enim sui ipsius causa: potest autem esse causa illius naturae in hoc; sicut Plato est causa humanae naturae in Sorte, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura. Quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur. Quod non potest esse per creationem, quae nihil praesupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

Amplius. Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei: unde calidum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus et speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi: eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile alteri eiusdem generis vel speciei nisi secundum rationem generis vel speciei: nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem: non autem quantum ad hoc

---

2 qui] quod αD. 5 causatum GW; creatum. 6 essendi] nisi Deus *addunt* P*d*. 9 respondent] respondet αZ*cd*. 14 universales] causis universales effectus P*d*. 17 propria essendi] essendi EG, essendi prima N, prima essendi Y, propria essendi prima simpliciter P*d*. 23 Per alias] *addunt* autem DNP, vero *b*. 30 cum humanitas sua] humanitas sua si P*d*. 43 nisi *post* aliquid P*c*, *utroque loco* Y. 49 cum causato] in creato α. 55 nihil praesupponit] ei nihil praesupponitur D.

24 ut] sicut αDP*c*. 26 neque *om* P*c*. 27 neque instrumentaliter] aut instrumentaliter *b*, aut instrumentale P, (agens *om*) neque sicut instrumentale N. 29 causatum *b*; tantum. 30 causa *alt. loco*] causae α. 40 alterius] alicuius D. 43 ipsius] illius αP*c*. 46 et speciem] ad speciem α, et ad speciem DP*c*, speciem Y, et ad speciem (et ad accidens) W. 48 eo D; ex eo *cum* pA *ceteri*. 50 alteri *om* αW, effectui sF*b*P*d*. eiusdem *post* speciei αDP*c*. 55 causa] finalis *addunt* αDX*b*P*d*.

quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat: sed solum hoc est agentis cuius esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra * ostensum est.

* Lib. I, cap. XLIX sqq.

Adhuc. Cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuit: ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem et nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem fit per se, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit, in I *Physicorum* *. Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis inquantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praeexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

* Cap. VIII, 5, 6; s. Th. l. 14.

Huic autem veritati Sacrae Scripturae auctoritas attestatur, quae Deum omnia creasse affirmat, *Gen.* 1[1]: *In principio creavit Deus caelum et terram.* – Damascenus etiam, in secundo sui Libri *, dicit: *Quicumque vero aiunt angelos creatores esse cuiuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui diaboli: creaturae enim existentes non sunt creatores.*

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. III.

Per haec autem destruitur quorundam philosophorum error qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam *.

* Cf. Avicenn., *Metaph.* tr. IX, cap. IV; et I Part., XLV, 5.

---

10 non fuit] non fuerit P*c*, fuit non fit Z. 11 et nigrum A *solus*; nigrum. 15 fit *post* per se αDXP*c*. 20 quod ab eo quod est EX; quod ab eo quidem est α*c*, quod ab eo qui est GW*b*, quod hoc sit ab eo qui est D, quod fiat ab eo qui est N, quod hoc fiat ab eo (ab eo fiat Z) quod est YZ, quod ab eo qui est (per se causa essendi) procedat P*d*.

3 huiusmodi NZ; est *addunt*. 4 huius esse A *solus*; hoc esse *cum* pA GW *et margo* N, non NP, non esse *ceteri*. 5 non ex ente EGWX; ex non ente. 6 sit creare *om* D. 11 in secundo sui libri] in secundo sui primi libri αX*cd et mutando* primi sui DZ, in secundo libro suo NY *et sine* suo P. 13 hi] his BFH. sunt] filii *addunt* D *et post* diaboli P*d*. 14 enim *om* α, autem Z.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

SECUNDA conclusio * est: *Creatio est propria Dei actio, et solius Dei est creare.*

I. *Probatur primo.* Prima actio est primi agentis propria. Sed creatio est prima actio. Ergo est propria Dei, qui est primum agens. – Patet maior: quia secundum ordinem agentium oportet esse ordinem actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior sit actio. – Minor vero probatur. Quia creatio nullam aliam actionem praesupponit: scilicet transeuntem. Omnes autem aliae praesupponunt eam.

Sed occurrit dubium circa illam propositionem, *Prima actio est primi agentis propria.* Aut enim accipitur prima actio secundum ordinem naturae et perfectionis: aut secundum ordinem generationis. Si secundo modo, tunc probatio nulla est, quae de primitate secundum dignitatem procedit. – Si primo modo, tunc minor est falsa. Quia creatio non est aliis prior dignitate: cum non dicatur prior aliis, ut patet ex probatione, nisi quia aliis praesupponitur; quod non arguit nisi prioritatem generationis; prius autem generatione est imperfectius.

Respondetur quod intelligitur de prioritate naturae et perfectionis. Et dicitur quod bene subsumitur. Quia creatio non solum est prior secundum ordinem generationis, sed etiam secundum perfectionem: cum, ut ostensum est *, requirat virtutem infinitam in agente; quod aliae actiones particularium agentium non requirunt.

* Cap. praec.

Cum autem instatur, quia prius secundum generationem est imperfectius: – dicitur quod verum est in uno et eodem procedente de potentia ad actum, prius enim tale pervenit ad esse imperfectum quam ad esse perfectum, ad id quod est potentiale quam ad id quod est actuale; sed in diversis non est verum, maxime in actionibus diversorum agentium subordinatorum. Quia oportet ut primi agentis actio, quae est perfectissima, actionem secundarii agentis praecedat, sicut et ipsa secundaria agentia a prima causa virtutem agendi habent.

II. *Secundo.* Si aliquid aliud a Deo posset creare, hoc esset quia illud esset universalis causa essendi: quia scilicet nihil posset esse quod ab ipso causatum non esset. Sed hoc est falsum: quia solus Deus est universalis causa essendi. Ergo etc. – Patet sequela. Quia per hoc ostensum est quod Deus creat, quia nihil potest praeter ipsum esse non ab ipso causatum.

Attendendum quod per hoc quod nihil potest esse non causatum a Deo, vult habere Sanctus Thomas quod solus Deus causat quicquid est in re: non autem aliquod aliud agens, cum materiam non causet. Et ideo solius Dei est creare: cum creare sit producere quicquid pertinet ad esse rei.

III. *Tertio* *. Esse est primum causatum. Ergo propria causa essendi simpliciter est agens primum et universale, quod est Deus. Sed esse simpliciter per creationem causatur: quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia esse est communissimus effectus. – Consequentia etiam probatur. Quia oportet effectus causis esse proportionatos, ut particulares effectus causis particularibus, universales autem universalibus correspondeant.

* Cf. n. VI.

Quia autem aliquis posset instare contra hanc rationem dicendo quod esse non solum producitur per creationem, sed etiam per actionem aliarum causarum: ideo hanc obiectionem removet, inquiens quod alia agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed sunt causa *essendi hoc,* scilicet hominem vel album.

2. Circa antecedens huius rationis, advertendum quod, cum *primum* multipliciter accipi possit, sicut et multiplex est ordo; hoc loco intelligitur primum primitate communitatis et praesuppositionis. Est enim esse communissimus effectus: eo quod nihil producatur nisi accipiat esse; et omnis alia perfectio adveniens alicui in actu praesupponat rem esse; nihil enim potest esse homo aut album aut musicum in rerum natura nisi sit ens, sicut nihil est homo nisi sit substantia. Quo modo enim dicimus substantiam esse primum in genere substantiae quia de omnibus praedicatur quae in praedicamento *substantiae* continentur, et quia nullum inferiorum praedicatorum alicui convenit nisi supposito quod sit substantia; ita in genere existentium esse est primum, quia de omnibus quae in genere existentium sunt praedicatur in concreto, et nullum esse particulare rei convenit nisi praesupposito quod sit.

IV. Circa hanc propositionem, *Causa essendi simpliciter est agens primum, alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed essendi hoc,* considerandum quod ly *simpliciter* potest determinare ly *est,* et potest determinare ly *essendi.* Primo modo, sensus est quod ista pro-

positio, *Deus est causa essendi,* est vera simpliciter et absolute, non tantum secundum quid: sicut ista, *Ignis est calidus.* Ista autem, *Sortes est causa essendi,* non est simpliciter vera, sed tantum cum ista adiunctione, *instrumentaliter:* sicut ista, *Sol est calidus,* quae non est vera nisi cum ista additione, *virtualiter.* Et iste sensus fortassis quidem est verus etiam pro secunda parte, cum causare esse non conveniret creaturae nisi ut est instrumentum divinae virtutis, ut inferius tertio libro multis rationibus ostenditur *: sed non est hic intentus.

* Cap. LXVI.

Secundo modo, sensus est quod Deus est per se causa essendi absolute et absque ulla limitatione, in quo ostenditur quod est causa cuiuscumque pertinentis ad esse rei, et cuiuscumque participantis rationem essendi inquantum huiusmodi: sicut, cum dicimus quod *obiectum visus est coloratum simpliciter,* intelligimus quod coloratum absque ulla limitatione et contractione est visus obiectum, et idcirco potest visus in omne coloratum. Alia vero agentia non sunt causa essendi *simpliciter,* idest absque limitatione, sed *essendi hoc,* puta hominem vel album. Et ideo non sunt causa cuiuscumque pertinentis ad rationem essendi, neque cuiuscumque pertinentis ad esse rei.

Huic autem si addatur quod Deus est propria causa essendi, ita quod eius proprius effectus est ens simpliciter; sequitur quod esse, inquantum huiusmodi, est ratio quare aliquid a Deo producatur, et quod esse primo et per se producitur a Deo. Ratio autem quare aliquid producitur ab aliis, non est esse, sed *esse hoc,* puta hominem aut album, ut hic dicitur. Producit enim Deus unumquodque primo et per se inquantum est ens, quia produxit ipsum postquam omnino nihil erat: alia autem, si quid producunt, producunt inquantum est hoc vel tale ens. Unde, cum ens absolute et absque limitatione primo et per se per creationem producatur, quae est ex nullo praesupposito, optime sequitur quod creatio solius Dei sit actio, non autem alicuius alterius particularis agentis.

Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod *Deus est propria causa essendi simpliciter,* sensus est quod est causa essendi secundum totum ambitum entis per participationem sive causati, non autem alicuius tantum particularis modi essendi; et quod esse est formale et adaequatum obiectum divinae potentiae. Alia autem, licet causent esse, non tamen causant quicquid esse participat, sed causant tantum id quod participat aliquem particularem modum essendi ut sic, puta esse hominem aut equum aut aliquid huiusmodi. Neque etiam esse est formale et adaequatum obiectum alicuius particularis agentis.

V. Ex iis patet Scotum male intellexisse mentem Sancti Thomae, dum arguit, IV *Sent.,* q. 1 *, esse simpliciter non esse proprium effectum Dei, quia etiam agentia particularia causant esse. Existimavit enim quod nulla alia causa, apud Sanctum Thomam, excepto Deo, daret esse: quod nunquam somniavit Sanctus Thomas. Non enim consideravit Scotus quid illi termini *propria* et *simpliciter* important. Concedit quidem Sanctus Thomas alias causas dare esse: negat autem illas esse *causas proprias essendi simpliciter,* sed hoc solius Dei esse voluit.

* Dist. I, q. I; ed. 1497 f. 2 v.

Sed contra hoc ex verbis ipsius Scoti argui potest. Esse simpliciter, et esse hoc, in eodem sunt realiter idem, sola ratione distincta, sicut commune et limitatum. Ergo quod causat esse hoc in isto, causat etiam esse simpliciter: licet secundum propriam rationem referatur esse huius in causam particularem, secundum autem communem rationem ipsius esse referatur in Deum. Et per consequens sequetur quod alia causa creet: quia creare est producere esse simpliciter.

Respondetur quod instantia haec procedit ac si diceremus quod hac sola ratione Deus est causa propria essendi simpliciter, quia ipsius solius sit in quacumque re producere ens commune ut de ipsa re dicitur, alia autem producant hoc ens. Sed hic non est sensus verborum Sancti Thomae. Intendit enim quod Deus habet pro obiecto adaequato formali suae potentiae rationem ipsius esse illimitate, et quod est causa essendi omnibus quibus quomodocumque convenit esse. Unde est causa essendi simpliciter Sorti: quia est causa omnium quae ad esse Sortis pertinent, et producit ipsum primo et per se inquantum est ens. Et quia omnia quae sunt in Sorte, et ipsa etiam materia, pertinent ad esse, ideo Deus causat omnia quae in Sorte sunt. Non sic autem causat esse particularis causa Sortis. Quia non causat omne quod participat esse in Sorte, sed tantum ipsam formam: materiam autem non causat quantum ad suum esse potentiale; licet det sibi hoc esse actuale, inquantum idem est esse actuale totius et partium. Neque causat Sortem primo et per se inquantum est ens, cum prius praecesserit ens ex quo factus est Sortes: sed inquantum est hoc ens.

Ad argumentum ergo dicitur quod creare non est producere quomodocumque id quod est ens commune materialiter: sed est producere ens *primo et per se,* et *formaliter inquantum est ens.* Hoc autem modo non producit ens agens particulare, sed tantum primo modo. Non enim producit ens primo et per se, cum producat ex aliquo ente; neque producit ipsum inquantum est ens; sed producit ens per accidens, inquantum videlicet est materialiter idem quod hoc ens. Unde negatur consequentia.

2. Circa autem probationem illius propositionis, *Solus Deus est causa essendi simpliciter,* quia videlicet *effectus universalis requirit causam universalem,* dubitat Scotus *. Quaerit enim utrum universale, tam in subiecto quam in praedicato, accipiatur pro universali *secundum perfectionem;* an pro universali *secundum praedicationem;* an in subiecto accipiatur universale secundum praedicationem, in praedicato autem universale secundum perfectionem. Si primum, tunc minor est falsa: quia esse non est perfectius aliis. Quod enim includitur in multis, non est perfectius quocumque illorum in quibus includitur. – Si secundum, non concluditur quod Deus, secundum quod ens, quod est praedicatum universalissimum, sit propria causa essendi. Deus enim non est communis per praedicationem. – Si tertium, sic maior est falsa. Non enim effectus universalissimus secundum praedicationem est a causa universalissima secundum perfectionem: potest enim esse a causa imperfecta, quia salvatur in pluribus imperfectis.

* Loc. cit.

Respondetur quod accipitur universalitas in effectu quidem secundum praedicationem, in causa vero secundum perfectionem. Sed causalitatem universalis accipio, non tantum quantum ad communem rationem universalis, quod de pluribus praedicatur, sed etiam quantum ad totum ambitum illius rationis communis. Sic enim effectus universalissimus secundum praedicationem, secundum totum eius ambitum, idest quantum ad omnia quae participant illa ratione, est a causa universalissima secundum perfectionem: quia quanto virtus causae est altior et perfectior, tanto ad plura se extendit; et sic oportet obiectum formale virtutis universalioris secundum perfectionem esse universalius secundum praedicationem, alioquin non ad plura perfectior virtus se extenderet.

Cum autem instatur, quia effectus communis potest esse a causa imperfecta: dicitur quod potest quidem esse a causa imperfecta materialiter et secundario et per accidens, ut salvatur in aliquo particulari determinato: non autem formaliter et primo et per se et secundum totum eius ambitum, quo modo dicimus universalissimum effectum secundum praedicationem requirere causam universalissimam secundum causalitatem et perfectionem.

Et sic patet omnes Scoti obiectiones procedere ex non intelligentia rationis et fundamenti Sancti Thomae.

VI. *Quarto* *. Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Sed omnis alia causa praeter Deum habet esse causatum. Ergo nulla alia causa est causa essendi nisi ut instrumentalis et agens in virtute alterius. Sed instrumentum non adhibetur alicui nisi per viam motus: cum ratio instrumenti sit ut sit movens motum. Creatio autem non est motus. Ergo etc.

* Cf. n. III, et VIII.

Probatur maior. Primo, quoad primam partem. Quia alias aliquid esset sui ipsius causa: sicut Sortes, cum sit id quod est per humanitatem, si esset prima causa humanitatis, esset sui ipsius causa. – Quoad secundam vero

partem, probatur a signo. Tum quia necesse est ut generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est primaria causa totius speciei. Tum etiam quia omnes causas agentes inferiores oportet reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Quia videlicet et agens univocum, et causa inferior, est aliquid causatum secundum naturam suam.

2. Advertendum primo, quod prima causa alicuius naturae sic ad illam naturam comparatur quod illa a nullo causari potest quin ab ipsa prima causa causetur: nulla enim causa secunda agit nisi mota a prima, quia *prima prius et immediatius agit in effectum quam secunda,* ut
* Prop. 1. dicitur in libro *de Causis* *. Ideo, si aliquid habet naturam ab aliquo causatam, oportet ut eam a prima causa principalius habeat. Et sic tale habens naturam ab aliquo causatam, si sit prima causa illius naturae, oportet ut sit causa suae naturae. Et quia a natura sua est id quod est, ideo sequitur ut sit causa sui ipsius: sicut dabat exemplum Sanctus Thomas de Sorte, cuius humanitas est ab aliquo causata, puta a Platone. Si enim Sortes sit prima causa humanitatis, Plato non poterit causare humanitatem Sortis nisi simul concurrat causalitas Sortis, quia secunda causa non agit sine prima. Et sic etiam Sortes erit causa propriae humanitatis et sui ipsius: quia a sua humanitate habet ut sit hic homo. Hoc est fundamentum huius rationis.

Advertendum ulterius, cum dicitur causatum secundum aliquam naturam, si sit causa illius naturae, esse *causam secundam et instrumentalem,* quod causam instrumentalem vocat hoc loco Sanctus Thomas causam quae agit ut ab alia priori causa movetur, licet eundem effectum causae primae producat. Sic enim omnis causa secunda est causa instrumentalis; et omne agens univocum est causa instrumentalis, idest secunda, agens ut movetur a primaria causa totius speciei. Agens enim univocum, cum habeat esse causatum secundum naturam speciei, non potest esse causa prima illius speciei: quia, ut arguebatur, esset causa sui ipsius. Sed, cum causat sibi simile in specie, est causa illius naturae secundaria tantum in comparatione ad causam totius speciei: licet in comparatione ad alia quibus utitur ut instrumentis, dicatur causa prima.

VII. Circa hanc propositionem, *Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus, quia est movens motum,* dubitatur. Quia ly *per viam motus,* ex parte instrumenti, aut passive aut active sumitur. Primo modo, est sensus quod instrumentum non applicatur ad aliquid causandum nisi ex hoc quod ipsum instrumentum movetur a principali causa. Et hunc sensum innuit probatio cum dicitur, *quia est movens motum.* Sed tunc neque videtur propositio vera, neque propositum videtur concludere. Non est quidem vera. Quia, cum intelligentia agit in virtute primae causae, non movetur, proprie accipiendo motum, cum motus proprie solum corporalibus conveniat: sed tantum improprie, prout omnis receptio aut applicatio ab alio ad agendum dicitur motus. Loquimur autem hic de motu proprie dicto, quem dicimus a ratione creationis removeri. – Non concludit autem propositum, admisso etiam quod vera sit. Quia non sequitur: *Instrumentum non agit nisi ipsum moveatur, Creatio non est motus, Ergo instrumentum non potest creare.* Minor enim non subsumitur recte sub maiore. Deberet enim subsumi: *Sed creans non est motum, Ergo creans non est instrumentum.* Quod sane non est ad propositum.

Secundo modo, est sensus quod instrumentum non agit nisi per motum, idest, *non producit effectum nisi aliquid movendo.* Et si sic sumatur, non videtur probatio eius ad propositum esse. Non enim ex hoc quod ipsum instrumentum est movens motum, probatur quod agat movendo: sicut, licet superior angelus illuminando inferiorem sit instrumentum Dei ipsum illuminantis, et sic sit movens aliquo modo motum, non tamen illuminat inferiorem movendo.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, licet diversa genera instrumentorum sint, in hoc tamen omnia agentia instrumentalia, ut instrumenta sunt, conveniunt, quod non movent nisi mota ab iis quorum sunt instrumenta: non enim essent instrumenta si per seipsa tantum operarentur, cum ipso instrumento utatur agens principale ad suum effectum inducendum, ut patet in omnibus artificialibus instrumentis. Sed verum est quod non omnia instrumenta eodem modo moventur ad agendum. Quaedam enim per motum localem applicantur ad operationem: ut patet cum artifex utitur serra ad faciendum scamnum. Quaedam per alterationem: sicut cum ignis aerem calefacit ut per illum forma ignis introducatur in materia. Quaedam per motum spiritualem a prima causa: sicut cum intelligentia a Deo mota operatur; tunc enim movetur instrumentum improprie, prout omnis receptio ab altero dicitur motus.

In proposito ergo accipitur motus largo modo, ut scilicet extenditur ad motum et proprie dictum et improprie. Et intelligitur de motu instrumenti tam passive quam active. Et est sensus quod instrumentum non adhibetur ad agendum nisi moveatur a principali agente, prout omnis receptio dicitur motus, et nisi moveat aliquo modo. Sic autem intellecta propositione, optime probatur propositum. Si enim de ratione instrumenti est ut sit movens aliquo modo ab alio motum; et non agit nisi motum: oportet ut et ipsum non agat nisi movendo aliquid, aut vero motu aut improprio. Et sic, quomodocumque ipsum moveatur, oportet ut sua actione aliquod praeexistens subiectum moveat: actio enim sequitur modum agentis. Si enim ageret nihil movendo, sed totam rei substantiam producendo, tunc actio instrumenti, ut instrumentum, non esset ipsi instrumento proportionata: cum ipsum instrumentum ageret motum ab alio, et effectus produceretur non per motum alicuius ab instrumento. Creatio autem nullo modo est motus, neque proprie accipiendo motum, neque improprie prout omnis actio circa subiectum praeexistens dicitur motus: quia creatio nullum praesupponit subiectum ipsius actionis receptivum. Ideo sequitur quod causa instrumentalis non ageret creando.

VIII. *Quinto* *: et est confirmatio prioris rationis; probatur enim quod nihil potest creare sicut instrumentum. * Cf. num. vi.
Instrumentum non adhibetur nisi ut influentia primi agentis perveniat ad causatum per instrumentum. Ergo oportet ut in eo quod per instrumentum causatur, sit aliquid recipiens influentiam primi. Sed hoc est contra rationem creationis: nihil enim praesupponit. Ergo etc.

Ex hac igitur et praecedentibus rationibus simul sumptis habetur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

IX. *Sexto* *. Si aliquid instrumentaliter agit ad creationem, sequitur quod aliquid sit effectum per operationem instrumentalis creantis quod sit prius via generationis quam esse, quod est effectus principalis creantis. Sed hoc est impossibile: cum, quanto aliquid est communius, tanto sit prius via generationis, ut patet ex Aristotele, in libro *de Generatione Animalium.* Ergo etc. * Cf. n. xiii.

Antecedens probatur. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem sibi propriam et connaturalem: ut patet in calore naturali animalis et in serra. Ergo, si aliquid est instrumentum creationis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Sed effectus correspondens actioni propriae instrumenti est prior via generationis quam effectus respondens principali agenti: cuius signum est quod finis intentus, qui est ultimum in executione, respondet primo agenti, ut patet in rebus artificialibus. Ergo etc.

2. Circa hanc propositionem, in hac ratione intellectam, quod *esse, tanquam quid universalissimum, est prius via generationis quam effectus cuiuscumque alterius causae,* advertendum quod de esse actualis existentiae dupliciter loqui possumus. Uno modo, absolute, non determinando ad hoc aut illud esse. Alio modo, de esse uniuscuiusque effectus particulariter sumpto, ut ad ipsum effectum comparatur veluti eius actualitas et complementum suae perfectionis. Primo modo, esse est prius generatione omni alio effectu: quia omni effectui secundae causae oportet ut aliquod ens praesupponatur, cum esse absolute sit proprius Dei effectus; sicut enim est ordo in causis, ita et

in effectibus. Et sic dicitur praecedere alia via generationis, quia omnis alius effectus, et omne esse a particulari causa productum, praesupponit aliquod esse productum a prima causa. Quod enim praesupponitur in ordine producibilium aliis, tanquam id sine quo alia esse non possunt et ipsum potest esse sine quolibet illorum divisim sumpto, dicitur prius via generationis, licet etiam simul tempore cum illis producatur: sicut prius generatione est animal quam hoc animal, licet simul tempore animal et hoc animal generetur. – Secundo autem modo, esse est posterius aliis, tanquam actualitas omnium et ultimum complementum, *quo habito quiescit agentis actio et passio patientis,* ut dicitur tertio libro, cap. LXVI: actus enim praesupponit potentiam ordine generationis.

Accipit ergo hoc loco Sanctus Thomas esse primo modo, non autem secundo modo.

X. Sed contra fundamentum huius rationis, scilicet quod *agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi,* et quod *habet proprium effectum correspondentem propriae actioni,* dubium occurrit ex Scoto, ubi supra*. Negat enim, primo, propositionem. Et probat ipsam esse falsam. Tum quia omnis actio instrumenti convenit sibi *in virtute principalis agentis. Nam in quacumque actione quam haberet id quod ponis instrumentum non in virtute principalis agentis, in illa non esset instrumentum, sed principale agens.* Ergo instrumentum, ut sic, *non habet propriam actionem.*

* IV *Sent.*, d. 1, q. 1; ed. 1497 f. 3.

Tum quia tunc *instrumentum omne dispositive ageret ad effectum principalis agentis.* Hoc autem est falsum: quia, etiam secundum Sanctum Thomam, *possibile est instrumentum attingere effectum principalis agentis: sicut monetarius inducit formam in monetam et sigillator in ceram.* Ergo non oportet omne instrumentum *dispositive operari.* Unde concluditur quod propositio illa *non habet veritatem nisi quando instrumentum non potest virtute principalis agentis attingere ad effectum principalem. Sed tunc oporteret probare quod creatura non potest attingere effectum creantis.*

Dicit secundo, ad exemplum de securi et similibus, quod *per illa non probatur universaliter sic esse de omni instrumento.* Licet enim ita sit in securi, *quia est instrumentum in incisione lignorum, quae praecedit inductionem formae,* non tamen sic est in omnibus aliis instrumentis.

Potest et augeri dubium. Quia quando agens principale movet instrumentum ad id tantum in quod potest instrumentum virtute suae naturae, tunc non est aliqua actio propria instrumenti habens effectum distinctum ab agentis principalis effectu: sicut cum aliquis utitur serra tantum ad incidendum. Ergo non omne instrumentum habet propriam actionem et effectum proprium.

XI. Ad evidentiam huius dubii, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. 1, q. 1, a. 4*, quod omne instrumentum, proprie loquendo, inquantum instrumentum, sive attingat ad effectum causae principalis sive non attingat, *semper pertingit ad aliquid ultra id quod sibi competit secundum propriam naturam;* et, ut dicitur Prima, q. XLV*, semper agit *secundum illud quod est sibi proprium; alioquin frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta diversarum actionum.* Et sic oportet ut instrumento, inquantum est instrumentum, competat duplex actio: una conveniens sibi secundum propriam virtutem, propter quam assumitur magis quam aliud instrumentum; alia conveniens sibi prout movetur a principali agente. Et quia duplici actioni eiusdem causae duplex effectus correspondet, necesse est ut instrumentum et proprium effectum producat, et eum quem virtute principalis agentis attingit: ita tamen quod proprius effectus ad alium se habeat aliquo modo ut dispositio praecedens.

* Quª 1.

* Art. 5.

Utrum autem istae actiones sint realiter distinctae: – puto dicendum quod sic, secundum doctrinam Sancti Thomae. Nam illae actiones realiter distinguuntur quarum sunt distincta principia et distincti termini: actiones enim ex terminis et principiis formalibus distinguuntur. Actio autem propria instrumenti, et actio quae convenit sibi ut est instrumentum principalis agentis, est huiusmodi. Nam, ut adductum est ex IV *Sent.* et Prima Parte, instrumentum proprie sumptum, ut sic, *semper pertingit ad aliquid ultra id quod sibi competit secundum virtutem propriae naturae:* et sic oportet ibi esse effectum ultra virtutem propriam instrumenti, et effectum proprium instrumenti ad effectum principalis agentis disponentem. Similiter alia est virtus propria instrumenti, et alia virtus per quam agit ut instrumentum: cum prima sit forma permanens; secunda autem sit virtus habens *esse diminutum, per modum intentionis,* ut dicitur IV *Sent.*, ubi supra*. Dico tamen quod, licet istae actiones realiter distinguantur, non oportet tamen ut omnis effectus instrumenti proprius praecedat tempore effectum principalem, sed sufficit ut praecedat ordine naturae, sicut dispositio praecedit formam: simul enim est dispositio ultima ad formam, et introductio formae.

* Quª 2.

XII. Ad primum ergo Scoti* dicitur quod, cum de ratione instrumenti proprie dicti sint duo, scilicet moveri a principali agente ad propriam actionem propter effectum principalis agentis inducendum, et operari aliquid ex virtute principalis agentis sibi communicata, possunt ista duo separari secundum intellectum. Et sic potest instrumentum tripliciter accipi: uno modo, proprie et complete, inquantum utrumque illorum habet; alio modo, inquantum habet primam dumtaxat conditionem; tertio, inquantum secundam tantum conditionem habet. Si instrumentum accipiatur tertio modo, conceditur quod infertur, scilicet quod omnis actio instrumenti, ut instrumentum est, convenit sibi in virtute primae et principalis causae. Sed hoc non est contra intentionem Sancti Thomae. Mens enim eius est quod instrumentum proprie sumptum, secundum quod ipso utitur principale agens, duplicem habet actionem: unam, quae sibi convenit secundum propriam virtutem, quam agens principale ordinat ad propriam actionem ut per ipsam fiat dispositio ad effectum quem principaliter intendit; aliam, quae convenit sibi ut agit per virtutem sibi superadditam. Haec autem non repugnant: quod instrumentum necessario habeat duplicem actionem, unam propriam, aliam a principali agente; et quod unam tantum habeat inquantum agit per virtutem principalis agentis. – Si vero secundo aut primo modo accipiatur, negatur assumptum. Aliquid enim habet etiam secundum propriam actionem rationem instrumenti, quando ab alio applicatur ad ipsam actionem propter altiorem effectum inducendum. Dicitur autem tunc tantum principale agens, quando ex se ad proprium effectum operatur.

* Num. X.

Ad secundum*, negatur falsitas consequentis. Sive enim instrumentum attingat principalem effectum sive non, semper aliquid agit quod est dispositio ad principalem effectum. Monetarius enim et sigillator inducunt imaginem ex aliqua dispositione quam moneta et sigillum propria virtute inducunt: puta ex divisione materiae, et huiusmodi.

* Ibid., *Tum quia.*

Cum ulterius* inquit quod ex illis exemplis non concluditur ita universaliter esse: dicitur quod utique exemplum non demonstrat universaliter; sed tamen inducuntur exempla ad manifestationem eius quod universaliter verum esse ratio demonstrat. Sicut enim per securim producitur aliqua dispositio ad formam scamni, ita per omne aliud instrumentum inducitur aliqua dispositio ad effectum principalis agentis: alioquin non oporteret, ut dicebatur, ad determinatos effectus determinata instrumenta inducere.

* Ibid., *Dicit secundo.*

Ad ultimum* dicitur primo, quod duplex est instrumentum: quoddam quod nullo modo in propriam actionem potest nisi ab alio per motum ad illam applicetur, sicut serra, quae non potest per se scindere, sed tantum secundum quod ab alio movetur; quoddam quod per se potest in propriam operationem et non indiget alio particulari motore ad agendum, sicut ignis, quo quis potest ut instrumento uti ad aliquem particularem effectum. Primum genus instrumentorum proprie et secundum propriam naturam est instrumentum: quia ad hoc est institutum ut deserviat arti tanquam principali agenti. Secundum autem genus non est secundum propriam naturam instrumentum, sed tunc tantum induit rationem instrumenti

* Ibid., *Potest.*

quando ipso aliquod agens utitur ad aliquid ultra eius effectum proprium inducendum: sicut cum quis utitur igne ad causandum argentum per artem alchimiae.

Dicitur secundo quod, si aliquid movetur ab alio ad propriam dumtaxat actionem, non est tunc proprie instrumentum: nisi nomine *instrumenti* intelligamus omne quod agit motum ab alio, quemadmodum dicimus omnia agentia creata esse instrumenta primi agentis. Sed verum est quod magis solemus vocare instrumenta ea quae sunt primi generis, etiam si ad propriam solum operationem moveantur: quia nullo modo possunt agere nisi ab alio moveantur, et sua actio est instituta ad aliquid altius inducendum, et sua actio aliquem determinatum motum a movente accipit. Ea autem quae non indigent absolute movente particulari ad propriam actionem eliciendam, non ita solemus vocare instrumenta dum ad propriam operationem applicantur: quia tale applicans magis se habet ut removens prohibens, puta quia removet distantiam agentis a passo, quam ut principale agens; cum propria virtute operentur, et absolute nullo particulari movente indigeant ad actionem; sicut lapis non indiget absolute aliquo movente ad hoc ut descendat, licet aliquando concurrat aliquod removens impedimentum.

* Cf. n. IX, et XV. XIII. *Septimo* *. Nihil habens esse causatum secundum aliquam naturam, potest esse causa habentis illam naturam per creationem. Sed omne ens creatum habet esse causatum in ipsa natura essendi. Ergo nullum ens creatum potest esse causa essendi alterius entis per creationem.

Probatur maior. Quia nullum tale potest esse causa illius naturae simpliciter, sed tantum *in hoc*. Quod autem est causa alicuius in hóc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur. Et sic non potest esse causa habentis talem naturam per creationem: cum creatio nihil praesupponat cui tribuatur aliquid per actionem. – Probatur assumptum. Tum exemplo. Tum quia idem esset causa sui ipsius.

* Num. VI. Advertendum quod haec ratio differt formaliter a quarta *, licet in utraque inferatur quod idem esset causa sui ipsius. In illa enim arguebatur ex natura primae causae. In hac autem arguitur ex causatione passiva naturae agentis.

2. Circa illam propositionem, *Habens esse causatum secundum aliquam naturam non potest esse simpliciter illius naturae causa, sed tantum in hoc,* considerandum est primo, quod dupliciter potest intelligi aliquid esse causam simpliciter alicuius naturae. Uno modo, quia causalitas eius fertur ad ipsam naturam absolute et absque limitatione consideratam, non autem tantummodo ut est ad hoc aut illud determinata. Licet enim omne quod causatur sit singulare secundum esse quod habet extra intellectum, tamen potest ipsa natura formaliter alicuius causae causalitatem terminare, non ut est haec et singularis, sed secundum quod est talis natura absolute secundum suam rationem et illimitate: sicut sol est causa naturae formicae absolute et secundum suam rationem illimitatam consideratae, si consideretur formalis ratio causalitatis in tali natura; licet a sole non producatur formica quae non sit singularis et haec. Per oppositum autem, haec singularis formica non est causa formaliter formicae absolute, sed formicae huius aut illius. Similiter sol est causa humanitatis simpliciter, formaliter loquendo, quia est causa eius absolute et illimitate ut humanitas est: Sortes autem est causa, non humanitatis ut humanitas est, sed huius humanitatis ut est haec humanitas, in hac scilicet materia recepta. – Alio modo, quia est causa quod illa natura absolute sit, cum prius omnino non esset: non autem cum alia additione, scilicet quod sit talis aut talis, vel quod sit in hoc aut illo. – Utroque modo simul propositio Sancti Thomae est intelligenda. Quod enim habet esse causatum in aliqua natura, neque illam naturam formaliter producit ut talem naturam absolute, sed ut hanc particularem; neque facit ipsam absolute esse, cum praeexistat in potentia in materia et actu in ipso agente causato, quod enim prius est causatum, non incipit de novo simpliciter esse; sed bene facit ipsam esse in hoc. Et sic praesupponitur illi actioni aliquid in quo talis natura accipiat esse.

Considerandum secundo, quod omne quod est causa formaliter alicuius naturae absolute et illimitate secundum eius propriam rationem sumptae, et facit ipsam esse absolute, est causa eius in quocumque reperiatur. Sicut etiam in potentiis passivis videmus quod potentia habens pro formali obiecto, sive primo sive secundario, aliquam naturam, potest in omne in quo talis natura reperitur: sicut visus potest in omne coloratum et in omne album, eo quod coloratum absolute, non autem contracte, respiciat formaliter ut obiectum; et similiter album ut album respiciat, non autem ut hoc album. Commune enim est omni potentiae quod potest in omne quod formali suo obiecto participat, sive illud sit primarium sive secundarium obiectum. Similiter quod facit naturam absolute esse, causat esse illius in quocumque reperiatur. Si enim in aliquo inveniretur cuius hoc non esset causa, iam non faceret naturam esse absolute, sed tantum esse in hoc. Et ideo bene dictam propositionem probat Sanctus Thomas per hoc quod alioquin *idem esset causa sui ipsius.* Manifestum est enim ex dictis quod, si aliquid est causa alicuius naturae simpliciter, quod est causa illius naturae in quocumque reperiatur secundum esse causatum. Ideo, si aliquid habet esse causatum illius naturae cuius est causa simpliciter, necesse est ut sui ipsius causa sit.

XIV. Sed occurrit dubium contra primum sensum. Cum enim dicitur quod *habens esse causatum secundum aliquam naturam est causa illius naturae non simpliciter, sed tantum in hoc,* aut intelligitur quod est causa naturae ut in hoc materialiter tantum, aut etiam formaliter. Si materialiter tantum, tunc non differt ab eo quod est causa naturae simpliciter: quia etiam illud non producit naturam nisi limitatam et singularem; cum universale, ut sic, non habeat esse in rerum natura. – Si formaliter, ergo non poterit producere nisi unum singulare illius naturae. Et sic Sortes non poterit producere et generare nisi unum hominem. Quod constat esse falsum: cum multos possit filios generare. Probatur consequentia. Quia determinans sibi aliquam rationem formalem obiecti contractam sub aliquo communi, non potest ultra illam rationem contractam in aliquid aliud sub illo communi contentum: sicut, si visus determinaret sibi pro obiecto formali hoc album, puta Sortem, non posset videre aliud album quam Sortem.

Respondetur quod formaliter intelligenda est propositio Sancti Thomae. Ad improbationem dicitur primo, quod utique unum singulare illius naturae, productione qua hoc singulare producit, non potest producere nisi hoc signatum. Sortes enim, generando Socratem, non producit per se nisi humanitatem Socratis, non autem humanitatem simpliciter: cum non possit in omne quod humanitate participat.

Dicitur secundo, quod est commune omni generationi a Sorte procedenti quod per ipsam producitur formaliter et per se *quaedam humanitas,* idest humanitas singularis vage et indistincte loquendo, non autem simpliciter *humanitas.* Unde consequentia adducta falsa est si accipiatur consequens absolute, scilicet quod unum singulare, absolute loquendo, non poterit producere nisi unum singulare. Sed bene sequitur quod hac generatione particulari, ut terminatur ad productum, non producit per se nisi hoc singulare signatum. – Ad probationem dicitur quod singulare non determinat absolute sibi rationem huius singularis signati, sed rationem singularis vage et indistincte: quia videlicet non producit formaliter et per se naturam nisi in aliquo. Sed bene, ut hac signata generatione generans, inquantum ad generatum terminatur, determinat sibi rationem huius singularis signati: et, ut sic, non potest producere nisi hoc signatum.

2. Potest autem argui ex dictis Scoti, ubi supra *, contra dictam propositionem. Si unus angelus, habens esse causatum a Deo in sua natura, produceret alium angelum sibi similem, non produceret naturam illius angeli in aliquo praesupposito: cum nec in ipso angelo producente esse et natura sit in aliquo recepta. Ergo non oportet ut habens esse causatum secundum aliquam naturam, si causat ipsam naturam, quod causet ipsam in hoc: sed potest ipsam * IV *Sent.*, d. 1, q. 1; ed. 1497 f. 3 v.

causare singularem non in aliquo. Et sic patet quod, quamvis non causaret ipsam naturam angeli simpliciter et absolute, ipsa praeexisteret in angelo producente, non producta ab ipso angelo, sed a Deo: ipsam tamen naturam singularem huius angeli per creationem produceret, producendo non ex aliquo subiecto.

Respondetur quod utique illa conditionalis est vera: sed et haec etiam est vera, *Si angelus produceret alium angelum sibi similem, produceret naturam in aliquo praesupposito.* Utrumque enim consequens sequitur ex illo antecedente. Inquantum enim angeli natura non est in aliquo recepta, sequitur quod non produceretur in aliquo praesupposito. Inquantum vero esse angeli est esse causatum, sequitur quod produceretur in aliquo praesupposito. Et ideo antecedens est impossibile: quia propositio ad quam sequuntur propositiones contradictoriae, est impossibilis.

3. Advertendum autem quod non inquit Sanctus Thomas absolute *habens aliquam naturam,* sed, *habens esse causatum secundum naturam,* non esse causam illius naturae simpliciter. Quia si aliquid haberet naturam non secundum esse causatum, sicut Deus habet sapientiam et essendi naturam, posset nihilominus esse causa illius naturae simpliciter secundum quod est causata, et non esset sui ipsius causa: eo quod natura non habeat in ipso esse causatum. Habens autem esse causatum in natura non potest esse simpliciter illius naturae causa ut est causata: quia sic causans causaret seipsum, eo quod habeat et ipsum naturam causatam.

XV. *Octavo.* Omne agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Ergo nullum tale creat: sed tantum agens infinitum, cuius esse comprehendit omnis entis similitudinem. – Consequentia clara est. – Antecedens vero probatur. Cuiuscumque actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi, idest, quantum ad formam secundum quam agit. Sed nihil habens esse determinatum potest esse simile effectui eiusdem generis vel speciei secundum quod est hoc aliquid, sed tantum secundum rationem generis vel speciei. Ergo non potest esse per suam actionem causa alterius quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum, sed tantum quantum ad hoc quod habet genus aut speciem. Ergo praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum individualiter subsistit. Maior probatur: tum quia modus actionis est secundum modum formae secundum quam agens est in actu; tum quia omne agens agit sibi simile. Minor etiam probatur: quia unumquodque secundum quod est hoc aliquid, est ab alio distinctum.

2. Sed ad hanc rationem posset aliquis dicere quod antecedens est falsum: et ad probationem, negare ultimam consequentiam. Quamvis enim agens non assimiletur effectui quantum ad id per quod est hoc aliquid, quia per illud individuum non convenit cum aliis, immo ab omnibus aliis distinguitur; non tamen agens praesupponit aliquid suae actioni per quod suus effectus individuetur. Tum quia, secundum Scotum *, individuatur unumquodque per suam *haecceitatem:* quae non praesupponitur rei, sed est modus intrinsecus concomitans rem. – Tum quia res immaterialis seipsa est individua, secundum doctrinam Sancti Thomae *. Et sic suae productioni non oportet aliquid praesupponere per quod individuetur.

* Cf. II *Sent.*, d. III; *Reportata super II Sent.*, d. XII.

* Cf. I P., III, 2, ad 3; IV *Sent.*, d. XII, q. I, a. I, qª 3, ad 3.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, sicut in individuis eiusdem generis et speciei inter quae est causalitas secundum naturam, quia in ratione generis et speciei non distinguuntur sed sunt similia, unum potest esse causa alterius secundum naturam generis et speciei, eo quod oportet agens et effectum similia esse; ita cum, inquantum sunt individua subsistentia, non sint unum et similia sed sint distincta, id per quod unum ab alio distinguitur individualiter et in se subsistit, ab altero causatum esse non potest. Alioquin per idem conveniret formaliter cum altero et ab ipso formaliter distingueretur. Oportet enim effectum cum causa convenire quantum ad id secundum quod causatur. Ideo, si etiam secundum illud distingueretur ab ipso, per idem conveniret cum ipso et ab ipso distingueretur.

Propterea prima responsio, secundum mentem Scoti, non tollit rationis efficaciam. Si enim haecceitas consequitur rem, causat omnem eius modum intrinsecum. Sed per rem ab aliquo causatam, ut sic, non potest effectus ab illo distingui. Ergo per ipsam haecceitatem non potest effectus distingui a causa: sed magis cum causa convenit, propter similitudinem quam oportet esse inter causam et effectum. Ergo, si debet effectus conveniens cum causa in ratione generis vel speciei a causa individualiter distingui, oportet esse aliquid non causatum a tali causa praesuppositum actioni, in quo natura generis et speciei individuetur, et effectus individualiter subsistat, ab omnibusque distinguatur.

Secunda quoque instantia, ex doctrina Sancti Thomae, non impedit. Verum est enim quod nihil determinatum ad genus et speciem potest producere effectum nisi aliquo praesupposito per quod natura generis et speciei individuetur: alioquin non esset unde effectus a causa distingui posset sub eodem genere aut sub eadem specie, ut deductum est contra Scotum. Sed ubi natura ex se est individua et *haec,* non possunt esse plura individua quorum unum alterum producat: natura enim individua pluribus non communicatur. Ideo illa instantia non est contra propositum. Quod si poneretur unum individuum immateriale producere aliud individuum speciei, oporteret dicere quod ipsa natura non esset ex se individua, sed esset aliquid per quod individuaretur. Quod sane necesse esset praesupponi actioni alterius individui productivae. Ex quibus sequitur quod dicta positio Sancti Thomae magis confirmat propositum quam destruat. Si enim talis natura est ex se individua, et propter hoc non possunt esse in ipsa plura individua, signum est quod, ubi unum individuum aliud individuum eiusdem speciei producit, oportet ibi naturam non esse ex se individuam, sed esse aliquid aliud in quo individuetur, praesuppositum actioni producentis sibi simile secundum speciem.

XVI. *Nono.* Cum aliquid fit ex omnino non ente, fit per se. Ergo oportet ut producatur ab eo quod est causa essendi per se. Ergo solus Deus facit ens ex non ente omnino. Ergo ipsius solius est creare.

Ad evidentiam antecedentis notat Sanctus Thomas quod, cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, si aliquid fiat quod prius fuerit, illud dicitur non per se sed per accidens fieri; si vero prius non fuit, dicitur fieri per se; ut, si ex albo fiat nigrum, fit nigrum quidem per se, coloratum vero per accidens, quia prius erat. Similiter, si fiat aliquod ens, puta homo, fit quidem *homo* per se, quia ex non homine; *ens* autem fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, scilicet ex non homine. Et sic patet quod tunc tantum fit ens per se quando fit ex omnino non ente.

Prima vero consequentia probatur. Quia oportet effectus in causas proportionaliter reduci. – Secunda etiam probatur. Quia solus Deus est causa entis inquantum ens: alia vero sunt causa entis per accidens.

2. Sed videtur ista ratio, si aliquid concludat, probare hoc solum, quod solus Deus universitatem entium creat, eo quod ipse solus faciat ens cum prius nullum omnino ens creatum fuerit: non autem probat quod hanc rem particularem, puta muscam, solus Deus possit creare. Diceretur enim quod aliqua creatura, producendo Sortem, producit ipsum quantum ad omnia quae sunt ipsius: et sic producit hoc ens ex non ente omnino, licet aliquod aliud ens praeexistat. Non enim, ad hoc ut aliquid particulare creetur, oportet ut fiat ens ita quod nullum ens omnino praefuerit: sed sufficit quod non praefuerit aliquid eius quod fit. Unde negari poterit omnia alia a Deo esse causas essendi per accidens tantum. Immo aliqua causa est causa essendi per se, quia facit ens quod omnino non praeexistit, licet aliquod aliud ens praeexistat: sicut, cum ex hoc nigro fit hoc album, dicitur fieri hoc album per se, quia hoc album quod fit non erat, licet aliquod aliud album esset. Et similiter Deum dicimus hanc animam intellectivam

creare quia omnino ante non erat, licet aliqua alia anima intellectiva praeexistat. Vel ergo ratio non concludit propositum. Vel assumit quod est probandum, scilicet quod nihil aliud a Deo producat aliquod ens ex omnino non ente: quod est falsum.

3. Pro evidentia huius rationis, considerandum est quod, sicut in generatione, quia est mutatio, ponitur aliquod subiectum cui coniungitur negatio rei producendae, ut possit dici res fieri et ex tali subiecto tanquam ex materia, et ex negatione tanquam ex termino a quo, dicimus enim Sortem ex sanguine menstruo tanquam ex materia generari, et ex non Sorte tanquam ex termino a quo: ita, opposito modo, in creatione, quia non est mutatio, oportet omne removeri subiectum ex quo dicatur tanquam ex materia fieri quod creatur. Unde de ratione creationis, sive universalis sive particularis, est ut id quod creatur omnino prius non sit, et per consequens quod fiat ex omnino non ente. Et sic necesse est ut in omni creatione fiat ens per se: quia fit ens, et prius omnino non erat; quia scilicet nihil ipsius omnino erat ex quo ipsum ens sit factum, licet fortassis aliquod aliud ens praecesserit. Nullum autem agens particulare facit ens per se, quia nullum tale facit ens tanquam omnino prius non existens: non enim facit ens nisi praesupposito aliquo ente ex quo aliud ens faciat. Sicut enim, cum ex albo fit nigrum, quia coloratum praeexistit in albo, non fit coloratum per se, sed tantum per accidens inquantum coniungitur nigro, quod fit per se et prima intentione; ita, cum aliquod ens fit ex alio ente praesupposito, quia ratio entis praeexistit in illo ex quo res dicitur fieri, non fit ens per se, sed tantum per accidens, inquantum ratio entis coniungitur particulari enti quod per se fit. Oportet enim, ut dicebatur, quod per se fit non esse prius omnino, neque tanquam subiectum, neque tanquam coniunctum subiecto, ex quo ipsum dicatur fieri.

Dicitur ergo quod ratio Sancti Thomae concludit, non solum de creatione universali, sed etiam de particulari. Et cum instatur, quia ratio assumit quod est probandum: negatur. Non enim vult probare Sanctus Thomas quod nihil aliud a Deo producit ens ex omnino non ente: sed ex hoc in superioribus * probato vult ostendere quod nullius creaturae actio est creatio. Cum enim creatio sit productio per se entis; et nulla creatura producat ens per se, cum producat quicquid producit ex aliquo ente, ut superius est ostensum: sequitur quod nulla actio creaturae est creatio. Et sic solius Dei est creare, cuius est producere per se ens, utpote cuius est agere ex nullo omnino praesupposito ente tanquam ex materia.

* In hoc cap.

Confirmatur conclusio auctoritate *Gen.* I, ubi dicitur omnia a Deo creata esse. – Confirmatur etiam auctoritate Damasceni, in II *Sententiarum* *.

* Al. II *de Fide Orthodoxa*, cap. III.

Postremo per hoc ostenditur excludi error Avicennae, IX *Metaph.*, ponentis a prima substantia separata esse creatam secundam.

CAPITULUM VIGESIMUM SECUNDUM

A 32v a25.

QUOD DEUS OMNIA POSSIT

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur *; et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, diversa existentia, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate:* quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia:* quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem, sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

* Cf. infra cap. XLVI.

Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus, ut ex dictis * patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant: si enim in quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.

* Cap. praec.

Adhuc. Omne agens agit inquantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra * ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur praeter haec Deus potest.

* Lib. I, cap. XXVIII.

Amplius. Omni potentiae passivae respondet potentia activa. Potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu. Otiosa igitur esset potentia nisi esset virtus activa agentis quae

11 immediatus X; *om* W, immediate Pc, immediati *ceteri* (*supra ras.* N). 20 dissolvit A *solus*; liquefacit. 23 suus WsHbPc; finis.
1 dictis] supra dictis Pc, praedictis *ceteri.* 9 implicant] non implicant NZP. 11 agens *post* agit α. 13 modus] per modum α.
16 Est *om* BFH, *post* perfecta CsH. 20 praeter haec A *solus*; haec Z, praeter hoc *ceteri.* 26 igitur *post* esset αDXPc.

eam in actum reducere posset: cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae. Et per hunc modum videmus quod omnia quae sunt in potentia materiae generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quae est in corpore caelesti, quod est primum activum in natura. Sicut autem corpus caeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

Praeterea. Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem: agens enim omne agit sibi simile aliquo modo. Unde virtus quae est in semine hominis, non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit. – Alio modo, propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae: sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. – Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra.

Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra * ostensum est. – Nec etiam propter effectus excellentiam: cum ostensum sit * quod Deus est supra omnia entia in bonitate et perfectione. – Nec iterum propter defectum materiae: cum ipse sit causa materiae, quae non possibilis est causari nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam: cum, nullo praeexistente, rem in esse producat *. Et sic propter materiae defectum eius actio impediri non potest ab effectus productione.

* Cap. vi, xv.

* Lib. I, cap. xxviii, xli.

* Cap. xvi.

Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest: quod est eum esse *omnipotentem*.

Hinc est quod etiam divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim *Gen.* XVII[1], ex ore Dei: *Ego Deus omnipotens: ambula coram me et esto perfectus;* et *Iob* XLII[2]: *Scio quia omnia potes;* et *Lucae* I[37], ex ore angeli: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Per hoc autem evacuatur quorundam philosophorum error qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset *; et quod Deus non potest aliud facere nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet; de quibus dicitur *Iob* XXII[17]: *Quasi nihil posset Omnipotens, aestimabant eum.*

* Cf. Avic., *Metaph.*, tr. IX, cap. IV.

---

1 actum DGXYZ; actu. posset] possit αPc. 6 primum] principium *addunt* P*d*. 29 in quam GNP; in qua Z, in quem *ceteri*. 7 supra] super DZP. 10 possibilis est] possibile est EZ, impossibile est B. 18 quod etiam E; quod GNW, etiam quod *ceteri*. 21 XLII Pc; XL primo pA, XLI *ceteri*. 22 potes] potest P*d*. 28 aliud A *solus*; aliquid.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de rerum productione quantum ad eius substantiam, nunc de ipsa quantum ad eius qualitatem determinat *. Circa hoc autem duo principaliter facit: primo enim agit de amplitudine et extensione divinae potentiae divinaeque actionis; secundo, de modo actionis, in capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. vi, init.

I. Quantum ad primum, ponitur ista conclusio: *Divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.*

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum potentia activa in sua ratione dicat ordinem ad effectum, habeatque speciem ex obiecto ut illum ordinem importat; ab eodem autem res habeat speciem et unitatem formalem: necesse est ut uni potentiae unum formale obiectum respondeat; calefactivae enim potentiae correspondet calefactibile, et domificativae domificabile, et sic de aliis. Sed differt potentia activa illimitata, qualis est potentia divina, a potentia limitata, qualis est omnis potentia creaturae: quia quaelibet potentia activa creaturae determinatur ad aliquod unum genus producibilium, contentum sub hoc communi quod dico *producibile;* potentia autem divina non determinatur ad aliquod unum genus producibilium, sed habet pro formali obiecto hoc quod dico *producibile* simpliciter et absolute sumptum. Cum ergo dicitur quod divina potentia non determinatur ad aliquem unum effectum, non est sensus quod non habeat unum obiectum formale, cum enim sit una potentia, necesse est ut sibi unum obiectum formale correspondeat: sed est sensus quod non limitatur ad *unum genus producibilium,* ita quod aliud producere non possit; immo, omne producibile in natura producere potest.

Ad hunc ergo sensum, probatur conclusio *primo*. Nulla virtus producens immediate diversos effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Sed virtus divina immediate producit plures effectus non ex materia. Ergo etc. – Ad manifestationem maioris notat Sanctus Thomas convenienter additum esse *immediate,* et *non ex materia:* quia, si per diversa media ageret, posset diversitas ex diversitate mediarum causarum provenire; similiter, si ageret ex materia, possent provenire diversi effectus propter diversitatem materiae, sicut calor ignis eadem actione indurat lutum et liquefacit ceram. – Minorem autem probat: quia omnia quae non possunt nisi per creationem produci, ut sunt omnes substantiae separatae et omnis materia corporalis, scilicet *prima,* diversa existentia producibilia, a Deo producuntur immediate; cum Dei solius sit creare.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum quod, licet una virtus creata daretur quae possit immediate plures effectus materialiter producere, non tamen posset in plures effectus formaliter: sed omnes in unum genus producibilium reducerentur, sicut et ipsa virtus naturam haberet limitatam. Substantiae autem separatae et materia corporalis non conveniunt in uno genere determinato producibilium: cum non conveniant nisi in genere substantiae, quod non dicit unum genus producibilium per se, sed omnia per se producibilia comprehendit. Immo potentia quae est horum productiva, non determinatur ad unum genus per se producibilium, sed ad plura genera, immo ad omnia genera producibilium se extendit. Cum enim omnia separata a materia et omnia materialia producat,

eo quod et omnis materia corporalis ab eo producatur, sequitur quod omnia per se producibilia producat. Et quia accidentia substantiam consequuntur, ideo et ipsa accidentia, quae secundario producuntur, producit. Et sic ad omnia producibilia se extendit absolute.

2. Sed occurrit dubium circa id quod dicitur, quoniam, *si virtus per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum.* Si enim virtus sit ad unum genus producibilium determinata, quantumcumque per diversa media operetur, nunquam poterit nisi in illud genus: sicut domificator, licet diversis utatur instrumentis, non tamen producit nisi domum. Ergo non potest virtus esse ex se ad unum effectum determinata, et tamen diversos effectus non sub illo contentos producere.

Respondetur quod non vult dicere Sanctus Thomas virtutem quae est ex se ad unum effectum determinata, posse, propter diversitatem causarum mediarum, in plures effectus formaliter distinctos in ratione producibilis ut ad ipsam virtutem referuntur: sed quod potest in plures effectus formaliter distinctos ut in ipsas causas medias referuntur; qui tamen, ut in ipsam superiorem virtutem referuntur, materialiter tantum distinguuntur. Obiecta enim inferiorum potentiarum, si ad ipsas inferiores potentias referantur, formaliter distinguuntur; materialiter autem si ad superiorem potentiam referantur; sicut color et sonus, ad visum et auditum comparata, formaliter distinguuntur in ratione obiecti; ut autem ad sensum communem referuntur, conveniunt in una ratione formali obiecti, et materialiter tantum distinguuntur.

Mens ergo Sancti Thomae est quod, si aliqua virtus immediate producat plura producibilia formaliter distincta secundum rationes producibilis, quae in nulla particulari ratione producibilis conveniant, illa non determinatur ad aliquod unum particulare genus producibilium: quia tunc non comparantur obiecta nisi ad ipsam virtutem. Ideo, sicut in nulla particulari ratione producibilis conveniunt, ita ipsa virtus non determinat sibi unum particulare obiectum producibilis. Si autem ageret virtus, mediantibus aliis causis, plura genera producibilium formaliter distincta, in nulla particulari ratione producibilis convenientia ut ad causas medias referuntur; posset nihilominus illa virtus determinata esse ad unum genus producibilium, ad quod illa plura materialiter comparentur. Et sic, licet esset ad unum effectum determinata formaliter, posset tamen dici aliquo modo producere plura formaliter distincta, inquantum sub suo formali obiecto plura producibilia continerentur, quae in comparatione ad causas medias formaliter distinguuntur.

3. Circa illam propositionem, *Idem agens eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem*, sciendum est quod actio ignis qua indurat lutum et liquefacit ceram, si ad agens comparetur, est una, quia ab una eius virtute, scilicet a calore procedit. Si autem ad subiecta comparetur, est plures: secundum enim pluralitatem materiae ipsam plurificari oportet, cum idem accidens numero in diversis subiectis esse non possit. Cum ergo dicit Sanctus Thomas quod eadem actione indurat lutum et liquefacit ceram, accipitur identitas actionis ex parte agentis, non autem ex parte recipientium.

II. *Secundo.* Esse est per se et proprius effectus Dei. Ergo in omnia potest virtus Dei quae rationi entis non repugnant. Hoc autem est solum non ens. Ergo in omnia potest quae rationem non entis non includunt. Rationem autem non entis non includunt quae contradictionem non implicant. Ergo in omnia potest quae contradictionem non implicant. – Antecedens ex praecedentibus est manifestum. – Prima autem consequentia probatur. Tum quia omnis virtus perfecta ad omnia illa se extendit ad quae suus proprius et per se effectus se extendere potest. Tum quia, si aliquem tantum effectum producere posset, non esset causa entis inquantum ens, sed tantum huius entis.

Advertendum quod, cum deberet inferre Sanctus Thomas quod virtus Dei potest in omnia ad quae ratio entis se extendit, intulit quod potest in omnia quae rationi entis non repugnant: quia simul ostendere voluit ad quae se virtus divina extendat, et quae ab eius excludantur causalitate. In hoc enim quod dicitur virtutem Dei posse in omnia quae rationi entis non repugnant, datur intelligi quod ad omne ens extenditur, et quod solum entis rationi repugnans a Dei excluditur causalitate. Hoc autem est solum non ens, quod contradictionem implicat.

2. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod *includere rationem non entis* dupliciter potest intelligi. Uno modo, materialiter et denominative: quia videlicet de ipso vere dicitur quod non est ens in actu, sicut de Sorte non existente in natura vere dicitur quod est non ens in actu. – Alio modo, formaliter et secundum propriam rationem: quia videlicet *non ens in actu* in eius ratione includitur, aut eius rationem necessario et inseparabiliter concomitatur. Et sic dicitur non ens quod omnino est extra totum ambitum entis, secundum quod ens dividitur per actum et potentiam: quod scilicet nihil est; neque, inquam, existens in actu, neque in potentia. – Includere rationem non entis primo modo, invenitur etiam in iis quae contradictionem non implicant: nam, Sorte non existente in rerum natura, verum est dicere quod *Sortem esse* est non ens; et Sorte non existente albo, est verum dicere quod *Sortem esse album* est non ens; quia videlicet Sortes existens non est, et Sortes albus non est in natura. Includere autem rationem non entis secundo modo convenit tantum iis quae contradictionem implicant, sicut hoc quod dico *hominem esse asinum:* nam neque hoc actu est in natura, quia non invenitur homo qui sit asinus; neque potest esse in natura.

Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod Deus potest facere quicquid rationem non entis non includit, intelligitur de non inclusione secundo modo inclusionis opposita. Talia autem sunt quae contradictionem non includunt. Nam quamvis aliquando huiusmodi non sint in actu, propter quod dicuntur materialiter et denominative includere rationem non entis, non tamen includunt illam non entis rationem formaliter in sua ratione: cum sint entia in potentia, quibus videlicet convenire potest esse in actu.

III. *Tertio.* Deus est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens. Igitur sua virtus se extendit ad omnia quaecumque non repugnant rationi eius quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia modus virtutis in agendo est secundum modum actus agentis.

Advertendum quod, cum esse sit actualitas omnis formae et perfectionis, ac etiam cuiuscumque participantis rationem entis, nihil repugnat esse actualis existentiae nisi quod in sua ratione includit negationem omnis perfectionis et omnis entis. Tale autem est solum id quod contradictionem implicat. Huiusmodi enim nihil omnino est, et sic nullo modo continetur sub ente: quare necesse est ut sub non ente formaliter contineatur. Ideo, cum esse sit actualitas entis, non autem non entis, necesse est ut quod contradictionem implicat, impossibile sit esse, et sic ad esse repugnantiam habeat. Ideo bene dicit Sanctus Thomas quod solum implicans contradictionem habet repugnantiam ad id quod est esse in actu.

IV. *Quarto.* Quicquid est in potentia entis creati, totum Deus per suam potentiam activam facere potest. Sed in potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae humanam naturam non tollunt. Ergo omne ens creatum Deus agere potest.

Probatur maior. Omni potentiae passivae respondet potentia activa. Ergo potentiae universali correspondet potentia activa agentis universalis et primi. – Probatur antecedens. Tum quia alias otiosa esset talis potentia: cum ordinetur ad actum; ens autem in potentia non possit consequi actum nisi per virtutem existentis in actu. Tum quia videmus omnia quae sunt in potentia materiae generabilium et corruptibilium reduci posse in actum (scilicet immediate aut mediate) per virtutem corporis caelestis, quod est primum principium activum materiale, idest, primum agens inter agentia corporalia.

2. Circa illam propositionem, *In potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato,* advertendum quod potentia entis creati non est accipienda ad modum potentiae formarum naturalium, quasi sit aliqua entitas in qua potentialiter sit omne ens creatum, et de qua dicatur in actum educi: constat enim quod intellectualia et materia prima non educuntur de potentia materiae, cum producta sint ex nihilo. Sed potentia entis creati dicitur hoc loco *potentia logica,* quae dicit possibilitatem praedicati cum subiecto. Sic enim dicitur materia in potentia ens creatum, quia ista propositio est possibilis, *Materia est ens creatum:* sicut, cum dicitur, *Sortes potest esse homo,* sensus est: Ista propositio est possibilis, *Sortes est homo.* Et universaliter potest esse homo, sive est in potentia humanae naturae, omne de quo potest formari proposito possibilis dicendo, *Hoc est homo.* Et similiter potest esse ens creatum, sive est in potentia entis creati, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo, *Hoc est ens creatum.* Hoc autem est omne quod enti creato non repugnat: scilicet quod in sua ratione nihil includit rationi entis creati repugnans. Duo autem sunt quae rationi entis creati repugnant: scilicet, quod omnino est extra rationem entis, sicut quod est formaliter non ens, ut quod contradictionem implicat; et quod est extra rationem creati, licet non sit extra rationem entis, sicut Deus. Ideo solum ista sub divina potentia non cadunt.

* Num. II. Ex quibus patet quod, cum superius * dictum est virtutem divinam se extendere ad omnia illa quae rationi entis non repugnant, illud intelligendum est de illis quae non repugnant rationi *entis creati.* De hoc enim est sermo cum quaeritur ad quod ens se extendat divina potentia.

3. Sed tunc occurrit dubium. Quia processus Sancti Thomae de potentia passiva non erit ad propositum, si potentia entis creati non dicit potentiam passivam, sed potentiam logicam.

Dicitur quod, licet potentia entis creati non sit potentia passiva existens in natura, habet tamen quandam similitudinem cum potentia passiva: inquantum, sicut existens in potentia passiva potest ab aliquo in actum produci, et sic esse in tali potentia est posse de tali potentia produci; ita quod est in potentia entis creati, potest creari. Ideo vult Sanctus Thomas proportionaliter arguere quod, sicut omni potentiae passivae in natura oportet correspondere potentiam activam, et primum agens corporale potest educere in actum quicquid est in tali potentia passiva; ita omni potentiae logicae ad esse creatum oportet correspondere aliquod principium creativum. Si enim hoc potest habere esse creatum, necesse est ut sit aliquid potens ipsum creare: potentiae enim ad esse productum correspondet potentia productiva, sicut et potentiae passivae potentia activa correspondet. Et sic necesse est ut in primo et universali agente sit virtus productiva omnis entis creati, sive omnis entis producibilis: sicut in primo agente corporeo est potentia omnis alterius rei corporeae productiva.

V. *Quinto.* Nullus effectus potest subtrahi divinae virtuti propter dissimilitudinem effectus cum ipso Deo: eo quod unumquodque, inquantum habet esse, sit ei simile. Nec propter excellentiam effectus: cum sit Deus supra omnia in bonitate et perfectione. Nec propter defectum materiae, quia scilicet effectus determinet sibi materiam in quam Deus agere non possit: cum ipse sit causa materiae; ac etiam non requirat materiam tanquam subiectum ex quo rem producat, cum nullo praesupposito rem producat in esse. Ergo nullus effectus divinae virtuti subtrahitur, sed simpliciter omnia potest. Quod est eum esse *omnipotentem.* – Probatur consequentia. Quia quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, est ex aliqua dictarum causarum.

Confirmatur conclusio *Gen.* XVII, *Ego Deus omnipotens* etc.; *Iob* XLII, *Scio quia omnia potes* etc.; et *Lucae* I, *Non erit impossibile* etc.

Excluditur quoque error philosophorum dicentium unum tantum effectum a Deo immediate produci. Et dicentium eum non posse aliquid facere nisi ut rerum naturalium cursus se habet. De quibus *Iob* XXII, *Quasi nihil* etc.

VI. Circa praedicta dubitatur: quia Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XLII, q. II, a. 2, videtur velle quod etiam id quod in se repugnat rationi non entis, Deus non possit facere. Ibi enim tenet quod *quicquid in se non repugnat rationi entis vel rationi non entis, Deus facere potest.* Si enim potest facere quicquid rationi entis aut rationi non entis non repugnat, relinquitur ut quod rationi entis repugnat facere non possit, et similiter quod repugnat rationi non entis. Ergo non solum quod repugnat rationi entis in se formaliter, subtrahitur a divina potentia. Cuius oppositum dictum est superius.

Item, videtur alia contradictio. Quia, ubi supra, et *de Potentia,* q. I, a. 3, dicitur quod implicans contradictionem *neque rationem entis habet neque rationem non entis.* Hic autem dicitur quod implicans contradictionem *rationem non entis includit.*

VII. Ad huius evidentiam, duo sunt advertenda. Primum est quod implicans contradictionem, licet includat simul esse et non esse, cum implicet affirmationem et negationem, tamen neque est simpliciter ens, quia non ens in ipso inclusum tollit ens; neque simpliciter non ens, quia ens in ipso inclusum tollit non ens. Unde non potest simpliciter et absolute dici, *Hominem esse asinum est ens,* cum hominem esse asinum includat hominem non esse rationalem, quod dicit non ens: neque simpliciter et absolute potest dici, *Hominem esse asinum est non ens,* cum includat hominem esse animal, quod est ens.

Secundum est, ex doctrina Sancti Thomae, ubi supra *: quod omnis actio causae activae qua aliquid producitur, terminatur ad esse; ad non esse autem terminatur cum per ipsam aliquid destruitur. Sed verum est quod ad esse terminatur primo, ad non esse autem secundario: eo quod ad non esse non terminatur nisi inquantum esse productum unius non compatitur esse alterius. Nec obstat de annihilatione, in qua nullum esse producitur, et tamen res desinit esse: quia res non annihilatur per aliquam actionem, sed quia Deus *desistit ab actione qua rei tribuit esse,* ut dicitur *Potentia,* q. V, a. 3, ad 2. Oportet ergo omnem terminum actionis esse aut simpliciter ens, si in esse producitur, aut esse simpliciter non ens, si ipsius esse destruitur. Cum enim productus est Sortes, absolute verum est dicere, *Sortes est:* cum autem est corruptus, est absolute verum dicere, *Sortes non est.* * I *Sent.*, et *de Pot.*, loc. cit.

Ideo, cum id quod implicat contradictionem non possit dici absolute esse neque absolute non esse, cum et esse et non esse simul includat, non potest huiusmodi esse terminus primarius actionis neque etiam secundarius. *Hominem* enim *esse asinum,* quia includit hominem esse rationalem et hominem non esse rationalem, non potest esse terminus productionis qua producitur aliquid in esse: cum enim oporteat terminum productionis absolute esse ens, sive habere esse, necesse esset ut absolute posset dici, *Homo rationalis est,* cum factum est hominem esse asinum; hoc autem falsum est, cum hominem esse asinum non solum includat ipsum esse rationalem, sed etiam ipsum non esse rationalem. Non potest etiam esse terminus corruptionis: quia tunc posset absolute dici, cum fit hominem esse asinum, quod *Homo non est rationalis;* quod etiam falsum est, cum hominem esse asinum includat hominem esse rationalem. Similis ratio est quaecumque affirmatio et negatio inveniatur in eo quod implicat contradictionem. Idcirco huiusmodi dicuntur impossibilia simpliciter: quia nullo modo possunt esse terminus productionis aut corruptionis; et per consequens habent repugnantiam ad esse actu et ad non esse actu, eo scilicet modo quo entia quae prius existunt dicuntur post corruptionem non esse. Oportet enim quod non est isto modo, esse aliquid cui non convenit esse sed tamen prius habebat esse: implicans autem contradictionem non est aliquid, sed nihil, et ideo non potest esse non ens modo exposito.

Quod si instetur: Implicans contradictionem, per te, est nihil; Ergo est absolute non ens; Cuius oppositum est dictum superius: – dicitur quod utique est simpliciter non ens, si non ens dicatur quod nullo modo potest esse in rerum natura. Non est autem non ens, si dicatur non

ens quod non est in rerum natura sed tamen prius erat, sicut terminus corruptionis dicitur non ens. Hoc autem secundo modo intellexit Sanctus Thomas quod implicat contradictionem non esse non ens simpliciter, immo habere repugnantiam ad non ens.

* Num. vi.

VIII. Ex istis facilis est responsio ad obiecta *. Ad primum enim dicitur quod Sanctus Thomas tetigit principalem actum et principale obiectum potentiae activae, per illum dans intelligere etiam secundarium. Principalis autem actus potentiae activae est dare esse, et principale obiectum est quod accipit esse. Ideo dixit a divina potentia, cuius proprius effectus est esse, subtrahi solum id quod repugnat rationi entis, cui scilicet repugnat habere esse actu. Per hoc autem dat intelligere quod etiam quantum ad secundarium actum, qui est rem destruere, et quantum ad secundarium obiectum, quod est non ens, id solum subtrahitur potentiae suae quod repugnat rationi non entis, idest quod non potest esse non ens quod tamen prius fuerit ens. Sicut enim divina potentia, quantum ad productionem rerum, extenditur ad omne quod potest habere esse: ita extenditur, quantum ad destructionem, ad omne quod, cum sit aliqua natura, potest habere non esse.

Non est ergo contradictio. Quia hic explicite loquitur Sanctus Thomas de potentia Dei quantum ad primum actum et principalem, implicite dans intelligere quod ad secundarium actum pertinet: nam quod non potest esse actu, non potest prius existens desinere esse. In Primo autem *Sent.* de utroque actu explicite est locutus.

Adverte tamen quod non dico in Deo secundarium et primarium actum esse quasi ex parte Dei sint plures actus: sed quia ex parte obiecti est distinctio; esse enim est principalis terminus, non esse vero secundarius.

2. Ad secundum respondetur primo, quod nulla est contradictio. Quia in illis locis loquitur Sanctus Thomas de ente et non ente absolute et simpliciter dictis: hominem enim esse asinum neque, absolute loquendo, est ens neque non ens. Hic autem loquitur quantum ad inclusionem: nam licet quod contradictionem implicat non possit dici absolute non ens, in sua tamen ratione includit non ens.

Respondetur secundo, et melius, quod *non ens* potest accipi dupliciter. Uno modo, pro eo cui omnino repugnat habere esse actu, quod scilicet nihil est omnino, ut *nihil* opponitur enti non solum participaliter, sed etiam nominaliter sumpto. Et sic quod implicat contradictionem est non ens: omnino enim sibi repugnat esse actu. – Alio modo, pro eo quod, cum prius esset, postmodum non est. Et sic non est non ens, quasi scilicet aliquid potens actionem destructivam terminare. – Primo ergo modo hoc loco accepit Sanctus Thomas non ens: unde in tertia ratione dixit *solum implicans contradictionem repugnare rationi eius quod est esse in actu.* In locis autem allegatis accepit non ens secundo modo, ut ex verbis eius apparet.

CAPITULUM VIGESIMUM TERTIUM

A 33 r a 19.

QUOD DEUS NON AGAT EX NECESSITATE NATURAE

Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum. Et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra* ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

* Cap. praec.

Adhuc. Quicquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est *. Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

* Ibid.

Item. Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso: omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra * probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

* Lib. I, cap. xlv.

Amplius. Secundum Philosophum, in IX *Metaph.* *, duplex est actio: una quae manet in agente et est perfectio ipsius, ut videre; alia quae transit in exteriora et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente: cum sua actio sit sua substantia, ut supra * ostensum est. Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo operatur. Non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

* S. Th. l. 8; Did. VIII, viii, 9.

* Cap. ix.

Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur: ut per

2 per necessitatem A *solus*; ex necessitate. 8 autem *post* virtus P*d*. 16 quantitates] et quantitates Pc. 20 virtuti A *solus*; potentiae. 21 Quicumque] Quaecumque αXsY, Quocumque Y, Quare D. 22 agit] enim *addunt* αGYsE*b*.

3 intelligens] intellectus α. 11 Secundum... 325 b 3 Amplius *hom om* H. 18 supra A *solus*; in primo. 22 operatur] agit et operatur αDE*b*Pc.

* Cap. x, 1; s. Th. XII, l. 12.

Philosophum patet, in XI *Metaphysicae**. Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa. Quod quidem in artificialibus patet: nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet et in naturalibus. Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, et eius quod est ad finem, et debitae proportionis inter utrumque: quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem.

Praeterea. Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reduci oportet in id quod per se est, ne in infinitum procedatur. Quod autem suae actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actus, non quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis sui dominus actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturae necessitatem.

Adhuc. Primo agenti debetur prima actio: sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturae. Illud enim naturaliter prius est quod est perfectius: licet in uno quodam sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primus agens, debetur actio quae est per voluntatem.

Amplius. Ex hoc idem apparet quod, ubi coniungitur utraque actio, superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam, et utitur ea quasi instrumento: nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quae agit per naturae necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Ergo ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturae necessitatem.

Item. Voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni: natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem; oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturae comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut eo posterius, et sicut eius instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non per necessitatem naturae agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet. Dicitur enim in Psalmo*: *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit;* et *Ephes.* 1*: *Qui operatur omnia secundum propositum voluntatis suae.* * Ps. cxxxiv, 6.

Et Hilarius, in libro *de Synodis**: *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit.* Et infra: *Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus ea esse voluit.* * Num. 58.

Per haec autem removetur error quorundam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem *. * Cf. Avic., loc. cit. cap. praec.

1 patet *om* G, *post* ut αDWbPc. 8 et in A *solus;* in 17 reduci oportet] reducitur WYbPc. per se *post* est DZPc. 18 Quod] Qui αDXYsEPc. 20 actus GW; actum. seipsum EGNZb; per seipsum. 22 autem aliquis] tamen αDXsN; *lac.* pN. sui dominus actus GZb; actus dominus E, sui actus dominus XsN, dominus sui actus *ceteri.* 30 uno quodam] uno eodem D, unoquoque NP, unoquodam (tempore sit) Y.

1 primus] primum DGNYZPc. 14 boni *post* rationem WYPc. 16 secundum quod] quod αc. ad bonum *om* W, bonum EGb, aliquod bonum N, aliquid bonum Y. 21 eo posterius A *solus;* ea se habent quae posterius sunt D, ea quae posterius (sunt *addit* P) *ceteri.* 24 etiam Pc; autem. 27 propositum] consilium Pc. 30 Deus ea esse A *solus;* ipse N, ea (eius X, *om* D) Deus facere *ceteri.* 32 autem] etiam Pc.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Ostenso divinam actionem divinamque potentiam ad omnia possibilia habere extensionem, restat nunc de modo ipsius actionis divinae determinare *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo enim agit de modo actionis se tenente ex parte agentis; secundo, de modo se tenente ex parte rei productae, capite xxix.

Quantum ad primum, quatuor facit: primo, ostendit Deum non producere res ex necessitate naturae; secundo, non ex necessitate intellectus, capite xxvi; tertio, non ex necessitate voluntatis, capite xxvii; quarto, non ex necessitate iustitiae, capite xxviii.

Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, duo corollaria in duobus capitibus sequentibus deducit.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus agit in creaturis non ex necessitate naturae, sed per arbitrium voluntatis.*

Ad cuius evidentiam, sciendum quod aliquid agere de necessitate est ita esse determinatum ad agendum illud ut in facultate agentis non sit non agere. Sed agere de necessitate naturae potest dupliciter esse. Uno modo, ut necessitas naturae dicat necessariam inclinationem formae naturalis ad agendum, secundum quod forma naturalis contra formam cognoscibilem distinguitur. Et sic agere per necessitatem naturae est esse determinatum ad agendum secundum inclinationem formae per quam agens est naturaliter in actu secundum esse naturae. Et distinguitur contra agere per cognitionem et appetitum eam consequentem. – Alio modo, ut necessitas naturae dicat modum naturae in agendo. Et sic agere per necessitatem naturae est necessario inclinari ad agendum: sicut natura in suas operationes necessario inclinatur. Tunc agere per necessitatem naturae distinguitur contra agere per libertatem arbitrii.

Quomodo sit intelligendum agere per necessitatem naturae in hac conclusione, dubium est. Ex eo enim quod subiungit, *sed per arbitrium voluntatis,* videtur accipi secundo modo: et etiam ex aliquibus rationibus in hoc capite positis. – Ex eo vero quod inferius * probat neque intellectum neque voluntatem divinam ad determinatos effectus coarctari, videtur primo modo intelligendum. * Cf. init. Comment.

Mihi videtur, considerato processu Sancti Thomae, quod sit primo modo accipiendum. Volens enim ostendere creaturas a Deo non de necessitate productas esse, per omnem modum necessitatis discurrit: scilicet quod neque propter necessariam inclinationem substantiae et divinae naturae;

neque propter necessitatem scientiae; neque propter necessitatem voluntatis. Expressius autem hoc apparet cap. XXVI, ubi dicit *ostensum esse,* scilicet in hoc capite, *quod divina potentia ad determinatos effectus non coarctatur, ac per hoc quod de necessitate naturae non agit.*

Quod autem additur, *sed per arbitrium voluntatis,* non obstat. Quia per illud non vult aliud habere Sanctus Thomas quam quod agit per voluntatem: quomodo autem per voluntatem, necessario scilicet an libere, inferius * erit declarandum.

* Cap. XXVII.

Similiter, licet in aliquibus rationibus videatur inferri quod Deus libere agit, hoc tamen infertur ut ulterius concludatur quod per voluntatem agit, non per naturam: non autem ut ostendatur absolute quod per libertatem agit.

II. Ad hunc ergo sensum, probatur conclusio *primo.* Divina virtus non ordinatur ad unum effectum tantum. Ergo non agit per necessitatem naturae. – Antecedens ex superioribus patet. – Consequentia vero probatur. Quia omnis agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum. Cuius signum est quia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum.

Pro intelligentia huius rationis, considerandum est quod, cum omne agens producat sibi simile quantum ad formam quae est principium actionis, id cuius principium agendi est sola natura, non producit sibi simile nisi secundum naturam: per quod distinguitur ab agente per cognitionem, quod producit sibi simile secundum formam praeconceptam, non autem secundum naturam inquantum huiusmodi. Ideo, *nisi sit aliquis defectus ex parte virtutis aut potentiae passivae, producit sibi aequale,* ut deducit Sanctus Thomas *Potentia,* q. III, a. 15. Est ergo natura determinata ad unum: quia determinatur ad producendum aequale secundum naturam. Et sic, si Deus ageret per necessitatem naturae creaturam, determinaretur ad creaturam sibi in natura aequalem. Quod est impossibile: sic enim solus Filius Dei et Spiritus Sanctus per naturam producitur. Ideo convenienter ex eo quod natura determinatur ad unum, arguit Sanctus Thomas Deum non agere per necessitatem naturae.

III. *Secundo.* Multa subsunt divinae potentiae quae in rerum natura non inveniuntur. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia quicumque eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit (deductis scilicet defectibus et impedimentis), agit per electionem voluntatis, non autem per necessitatem naturae. – Antecedens vero probatur. Quia subsunt divinae potentiae quaecumque non implicant contradictionem. Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, non implicarent contradictionem.

2. *Tertio.* Deus est per suam essentiam intelligens. Ergo similitudo effectus sui est in ipso secundum modum intelligibilem. Ergo per intellectum agit. Igitur per voluntatem, non per necessitatem naturae. – Probatur prima consequentia. Quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. – Secunda etiam probatur. Quia unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso. – Ultima quoque probatur. Quia intellectus non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate.

Circa illam propositionem, *Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso,* advertendum quod modus agendi potest accipi et ex parte agentis, et ex parte facti. Si acciperetur ex parte facti, sensus esset quod agens illum modum essendi in factum causaret quem similitudo facti habet in agente. Et tunc propositio non esset universaliter vera: similitudo enim rei artificiatae habet esse immateriale in mente artificis, et tamen res artificiata habet esse materiale. Unde in hoc sensu eam non accipit Sanctus Thomas. – Si autem accipiatur ex parte agentis, sensus est quod actio, secundum quod ab agente oritur, habet eundem modum quem habet forma quae est principium agendi et similitudo facti. Et tunc est propositio universaliter vera, et intenta hoc loco. Et probatur a Sancto Thoma, quia *omne agens agit sibi simile.* Ex qua propositione sic vult arguere. In omni agente oportet esse similitudinem et formam rei factae tanquam principium actionis. Sed actio debet ex parte agentis commensurari et proportionari suo principio formali. Ergo modus actionis ex parte agentis est secundum modum similitudinis facti in agente.

3. Sed tunc occurrit dubium iuxta secundum sensum: quia non videtur esse universaliter vera. Nam similitudo rerum corruptibilium in corporibus caelestibus habet esse incorruptibili modo. Et tamen actio qua a corpore caelesti res corruptibilis procedit, non habet modum incorruptibilem, sed corruptibiliter procedit: cum sit actio transiens, et, re facta, amplius non sit; aut saltem ad effectus corruptionem corrumpatur.

Respondetur quod propositio Sancti Thomae intelligenda est de modo qui natus est facere diversitatem modi agendi, non autem de omni modo similitudinis facti. Hic autem est duplex: scilicet modus naturalis, et modus intelligibilis; ad quos reducuntur etiam modi qui istos necessario concomitantur, ut sic. Ideo, si talis similitudo habet modum essendi naturalem, modus actionis erit ut naturaliter procedat: si autem habet esse intelligibile, modus actionis est ut intelligibiliter fiat. Esse autem corruptibile aut incorruptibile formae, non habet, ut sic, variare modum agendi: quia isti sunt modi formae ut forma est, ut scilicet subiectum in seipso perficit; non autem ut perficit in ordine ad alterum tanquam principium actionis. Ex quibus patet quod adducta instantia non est contra mentem Sancti Thomae.

IV. *Quarto.* Cum sit duplex genus actionis, secundum Philosophum, IX *Metaph.,* divina actio non est de genere actionum quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia: sed de genere immanentium in agente. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia actiones immanentes non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Et per consequens non sunt actiones agentis per necessitatem naturae.

Adverte quod ex hoc loco apparet quod superius * determinavimus, verum esse: scilicet, actionem transeuntem, proprie loquendo, in Deo non esse, licet ibi sit secundum modum significandi. * Cap. XVI, Comment. n. VI.

2. *Quinto.* Deus agit propter finem. Ergo per intellectum et voluntatem. Ergo etc. – Patet antecedens. Quia, per Philosophum, XII *Metaph.* *, text. 52, universum, quod scilicet est effectus Dei, non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatum. – Consequentia vero probatur. Quia primum agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: nam ea quae intellectu carent, agunt propter finem directa ab aliquo cognoscente et finem, et id quod est ad finem, et proportionem inter utrumque; quod est solum intelligentis. Patet hoc exemplo sagittae a sagittante directae. – De modis et diversitate appetituum diffuse a Sancto Thoma in Prima Secundae determinatur. Idcirco hic protrahere sermonem non oportet. * Al. XI *Metaph.*

3. *Sexto.* Deus est primum agens. Ergo est dominus suorum actuum. Ergo agit per voluntatem. – Probatur prima consequentia. Quia si non esset suorum actuum dominus, non esset primum agens. Qui enim suae actionis non est dominus, non per se agit, sed est quasi ab alio actus. Quod autem per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se.

Sciendum hoc loco, ex doctrina Sancti Thomae *de Potentia,* ubi supra *, quod agens per naturam, qui scilicet suae actionis non est dominus, movetur ab alio quando id quod producitur ordinatur ad finem, non autem quando non ordinatur ad finem, sed est finis. Unde, licet Filius in divinis naturaliter producatur, non oportet tamen ut Deus ad eius productionem moveatur ab agente per voluntatem, quia *non procedit ut ad finem extrinsecum ordinatus, sed ut omnium finis.* * Qu. III, a. 15; cf. n. II.

Adverte etiam quod ly *quasi* accipitur ut est expressivum veritatis: non autem ut similitudinem importat. Necesse est enim ut qui suae actionis non est dominus, ab alio moveatur ad agendum: eo quod non sit in eius potestate agere et non agere, et sic oporteat ipsum agere secundum inclinationem sibi ab alio datam.

V. *Septimo.* Primo agenti debetur prima actio: sicut et primo mobili primus motus. Sed actio voluntatis est naturaliter prior actione naturae, utpote perfectior. Nam et apud nos agentia per voluntatem perfectiora sunt agentibus per necessitatem naturae. Ergo etc.

Sed occurrit hoc loco dubium. Filius enim in divinis procedit per modum naturae, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis. Sed productio Spiritus Sancti non est nobilior productione Filii. Ergo non est universaliter verum quod actio voluntatis sit perfectior actione naturae.

Respondetur quod, licet Filius procedat per modum naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, non tamen hoc est intelligendum quasi Filius naturaliter ac necessario producatur, Spiritus Sanctus autem voluntarie et libere, ita enim producitur naturaliter Spiritus Sanctus sicut Filius: sed quia Filius procedit processione non praeexigente aliam processionem, qui est modus naturae; Spiritus Sanctus autem procedit processione quae aliam processionem praesupponit, qui est modus voluntatis.

2. Sed non videtur haec responsio tollere difficultatem: immo, magis augere. Si enim tam Filius quam Spiritus Sanctus naturaliter producuntur, creaturae autem libere et per voluntatem, sequitur quod productio creaturae est nobilior productione divinarum Personarum, si actio voluntatis est nobilior actione naturae.

Respondetur negando consequentiam. Cum enim inquit Sanctus Thomas quod actio voluntatis, sive agentis per voluntatem, est nobilior actione naturae, intelligitur quando utraque terminatur ad aliquod extrinsecum: ut videtur exponere Sanctus Thomas *Potentia,* q. III, a. 15. Quando autem actio naturae terminatur ad id quod est intrinsecum essentiae, actio autem voluntatis ad id quod est extrinsecum, tunc actio naturae est nobilior actione voluntatis. Sic autem est in proposito. Productio enim divinarum Personarum terminatur ad id quod est intra divinam essentiam: productio autem creaturarum terminatur ad aliquod extrinsecum. Unde obiectio non est contra mentem Sancti Thomae.

VI. *Octavo.* Virtus divina est suprema in omnibus entibus. Ergo agit in omnes res per voluntatem. – Probatur consequentia. Quia videmus, ubi actio naturae et voluntatis coniunguntur, quod superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam, et utitur ipsa sicut instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, anima vegetabili, quae agit per necessitatem naturae.

2. Sed occurrit dubium. Quia Sanctus Thomas, *de Potentia,* q. II, a. 3, ad 6, inquit quod *in diversis quidem actio voluntatis actionem naturae praecedit:* – intellige, ubi per actionem naturae producitur aliquid ordinatum ad finem:
* Num. IV, 3 quod dico propter id quod superius * est dictum de productione Filii in divinis: – *sed in uno et eodem actio naturae praecedit actionem voluntatis, eo quod natura intelligatur ut principium quo res subsistit, voluntas vero ut ultimum, quo ad finem ordinatur.* Ergo non est verum quod virtus agens per intellectum in eodem utatur ea quae agit per naturam sicut instrumento, ut dictum est in ratione. Non enim actio instrumenti praecedit actionem principalis agentis: cum non agat instrumentum nisi motum a principali agente; et sic oporteat prius intelligere agens principale movere instrumentum quam ipsum instrumentum agat.

Respondetur quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Ut enim dicitur *Potentia,* ubi supra *, ad 4, *natura non subiacet* * Qu. III. a. 15; cf. n. v, 2.
voluntati in his quae sunt intima rei: et per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem. *Sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati:* et per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum; ut patet in motu animalis, ubi natura musculorum et nervorum subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur *Potentia* q. II, intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei. Quod vero hic dicitur, intelligitur quantum ad extrinseca. Et sic nulla est contradictio.

VII. *Nono.* Agens per voluntatem comparatur ad agens per naturam sicut agens universale ad agens particulare. Ergo primum agens est agens per voluntatem. – Probatur antecedens. Quia obiectum voluntatis est bonum secundum absolutam rationem boni: obiectum autem naturae est hoc bonum particulare quod est eius perfectio. Agens autem omne agit secundum quod ad bonum tendit: cum finis moveat agentem. – Consequentia vero probatur. Quia agens particulare comparatur ad agens universale sicut id quod posterius est, et sicut instrumentum.

Advertendum quod voluntas et natura dupliciter comparari possunt: uno modo, secundum rationes suas absolutas; alio modo, secundum particulares rationes huius voluntatis et huius naturae. Utroque modo verum est quod hic dicitur, scilicet obiectum voluntatis esse bonum absolute, naturae vero hoc bonum. Sicut enim et visus et huius visus obiectum formale est color, ita voluntatis et huius voluntatis obiectum est bonum absolute: et similiter naturae et huius naturae obiectum est bonum quod est ipsius naturae perfectio.

VIII. Confirmatur conclusio auctoritate Psalmi, *Omnia quaecumque voluit* etc.; et *ad Ephes.* I, *Qui operatur omnia* etc.; et *Hilarii,* in libro *de Synodis, Omnibus creaturis substantiam* etc.; et infra, *Talia enim cuncta* etc.

Removetur quoque ex praedictis error dicentium Deum agere de necessitate naturae.

Attendendum quod ista opinio videtur esse Aristotelis et Commentatoris, praesertim VIII *Physic.,* text. et commento 6 usque ad 10 *, ubi aeternitatem motus probant * Did. cap. I, 6 sqq.
ex eo quod primus motor non potest incipere movere cum prius omnino non moveret; et commento 36 *, ubi osten- * Did. cap. V, 4.
dunt primum motorem non moveri per accidens, quia tunc posset non moveri, et consequenter non movere, et sic contingeret aliquando nihil moveri, quod ipsi reputant impossibile. Videtur etiam esse opinio Avicennae, IX *Metaphysicae,* cap. IV.

CAPITULUM VIGESIMUM QUARTUM

A 33 v a 10.

QUOD DEUS AGIT SECUNDUM SUAM SAPIENTIAM

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est *. Cum * Cap. praec.
igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio; nihilque intelligat nisi intelligendo se *, * Lib. I, cap. XLVI.
quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

Item. Omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim secundum naturae dispositionem solum inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est *. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

* Cap. praec.

Amplius. Secundum Philosophum, in I *Metaph.* *, *ordinare sapientis est:* ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est*. Et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. Unde et in mechanicis ordinatores aedificiorum *sapientes* illius artificii dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sit semper vel in pluribus. Et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

* Cap. II, 3; s.Th. l. 2.

* I *Metaph.* I, 12; II, 7.

Adhuc. Ea quae sunt a voluntate, vel sunt *agibilia,* sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis: vel transeunt in exteriorem materiam, quae *factibiles* dicuntur. Et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. *Factibilium autem ratio est ars,* sicut Philosophus dicit *. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

* VI *Ethic.*, IV, 3, 6; s. Th. l. 3.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur. Nam dicitur in Psalmo *: *Omnia in sapientia fecisti;* et *Proverb.* III[19]: *Dominus sapientia fundavit terram.*

* Ps. CIII, 24.

Per haec autem excluditur quorundam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione *.

* Cf. lib. III, cap. XCVII, vers. fin.; et Rabbi Moys., *Doctor Perplex.*, p. III, cap. 25.

8 solum *hic* A *solus*; *hic et post* si enim G, *post* si enim *ceteri*. 20 altius eius] altius DP*c*, altius eis NZ, alterius eis W*b*, aliud sEY, altius eo sG; pE *legit:* et ad alicuius aliquid eius; pG *lac.*
5 vel] ut G*c*, vel ut NP*d*. 12 factibiles] factibilia N*b*. 14 Philosophus *post* dicit αDXP*c*. 18 producit] produxit αX.

Commentaria Ferrariensis

Primum corollarium ex praecedenti conclusione dependens * est: *Deus effectus suos per suam sapientiam producit.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Probatur primo.* Deus agit per voluntatem. Ergo per apprehensionem intellectivam. Ergo per suam sapientiam. – Patet prima consequentia. Quia voluntas ex aliqua apprehensione movetur ad agendum. In Deo autem non est alia apprehensio quam intellectualis. – Secunda etiam patet. Quia nihil intelligit nisi intelligendo se, quem intelligere, utpote altissimam existentem causam, est sapientem esse.

II. *Secundo.* Deus agit per voluntatem. Ergo secundum rationem sui intellectus agit. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia, cum omne agens agat sibi simile, necesse est ut unumquodque agat secundum quod habet similitudinem sui effectus. In quolibet autem agente voluntario, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum apprehensionem intellectus. Quod probatur quia, si esset in ipso solum secundum naturae dispositionem, non ageret nisi unum: quia ratio naturalis unius est tantum una.

Advertendum quod similitudo effectus potest in uno et eodem esse secundum dispositionem naturae et secundum apprehensionem intellectus: sicut cum pictor aut statuarius sui ipsius imaginem format. Sed si agat ex similitudine secundum naturae dispositionem, aget tantum uno modo, si non adsit impedimentum: sicut, cum generat filium, producit ipsum similem sibi quantum potest, et semper eiusdem conditionis, nisi aliunde proveniat diversitas; quia, ut inquit Sanctus Thomas, ratio naturalis in agente est tantum una et non plures; unius enim rei est una ratio et una natura. Si autem agat ex similitudine existente in apprehensione, non determinatur ad unum: quia potest de seipso plures formare conceptus, puta conceptum et idolum capitis sui dumtaxat, et conceptum manuum, et conceptum pedum; et sic potest producere aliquid simile sibi secundum caput, et aliquid simile secundum manus, et aliquid secundum pedes.

Sic ergo, cum natura divina sit una, et unum esse simplicissimum habeat, et omnia in ipso absque aliqua distinctione unum sint et unum esse unamque dispositionem habeant; si ageret secundum dispositionem suae naturae, ageret tantum rem unius rationis, et sibi similem secundum rationem divinae naturae: idest, ageret tantum divinam naturam, sicut omnia in ipso sunt divina natura. Sed quia agit secundum apprehensionem intellectus, secundum quam de seipso plures ideas format, secundum quas res possunt divinam naturam imitari; ideo plura diversarum rationum producit, et non determinatur ad unum. Res ergo in Deo habent similitudinem et secundum esse naturae divinae, et secundum esse apprehensum et ideale: sed producuntur in esse prout per apprehensionem intellectus divini talis similitudo ab aliis existentibus in natura divina separatur et distinguitur. Propter hoc assumit Sanctus Thomas quod non est in Deo similitudo effectus *solum secundum naturae* (scilicet *divinae*) *dispositionem.* Hoc est fundamentum rationis huius.

III. *Tertio.* Res a Deo productae ordinem ad invicem habent, et non casualem. Et sic Deus eas produxit ordinando. Ergo Deus eas secundum suam sapientiam produxit. – Probatur consequentia. Quia *sapientis est ordinare,* secundum Philosophum. Cuius ratio est, quia ordinari aliqua non possunt nisi per cognitionem proportionis et habitudinis ordinatorum et ad invicem, et ad aliquid altius, quod est finis eorum. Cognoscere autem huiusmodi proportiones et habitudines aliquorum ad invicem est intelligentis; et iudicare de aliquibus per causam altissimam est sapientiae.

Advertendum quod, cum aliqua inter se habent ordinem, et ordo ipsorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid aliud tanquam ad finem, tunc iudicium proportionis ipsorum inter se fit per comparationem ad finem ad quem ordinantur: tunc enim iudicabuntur inter se convenientem habere proportionem, quando iudicabuntur sic ordinata esse ut sint fini convenientia. Et quia

finis est prima causarum, ideo qui considerat finem et in rebus ordinem ponit qui sit fini conveniens, dicitur *sapiens:* eo quod sapientiae sit considerare altissimam causam; simpliciter quidem altissimam, si sit simpliciter sapiens; altissimam autem in genere, si sit sapiens in genere. Propter hoc bene deducit Sanctus Thomas quod *sapientis est ordinare:* quia ordinans cognoscit proportionem ordinatorum et ad invicem et ad finem, et per consequens de ipsis iudicium sumit ex consideratione finis, qui est prima causarum; quod sapientis est.

IV. *Quarto.* Comparantur omnes res ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex secundum ordinem suae sapientiae artificiata in esse producit. Ergo etc. – Probatur maior. Quia res a Deo productae per voluntatem non sunt de genere agibilium, sicut actus virtutum, qui remanent in operante; sed de genere factibilium, quae transeunt in exteriorem materiam. *Ratio autem factibilium est ars,* secundum Philosophum.

Confirmatur conclusio in Psalmo, *Omnia in sapientia fecisti;* et *Proverb.* III, *Dominus sapientia* etc.

Excluditur quoque error dicentium omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

CAPITULUM VIGESIMUM QUINTUM

A 33 v b 11.

QUALITER OMNIPOTENS DICATUR QUAEDAM NON POSSE

Ex praemissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum enim est supra * in Deo esse potentiam activam: potentiam vero passivam in eo non esse iam supra in primo libro * fuerat probatum. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse *potentiae passivae* est. Quae autem huiusmodi sint, investigandum est.

* Cap. VII.
* Cap. XVI.

Primo quidem igitur potentia activa ad *agere* est, potentia autem passiva ad *esse.* Unde in illis solis est potentia ad esse quae materiam habent contrarietati subiectam. Cum igitur in Deo passiva potentia non sit, quicquid ad suum esse pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

Adhuc. Huius potentiae passivae motus actus est *. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. – Potest autem ulterius concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationis species: ut quod non potest augeri vel minui, aut alterari, aut generari aut corrumpi.

* III *Phys.*, I, 6. Cf. supra cap. XVII.

Amplius. Cum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

Praeterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subiectum potentia materiae est. Nullo igitur modo potest deficere.

Adhuc. Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

Amplius. Neque vinci aut violentiam pati. Haec enim non sunt nisi eius quod natum est moveri.

Similiter autem neque poenitere potest, neque irasci aut tristari: cum haec omnia in passionem et defectum sonent.

Rursus. Quia potentiae activae obiectum et effectus est *ens factum,* nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem *entis* inquantum est ens, vel *facti entis* inquantum est factum. Quae autem sint huiusmodi, inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem *entis* est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum: sicut ratio hominis per opposita eius vel particularum ipsius. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse: quod est contradictoria esse simul.

Adhuc. Contradictio contrariis et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. Unde eiusdem rationis etiam est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

Amplius. Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquod suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quod homo non habeat animam.

Praeterea. Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod

---

4 enim est G; est Z, est enim *ceteri.* 5 potentiam vero... non esse] potentia vero passiva in Deo non est GNYZ; *cf. var. seq.;* in Deo *etiam ceteri.* 6 iam supra... probatum (*in fine lineae post* supra *deletur* ostensum est, *et in principio sequentis est* in primo libro fuerat probatum) A *solus*; ut (*om* EsD) supra in primo libro ostensum est. 9 est] sunt sEP. 10 sint DW; sunt. 11 ad agere est] ad aliquid agere est Z, est ad agere αDPc. 14 passiva *hic* Gb; *post* potentia. 15 esse pertinet] esse non pertinet DsENP, non esse pertinet EG. 18 Adhuc *casu bis* A. 21 concludi] ostendi et concludi αYPc, mutari et concludi D. 22 mutationis EpDsG; mutationes G, mutationum *ceteri.* 34 aut] neque DEGNPc.

2 irasci aut *om* α. in passionem] ad passionem N, imperfectionem et passionem P*d*, imperfectionem *b.* 4 potentiae activae... 33o a33 Rursus quia *hom om* H. 8 quicquid] quod αDX. 15 particularum] particularium GNXY*bd*, partium WZP. 19 contrariis] in contrariis GNYZsE*b*Pc. 20 enim si] quod si GZsN, enim quod si *ceteri.* 23 etiam A *solus*; *om.* 29 aliquod] aliquid DXPc. 33 et DGNX; *om.*

contraria horum principiorum Deus facere non possit: sicut quod genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit. Nam hoc etiam contradictionem includit: eiusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi *entis facti* inquantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum.

Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet *.

* Lib. I, XIII.

Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi. Nam illud cuius esse ab alio non dependet, potius est in essendo et in ceteris dignitatibus eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso. Nam conservatio esse uniuscuiusque dependet a causa sua. Unde oportet quod, remota causa, removeatur effectus. Si igitur res aliqua posset esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus eius.

Rursus. Quia ipse est per *voluntatem* agens *, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse.

* Cap. XXIII.

Patet autem ex hoc quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum: quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut in Primo * ostensum est.

* Cap. LXXX.

Item ostensum est supra * quod Deus non potest velle aliquod malum. Unde patet quod Deus peccare non potest.

* Lib. I, XCV.

Similiter ostensum est supra * quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum, non impleri.

* Lib. I, LXXXII.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis. Nam praemissa simpliciter Deus nec velle nec facere potest. Huiusmodi autem potest quidem Deus vel facere vel velle, si eius voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si considerentur praesupposita voluntate de opposito: nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in Primo * ostensum est. Et ideo omnes istae locutiones, *Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere,* et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur *composite:* sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelliguntur *divise,* sunt falsae: quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

* Cap. LXXXI sqq.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per *intellectum et scientiam* ut ostensum est *. Pari igitur ratione, non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit, qua non potest facere quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque: ut scilicet praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel ex suppositione.

* Cap. praec.

---

23 potius est] prius est αDsEP*c*, post esse E. 30 effectus] et effectus Pc. posset esse] possit esse αX*cd*, esset Z.
5 et beatum] aut beatum αD*c*. 11 mutabilis] mirabilis αX. 14 simpliciter *hic* A *solus*; *post* Deus. 16 potest *post* velle αPc, *utroque loco* E. vel facere GNY*b*; facere. 18 considerentur A *solus*; consideratur EGZ, consideretur *ceteri*. 26 intelliguntur B; intelligantur. 33 qua NX; quo GsN, quare Y, quia *ceteri*. 35 ut scilicet] scilicet αX, ut NZ, scilicet ut Pc. 37 ex NWY*b*; *om*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XXIII, init.

Ex praemissis deducitur *, *Deum, quamvis omnipotens sit, quaedam non posse.*

I. Ex eo enim quod ostensum est in ipso non esse passivam potentiam, sequitur ipsum non posse ea quae sunt potentiae passivae: ut est posse quod ad esse pertinet. Non enim potest esse corpus, aut aliquid huiusmodi. Non etiam potest mutari; non deficere et corrumpi; non defatigari aut oblivisci; non vinci aut violentiam pati; non poenitere aut irasci aut tristari.

Ex eo vero quod ostensum est in ipso esse potentiam activam; obiectum autem potentiae activae est *ens factum;* sequitur quod non potest quod est contra rationem *entis* inquantum est ens, aut contra rationem *facti* inquantum est factum: nulla enim potentia potest ubi deficit ratio sui obiecti. Propter defectum *entis,* non potest facere ut idem simul sit et non sit; quod opposita simul sint in eodem secundum idem; quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ut quod homo non habeat animam; quod genus non sit praedicabile de specie; quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis; quod praeteritum non sit praeteritum; et similia quae rationi entis repugnant. – Propter defectum vero *entis facti,* non potest facere Deum; aut aliquid sibi aequale; aut quod aliquid sine ipso conservetur. Omnia enim haec sunt contra rationem facti.

Ex eo etiam quod ostensum est quod per voluntatem agit, sequitur quod non potest facere quae non potest velle. Et sic non potest facere se non esse, aut non esse bonum vel beatum. Similiter peccare non potest. Ex eo vero quod ostensum est Dei voluntatem non esse mutabilem, sequitur quod non potest facere id quod est a se volitum non impleri. – Notat tamen Sanctus Thomas quod hoc non posse alio modo accipitur a praemissis. Illa enim nec velle nec facere simpliciter potest: huiusmodi autem et velle et facere potest absolute, non autem supposita voluntate de opposito. Unde, cum dicitur, *Deus non potest facere contraria iis quae disposuit facere,* intelligendum est *composite,* implicando scilicet dispositionem divinae voluntatis de opposito: non autem *divisim,* ut scilicet respiciunt potentiam et voluntatem divinam absolute.

Similiter, quia ostensum est quod agit per scientiam, ideo non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae praescivit se facturum: intelligendo tamen non absolute, sed sub conditione vel suppositione.

II. Circa praeterita dubium non dissimulandum occurrit. Nam constat quod *praeteritio* est accidens per accidens rei. Sed omnem rem potest Deus facere absque eo quod sibi per accidens convenit. Ergo rem quae praeteriit potest Deus facere absque praeteritione. Ergo, licet non possit facere praeteritum non esse praeteritum, formaliter accipiendo *praeteritum*, potest tamen *rem quae praeteriit* facere absque praeteritione. Et sic potest facere Adam non fuisse.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, licet aliquid per comparationem ad naturam rei absolute consideratam habeat rationem accidentis per accidens, nihil tamen prohibet ipsum ad naturam sub aliqua conditione positam comparari ut illi per se conveniens: sicut, licet *congregare visum* per accidens se habeat ad Sortem absolute consideratum, comparatur tamen ad ipsum existentem sub nigredine, ut sic, per se, eo quod rationem nigredinis ingrediatur. Sic, licet rei temporali absolute consideratae per accidens conveniat habitudo ad hoc vel illud tempus, eo quod ratio eius abstrahat ab omni temporis differentia, praeter enim rationem hominis est quod hoc vel illo tempore mensuretur, cum natura absolute considerata abstrahat ab omni differentia temporis; tamen, si consideretur natura ut existens in actu temporaliter, necessario mensuratur aliqua temporis differentia; non enim esset res temporalis nisi tempore esset eius existentia mensurata. Ideo res, ut habens esse actu temporaliter, non potest ab habitudine ad tempus separari: cum talis habitudo esse actuale rei temporalis, inquantum temporalis est, formaliter ingrediatur. Sicut autem rem actu nunc existentem, ut sic, concomitatur necessario habitudo ad tempus praesens, ut non possit non existere pro tempore praesenti in quo est, alioquin simul esset et non esset, quamvis rem nunc existentem Deus facere possit in tempore sequenti non esse, et potuerit facere ut non esset; ita rem quae fuit, puta Adam, quamvis absolute Deus facere potuerit ut nunquam esset, si tamen ponatur ipsam in aliquo tempore habuisse esse actualis existentiae, non potest a praeteritione separare, quae nominat habitudinem ad tempus nobis praeteritum; sicut et, cum erat in tempore nobis praesenti, inquantum huiusmodi, non poterat eam a praesentialitate, quae est habitudo ad tempus praesens, separare. Ideo bene inquit Sanctus Thomas in littera quod ***eiusdem necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.***

3. Dicitur ergo ad obiectionem quod praeteritio, licet sit accidens per accidens respectu Adam absolute sumpti, et sic potuerit Deus facere Adam non fuisse, quia potuit Adam non producere; tamen respectu Adam ut in tempore praeterito fuit, se habet non per accidens, sed per se. Ideo non potest esse absque contradictione Adam qui fuit non fuisse, supposito quod aliquando fuerit. Quod dicitur impossibile per accidens, quia est impossibile ex supervenienti accidente, scilicet ex praeteritione: qua posita, tunc ponitur impossibile per se, scilicet praeteritum non esse praeteritum; sicut non potest fieri ut hoc nigrum, supposito quod sit nigrum, non sit visus congregativum; nec potest fieri ut in hoc tempore quo est nigrum, non sit nigrum, quia simul esset nigrum et non esset nigrum.

4. Si autem iterum instetur: quia, licet praeteritio per se conveniat Adam ut praeteritum est, tamen ipsi Adam secundum se considerato per accidens convenit: ergo ab ipso separari potest: – dicitur quod, licet omne *per accidens* absolute ab eo cui per accidens convenit possit separari, non potest tamen separari pro illa mensura pro qua inest: sic enim simul esset et non esset in re. Quia ergo praeteritio in omni tempore post illud tempus in quo verum erat dicere *Adam est*, inest ipsi Adam, quia praeteritio est de ratione eius de quo aliquando verum fuit dicere *hoc est*, inquantum huiusmodi – aliquando enim verum fuisse *Sortes currit*, est, *Sortem cucurrisse*, – nullum tempus est in quo praeteritio ab Adam possit separari, licet ista, *Adam non fuit*, rationibus terminorum praecise consideratis, sit possibilis.

De iis quae ad cognitionem et voluntatem divinam pertinent, satis dictum est in Primo *. De aliis vero hic tactis in diversis locis huius Operis particulariter tractatur. Propterea de ipsis hoc loco tractandum non est, sed de unoquoque suo loco. * A cap. XLIV.

CAPITULUM VIGESIMUM SEXTUM

A 34 r b 18.

QUOD DIVINUS INTELLECTUS NON COARCTATUR AD DETERMINATOS EFFECTUS

* Cap. XXII, XXIII. Quoniam autem ostensum est * quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod ex necessitate naturae non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiae, quamvis non ex necessitate naturae: restat ostendere quod eius scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

* Lib. I, cap. XLIX sqq. Ostensum est enim supra * quod Deus omnia alia quae ab eo procedere possunt comprehendit suam essentiam intelligendo, in qua omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coarctatur, ut supra * ostensum est, necessarium est et de eius intellectu similem sententiam proferre. * Cap. XXII.

Adhuc. Divinae essentiae infinitatem supra * ostendimus. * Lib. I, cap. XLIII. Infinitum autem, quantalibet adiectione finitorum facta, adaequari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil autem aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum: cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque igitur et quanticumque

3 ex] de αDXPc. 7 possit A *solus*; posset. 13 in qua N; in quo.
7 adiectione] additione ZP. 9 infinitum GNX; in infinitum. 10 infinita *legimus cum* sEYPc; finita A, *casu profecto, et ceteri.*
14 Quotcumque DsE; quocumque αXWY*b*, quodcumque EG, quicumque NZ, quomodocumque Pc. et quanticumque A *solus*; et quantumcumque *codices et b et post* effectus Pc.

divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat. Et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra * ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur.

*Lib. I, cap. XLVII.

Item. Supra ostensum est * quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

*Lib. I, cap. LXIX.

Amplius. Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, coarctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest: cum supra * ostensum sit quod Deus intelligit etiam quae nunquam sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiae.

*Lib. I, cap. LXVI.

Praeterea. Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subiecto illius artis: sicut ars aedificatoria ad omnes domos. Genus autem subiectum divinae arti est ens: cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut ostensum est *. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

*Cap. XV.

Hinc est quod in Psalmo * dicitur: *Magnus Dominus, et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus.*

*Ps. CXLVI, 5.

Per haec autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio: quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides Catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: sicut *Sapientiae* XI[21] dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine.*

---

3 possit] posset αXP*c*. 5 finitatem] infinitatem αDYP*c*. 6 ex] de EGZ. vel] vel ad P*c*. 14 coarctaretur] artaretur αWX. 15 qui] quae EWZ. 18 quae] quod αX. nunquam *om d*, nec P.
2 arti] artis P*c*. 7 enim] autem N, vero P*c*. 13 philosophorum *om* GNWZ. 16 quasi non] quasi αZ, quasi si X, cum ipse D. 21 determinatos... ordinate] suos... determinate D.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod Deus non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem et sapientiam suam, ulterius ostendit quod neque per necessitatem intellectus operetur *.

* Cf. Comment. cap. XXIII, init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Scientia Dei, vel eius intellectus, nullis effectuum limitibus coarctatur.*

Pro cuius declaratione, notandum est quod non loquitur Sanctus Thomas hoc loco de scientia Dei et intellectu ut speculative simpliciter sumuntur: sed ut sumuntur *practice,* aut simpliciter aut secundum quid. Dicitur autem hoc modo scientia alicuius coarctari ad determinatos effectus, quando cognoscit aliquos effectus producibiles, non autem omnes, et illos ad quos se extendit de necessitate causat suo modo. Ad hunc sensum intelligit Sanctus Thomas quod divina scientia, et divinus intellectus, non coarctatur aut limitatur ad determinatos effectus: quia scilicet non solum aliqua producibilia et aliquos modos producibilium Deus suo intellectu suaque scientia cognoscit, sed etiam omnia producibilia et omnes modos rerum producibilium. Ideo non necessitatur ad hos effectus producendos et non alios quia intellectus suus sit ad istos cognoscendos determinatus, et non ad alios se extendat.

II. *Probatur primo.* Divina potentia ad aliquos effectus non limitatur. Ergo nec divinus intellectus. – Patet consequentia. Quia Deus, suam essentiam cognoscendo, comprehendit omnia alia quae a Deo procedere possunt, in quo omnia huiusmodi esse per aliqualem similitudinem necesse est, sicut effectus virtute continentur in causa.

Attendendum autem quod antecedens huius rationis intelligendum est de potentia Dei absolute et secundum se considerata. Sic enim potest in omne quod participare potest rationem entis facti: et ideo non limitatur ad aliquem numerum factibilium. Si autem consideretur secundum quod exequitur imperium voluntatis et directionem scientiae, quo modo dicitur potentia Dei *ordinaria:* sic est ad determinatos effectus limitata; ordinavit enim Deus sua sapientia quos effectus producere velit.

III. *Secundo.* Divina essentia est infinita. Ergo excedit omnia alia in infinitum. Ergo et intellectus. – Probatur prima consequentia. Quia infinitum, quantalibet additione finitorum facta, adaequari non potest quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Omnia autem alia praeter Deum sunt finita secundum essentiam: cum sint ad genus et speciem limitata. – Secunda etiam probatur. Quia divinus intellectus divinam essentiam perfecte cognoscit.

Advertendum quod, cum infinitas divinae essentiae sit infinitas secundum perfectionem; omnia autem alia, etiam si numero essent infinita, finitae perfectionis sint, eo quod essentiam ad genus et species habeant limitatam: ideo essentia divina in infinitum excedit omnia creata, et plurium aliorum ratio productiva esse posset. Ex quo sequitur quod intellectus divinus, qui cognoscit perfecte divinam essentiam, et per consequens cognoscit ipsam infinitis modis participari posse a creaturis, omnem finitatem effectuum sua cognitione transcendit. Et sic non limitatur ad determinatos effectus producibiles, ita quod alios ab illis non cognoscat. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Adverte quod textus fere omnes habent, *si etiam numero finita existant* *. Quod si ita habet, sensus est quod infinitum excedit quantalibet finita, scilicet secundum essentiam, posito quod illa sint etiam secundum numerum finita: quia videlicet, si essent numero infinita habentia se per additionem perfectionis unius ad alterum, bene posset infinitum aliquod aequari a finitis secundum essentiam. Sed puto veriorem textum habere *infinita.* Nam infinitum secundum essentiam et perfectionem, quo modo divina essentia est infinita, excedit quantalibet finita secundum essentiam, etiam dato quod sint numero infinita, ut exposuimus.

* Cf. text. et var.

Similiter quod nos in conclusione exposuimus, intellectum cognitione sua transcendere oportere *finitatem effectuum,* textus fere omnes habent *infinitatem* *. Quod si ita habet, intelligendum est de infinitate materiali. Verun-

* Cf. text. et var.

tamen puto dicendum esse *finitatem:* eo quod magis ad propositum sit, cum concludendum sit intellectum divinum non limitari ad finitos effectus.

IV. *Tertio.* Divinus intellectus infinitorum est cognitor. Ergo eius causalitas ad finitos effectus non coarctatur. – Patet consequentia. Quia Deus per sui intellectus scientiam res producit in esse.

Attendendum quod hoc loco loquitur Sanctus Thomas de scientia ut habet rationem causae directivae operationis. Est autem directiva ut se extendit ad producibilia secundum modum quo producibilia sunt. Ideo idem est dicere, *Intellectus divinus cognoscit tantum finita producibilia,* et, *Divinus intellectus causare potest suo modo tantum finitos effectus:* unum enim concomitatur alterum. Similiter sese consequuntur, *intellectum divinum cognoscere infinitos effectus producibiles,* et, *posse causare infinitos effectus.* Propter hoc, volens ostendere Sanctus Thomas quod non limitatur ad determinatos effectus, concludit quod eius causalitas ad finitos effectus non coarctatur.

Quarto. Si esset limitata causalitas divini intellectus ad determinatos effectus quasi de necessitate agens, hoc esset respectu eorum quae producuntur in esse. Hoc autem esse non potest: cum Deus intelligat etiam quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; et (*supple*) causalitas intellectus tantum se extendat quantum se extendit cognitio eius de producibilibus ut producibilia sunt. Ergo etc.

Quinto. Genus subiectum divinae artis et scientiae est ens, scilicet *factum.* Igitur divinus intellectus se extendit ad omnia, secundum suam causalitatem, quibus ratio entis non repugnat. Ergo ad omnia factibilia se extendit. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia Deus per suum intellectum est universale principium entis. Universale autem obiectum (*supple*) debet universali principio correspondere. – Prima etiam consequentia probatur. Quia quaelibet ars se extendit ad omnia quae contineri possunt sub suo genere subiecto. – Secunda etiam patet. Quia omnia factibilia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri.

Confirmatur conclusio per Psalmum, *Magnus Dominus* etc.

Excluditur quoque ex iis error dicentium quoniam ex hoc quod Deus intelligit seipsum, fluit ab ipso talis rerum dispositio de necessitate.

Notat postremo quod, licet divinus intellectus ad determinatos effectus non limitetur (quantum scilicet est ex ipso intellectu), ipse tamen Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: iuxta illud *Sap.* xi, *Omnia in numero* etc.

V. Occurrit autem hoc loco dubium: Quomodo, si divinus intellectus non est secundum se limitatus ad determinatos effectus, potest Deus sibi certum numerum producibilium statuere? Actus enim intellectus quo iudicat aliquid esse producendum, praecedit actum voluntatis quo Deus vult hoc producere: quia voluntas non fertur nisi in cognitum. Ergo non potest voluntas divina aliquos determinatos effectus velle nisi illos prius, ordine rationis, intellectus apprehendat ut producendos. Ergo falsum est quod Deus statuat sibi determinatos effectus, si intellectus secundum se est illimitatus: aut oportet quaerere aliquid aliud quod intellectum ad determinatos effectus limitet. Non apparet autem quid illud sit.

Respondetur quod, non obstante indeterminatione et illimitatione intellectus, adhuc Deus statuit sibi determinatos effectus quos producat, et hoc per libertatem suae voluntatis. Licet enim actus intellectus de re et modo producibili praecedat actum voluntatis ut sic, secundum nostrum modum intelligendi, ipsa tamen ordinatio ad producendum est per actum voluntatis. Hoc autem facile est videre in rerum artificialium productione. Primo enim domificator excogitat domum et modum ipsius ut est producibilis, iudicatque bonum esse ut producatur; deinde per voluntatem eligit domum producere; tertio, cognoscit intellectus ipsam debere produci, et dirigit per artem ipsam productionem. Simili modo imaginari possumus in Deo quod primo divinus intellectus omnia producibilia et omnes modos producibilium cognoscit, et iudicat bonum esse aliquos producere. Deinde voluntas eligit quosdam illorum producibilium producere et non alios. Tertio loco intellectus cognoscit ita hos effectus debere produci quod non alios. Et sic patet quod non oportet ponere aliquid aliud praeter divinam voluntatem quod scientiam divinam practicam ad determinatos effectus limitet: et quod falsum est actum intellectus quo iudicat aliquid debere produci, sive quod producatur, praecedere actum voluntatis. Immo sequitur voluntatis actionem et determinationem.

CAPITULUM VIGESIMUM SEPTIMUM

A 34v a 32.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON COARCTATUR

Ex his etiam ostendi potest quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet *. [* Cf. cap. praec., init.]

Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet. Obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supra* dictis. [* Cap. xxiv.] Voluntas igitur ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coarctatur, ut ostensum est *, [* Cap. praec.] relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

Praeterea. Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra* [* Lib. I, lxxxi.] quod Deus circa alia a se nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione.

8 ratione *hic* DW; *post* boni. 9 intellectus *post* divinus αPc.
1 coarctatur] coartetur P *et fortasse* A. 3 ex A *solus*; de. 5 non] nisi D. 6 circa N; erga.

Commentaria Ferrariensis

Tertio loco ostenditur neque inveniri necessitatem in rerum productione ex parte ipsius voluntatis *. [Cf. Comment. cap. xxiii, init.]

Probatur dupliciter. *Primo.* Obiectum voluntatis est bonum intellectum. Ergo voluntas ad omnia se potest extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Ergo divina voluntas determinatos effectus non de

necessitate producit. – Patet prima consequentia. Quia voluntatem suo obiecto proportionatam esse oportet. – Secunda similiter patet. Quia divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Secundo. Deus nulla alia a se vult necessitate absoluta, ut in Primo est ostensum. Ergo neque ex necessitate aliqui effectus a divina voluntate procedunt. – Patet consequentia. Quia nihil agens per voluntatem, ut sic, producit aliquid nisi volendo.

Ea quae circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt, in primo libro * sunt explicata. Ideo non est hic ulterius immorandum.

* Comment. cap. LXXXI sqq.

CAPITULA VIGESIMUM OCTAVUM ET VIGESIMUM NONUM

A 34v b 1.

QUALITER IN RERUM PRODUCTIONE DEBITUM INVENIATUR

OSTENDERE etiam ex praedictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione quasi ex debito iustitiae res in esse produxerit.

Iustitia enim, secundum Philosophum, in V *Ethic.* *, ad alterum est, cui debitum reddit. Universali autem rerum productioni nihil praesupponitur cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito iustitiae provenire non potuit.

* Cap. I, 15, 20; s. Th. l. 2.

Item. Cum iustitiae actus sit *reddere unicuique quod suum est* *, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit.

* *Instit.* I, 1; *Dig.* I, 1, 10 (Berol. 1893).

Praeterea. Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cuius alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supra * dictis manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiae debito.

* Cf. lib. I, XIII, XXVIII, XL, CII.

Amplius. In quolibet genere quod est propter se est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito iustitiae, non agit propter seipsum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, cum sit prima causa et primum agens *, res in esse non produxit ex debito iustitiae.

* Lib. I, cap. XIII.

Hinc est quod *Rom.* XI 35 36 dicitur: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Et *Iob* XLI 2: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quae sub caelo sunt, mea sunt.*

Per haec autem excluditur error quorundam probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet. Non enim ex debito iustitiae res operatur, ut ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum: secundum Augustinum, qui dicit *: *Quia Deus bonus est, sumus.* Scientia autem eius et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur.

* *De Doct. Christ.* I, XXXII.

Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accepit: sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiae agantur, inquantum ille qui accepit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: cum non sit aliquid praeexistens cui possit competere aliquid Deo debere, nec aliquod eius beneficium praeexistat. – Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se: hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad eius perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

Adhuc. Deus sua voluntate res in esse producit, ut supra * ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci: huius enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim in primo libro *

* Cap. XXIII.

* Cap. LXXX sqq.

1 etiam] autem αDXPc. 2 ex Wb; *om.* 6 Universali... nihil A *solus*; Nihil autem universali rerum productioni (productione BFH). 15 suum] sui αXc. 32 est *post* se αDNXPc. 39 non *om* N, *post* produxit sNPc.
3 error *post* quorundam αDXPc. 8 Licet. ZpN *incipiunt novum capitulum; in* Y *littera* L *maior et picta.* 20 invenimus] inveniemus NY, inveniremus αD. 22 accepit] accipit P. 24 accepit] accipit DEGWb. 27 possit] posset αXPc. 37 producit A *solus*; produxit. 40 velit] Deus velit αD.

quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae bonitati creaturarum productio.

* In hoc cap., et XXIII, XXVI, XXVII.

Amplius. Ostensum est * quod Deus producit res in esse non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque voluntatis, neque iustitiae. Nullo igitur modo necessitatis divinae bonitati est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur.

Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali iustitiae debito quo suae bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

* Lib. I, cap. LXXXIII.

Si vero divinam dispositionem consideremus qua Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit *: non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias eius dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis: eiusdem autem ad seipsum non est iustitia proprie dicta, ut patet per Philosophum, in V *Ethicorum* *. Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito iustitiae res in esse produxerit, ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

* Cap. XI; S. Th. l. 17.

* Cap. XXIX (A 35 r b 7).

* Si autem alicuius creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiae inveniri ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem non solum *tempore*, sed *natura*.

Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur. In posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam si illa quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinam debitum est praecedere ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit, quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius.

Necessitas autem quae est a posteriori in esse licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed *conditionalis*: ut, si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et lunam faceret, et huiusmodi sine quibus universum esse non potest. – Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam: ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut coelestia corpora faceret, ex quibus conservantur; et si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia, et alia huiusmodi quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis et haec et illa ex mera Deus fecerit voluntate. – Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo coniungeret, et sensus, et alia huiusmodi adiumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet. – In quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae.

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium *absolute*. Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse: sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra * ostensum est; ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur creando, ut supra * ostensum est; ea vero quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem. – Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerunt composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse. Et ex hoc quod aliqua superficies producta est trian-

* Cap. XXI.

* Cap. XXIII.

3 non *om* α. 5 producit] produxit αDXPc. 7 voluntatis] ex necessitate voluntatis Pc. 9 producantur] producuntur αEX. 16 quo A *solus*; quasi *b*, qua *ceteri*. creaturae sEP; creator. 17 iustitiae debito quo EGW*b*; debito iustitiae quo αPc, debito iustitiae quod D, iustitia qua Y, ordine iustitiae quo NZ; al' debito *margo* N. 23 qua DNZ; quo αEXsG, quomodo GW*b*Pc. 37 produxerit] produxit αYPc. quia] qua DNZ. 39 Si autem. *Novum Capitulum incipiunt* GWPc.

6 debeat A *solus*; debet. 9 Primo A *solus*; Primo modo. 11 perfectionem] imperfectionem α. 13 solem et lunam *interpretamur* A; solem et aquam NWZ*b*P*d*, salem et aquam *ceteri*; al' solem *margo* Y; *ductus calami quos* lu *legimus,* aq *interpretari non possumus, e contra scriptura potius* salem *quam* solem *indicat; at hoc litterae* o *saepissime accidit.* 16 una *om* αEGX, *post* creatura NZ. 18 faceret] hic *addunt* P*d*. 21 et haec et illa NXY; haec et illa αDZPc, haec et alia EGW*b*. 22 ex mera *post* Deus EWPc. 29 animam] anima αG *et ut videtur* pZ. 40 moventibus DsHNP; manentibus. prima rerum] priorum GWY, priore E, primarum N, prima B*b*, rerum X. 44 necessitate] ex necessitate GPc. 50 materiales DYZsEPc; naturales. 53 fuerunt] fuerint αEY, fiunt sN.

gularis figurae, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam necessitatis debitum cadit. – In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem. Et ideo Deus dicitur iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Sic igitur per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet *; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda *.

* Cf. supra in hoc cap. *Per haec.*

* Cf. cap. XXIV, fin.

4 creatam] creata αX. 6 necessitatis *hic* GNW; *post* debitum.
2 earum] eorum αX *et fortasse* A.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit non inveniri necessitatem ex parte voluntatis absolute in rerum productione, restat ostendendum in ista rerum productione etiam iustitiae necessitatem non esse *.

* Cf. Comment. cap. XXIII, init.
* Cf. n. II, III.

I. Ponuntur autem tres conclusiones *. Quarum prima est: *Deus non produxit rerum universitatem ex debito iustitiae quo aliquid creaturae debeatur.*

Pro cuius declaratione, sciendum quod debitum obligationem quandam importat in ordine ad alterum: dicitur enim quis debitor alicuius quia est illi quantum ad aliquid obligatus. Dicitur autem aliquis ex debito iustitiae aliquid facere quando tenetur illud facere, si iustus esse debet, et, illud non faciendo, iniustus esset. Unde, si Deus produxisset res ex debito iustitiae, ita eas iuste produxisset quod non producendo fuisset iniustus. Quia autem tenemus quod, si etiam res non produxisset, non propter hoc fuisset iniustus, immo potuit absque iniustitia non producere; ideo ponitur conclusio quod non ex debito et obligatione iustitiae eas produxit.

Probatur autem primo sic. Nihil universali rerum productioni praesupponitur cui aliquid debeatur. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia iustitia ad alterum est, cui debitum reddit, V *Ethicorum.*

Secundo. Actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit habere aliquid suum. Ergo etc. – Probatur maior. Quia, cum iustitiae sit *reddere unicuique quod suum est,* actum iustitiae oportet ut praecedat actus quo aliquid suum alicuius efficitur: ut in rebus humanis apparet.

Adverte quod actui iustitiae non oportet semper praesupponi actum illius cui aliquid debetur, per quem aliquid suum efficiatur: sed oportet talem actum aut suum aut alterius esse. Aliquando enim aliquid incipit esse alicuius ex actu proprio, sicut cum quis laborando aliquid meretur: aliquando vero per actum alterius, sicut cum per testamentum alterius aliquis institutus est heres. Et hoc modo creatura incipit per operationem Dei creantis habere aliquid suum.

2. *Tertio.* Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia nullus debet alteri nisi propter alterum illorum.

Sed dubium occurrit. Quia, quamvis aliquis non indigeat eo quod ab alio suscipit, non tamen propter hoc tollitur quin alteri ex debito iustitiae teneatur: sicut qui accipit aliquid ab alio per viam depositi, tenetur illud ex debito iustitiae reddere, quamvis illo deposito non indigeat. Ergo, quamvis Deus non indigeat, cum multa accipiat a creaturis, ut sunt sacrificia et oblationes etc., videtur ex debito iustitiae teneri creaturae.

Respondetur primo, quod Deus nihil accipit a creatura quod non sit ipsius Dei et non ipsi debeatur: cum omnium sit causa. Debitum autem iustitiae in redditione aut compensatione eius quod acceptum est, consistit in accipiendo ab alio id quod illius est et non recipientis. Ideo, quamvis Deus aliquid reciperet a creaturis, non propter hoc ex debito iustitiae illis obligaretur: prius enim dedit quam recipiat.

Dicitur secundo, quod dupliciter potest aliquis teneri ad alicuius redditionem: uno modo, ratione ipsius rei absolute tantum, quia videlicet habet rem alienam; alio modo, ratione rei acceptae per modum cuiusdam beneficii, cui debetur recompensatio. Primo modo, non attenditur aliqua indigentia in recipiente. Secundo autem modo attenditur quaedam indigentia: ex beneficio enim aliqua utilitas reportatur. Sanctus Thomas ergo loquitur hic de debito secundo modo, non autem primo modo: ut patet ex processu rationis, ubi ponit exemplum de filio respectu patris, de domino respectu famuli, de homine respectu Dei; in omnibus enim istis apparet quod unus ab altero aliquod beneficium recipit, cui debetur recompensatio. Depositi autem redditio pertinet ad debitum primo modo. Ideo non est conveniens instantia contra intentum rationis: nam de primo modo debiti satis constat quod Deus rem alienam non retinet.

3. *Quarto.* Deus est primum agens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia agens ex debito iustitiae agit non propter seipsum tantum, sed propter illud cui debet. Et sic non potest esse primum agens: cum quod est propter se sit prius eo quod est propter aliud.

Confirmatur conclusio *Rom.* XI, *Quis prior* etc., et *Iob* XLI, *Quis ante dedit* etc.

Excluditur autem per eam error dicentium quod Deus non potest facere nisi quod facit.

II. Secunda conclusio est: *Non produxit Deus creaturas ex debito bonitatis divinae absolute sumptae, quae est causa per modum finis:* quasi scilicet obligetur suae bonitati creaturas producere, ita quod, si non produxisset, fecisset iniustitiam bonitati suae.

Probatur primo. Aut hoc esset quia aliquid ordinaretur ad ipsam, tanquam scilicet debens in ipsam referre quod ab ipsa accepit, sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis agantur gratiae; et ideo oporteret res creari ut divinae bonitati debitum redderetur pro beneficio. Aut quia esset ei debitum secundum se et ex necessitate, tanquam ad eius perfectionem requisitum. Non primum: quia nihil praeexistit creationi quod ob beneficium acceptum aliquid Deo debeat. Non etiam secundum: quia divina bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Ergo etc.

Secundo. Si sic, tunc oporteret quod, si Deus vult bonitatem suam esse, vellet de necessitate alia a se produci: cum voluntate res in esse produxerit. Hoc autem est falsum: quia, ut ostensum est in Primo, Deus ex necessitate vult suam bonitatem, non autem alia a se. Ergo etc.

Tertio. Ostensum est in praecedentibus quod Deus produxit res non ex necessitate naturae; neque ex necessitate scientiae; neque ex necessitate voluntatis; neque ex necessitate iustitiae. Ergo nullo modo debitum est divinae bonitati ut res in esse producantur.

2. Notat vero Sanctus Thomas quod, licet creaturarum productio non possit dici fuisse ex debito iustitiae quo

creaturae aut bonitati suae sit debitor, si iustitia proprie accipiatur, quia sic iustitia debitum necessitatis requirit, quod enim ex iustitia redditur alicui, ex necessitate iuris sibi debetur: tamen, large accepta iustitia, potest dici in rerum creatione esse iustitiam, inquantum divinam condecet bonitatem.

Adverte quod iustitia proprie dicta respicit redditionem debiti ex necessitate: idest, eius quod alicui ex necessitate iuris debetur. Iustitia autem communiter dicta se extendit ad redditionem debiti quomodocumque aliquid alicui debeatur, sive, inquam, ex necessitate, sive ex quadam decentia. Et hoc secundo modo invenitur iustitia in rerum creatione: quia redditur divinae bonitati quod est sibi debitum secundum quandam convenientiam et decentiam. Decens enim est ut summa bonitas in creaturarum productione communicetur et manifestetur: cum *bonum sit sui ipsius diffusivum* *. Hunc modum iustitiae vocat Sanctus Thomas *condecentiam divinae bonitatis.*

* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV; s. Th. l. 1.

III. Tertia conclusio: *Rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit.*

Probatur. Quia non potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum non faciat. Alioquin eius dispositio aut mutabilis esset, aut infirma et debilis.

Notat autem Sanctus Thomas quod, licet hic sit debitum ut impleatur divina dispositio, hoc tamen debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione. Quia, ut dicitur V *Ethic.*, eiusdem ad seipsum non est iustitia proprie dicta. In rerum autem creatione, secundum scilicet quod consideratur divina dispositio cui aliquid debetur, considerari non potest nisi actio ipsius Dei creantis: nam talis dispositio est actio divini intellectus et divinae voluntatis. Et sic, si Deus reddit debitum suae dispositioni, reddit debitum sibi ipsi. Ergo etc.

* Postquam determinavit Sanctus Thomas de modo divinae actionis se tenente ex parte agentis, nunc determinat de modo se tenente ex parte rei productae *. Circa hoc autem duo facit: quia primo agit de necessitate productionis absolute; secundo, quantum ad mensuram et durationem productionis *. Circa primum duo facit: primo, ostendit quomodo invenitur in rerum productione aliquo modo debitum iustitiae; secundo, quomodo invenitur etiam in aliquibus rebus creatis necessitas absoluta *.

* Cap. XXIX (XXVIII-XXIX, *Si autem alicuius*, 335 a. 39).
* Cf. Comment. cap. XXIII, init.
* Cap. XXXI.
* Cap. XXX.

I. Quantum igitur ad primum, ponitur haec conclusio: *In primis divinis effectibus producendis non invenitur debitum, sed bene in posteriorum productione:* et intelligitur de posterioribus secundum naturam. Primam partem relinquit probatam ex praecedentibus. Secundam vero probat declarando et inducendo.

Notat ergo quod debitum necessitatis semper sumitur ab eo quod est prius secundum naturam. Sed tamen id quod est prius secundum naturam, aliquando est etiam prius secundum esse. Et tunc posteriora ex prioribus in esse debitum trahunt: debitum est enim ut, positis causis, sint actiones quibus effectus producunt. Aliquando vero est posterius secundum esse. Et tunc priora secundum esse trahunt debitum ex posterioribus in esse, prioribus tamen secundum naturam: sicut debitum est medicinam praecedere ad hoc ut sanitas sequatur.

II. Ex iis autem patet quod duplex in rerum productione invenitur debitum: unum scilicet ex posteriori in esse; aliud vero ex priori in esse.

Quantum ad primum debitum, notat Sanctus Thomas primo, quod necessitas quae est a posteriori in esse licet priori secundum naturam, non est necessitas absoluta, sed *conditionata:* ut cum dicimus, *Si debet hoc fieri, necesse est hoc prius esse.*

Notat secundo, ex praedictis, quod secundum hanc necessitatem conditionatam debitum in creaturarum productione triplex invenitur in partibus quae ad universi perfectionem pertinent: scilicet, ex tota rerum universitate ad quamlibet eius partem; ex una creatura ad aliam; et in unaquaque creatura ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem. Si enim tale universum fieri debuit, debitum fuit ut elementa fierent; et si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut caelestia corpora faceret; similiter, si voluit hominem facere, debitum fuit ut in eo animam et corpus coniungeret.

Notat tertio quod, si diligenter considerentur isti modi debiti et necessitatis, Deus non dicitur debitor creaturae, sed suae dispositioni implendae.

2. Quantum autem ad secundum debitum, dicuntur quinque. Primum est quod necessitas productionis quae sumitur ex causis prioribus in esse, dicitur necessitas *absoluta.*

Secundum est quod, quantum ad causam efficientem, non invenitur ista necessitas in prima rerum creatione. Quia solus Deus est ibi causa efficiens. Ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur. Quae autem voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex finis suppositione.

Tertium est quod in prima rerum creatione nihil prohibet ex causis materialibus et formalibus inveniri debitum et necessitatem.

Quartum est quod ista necessitas est secundum ordinem effectus ad causam materialem vel formalem. Et ideo secundum ipsum Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit: quia videlicet ista necessitas non est ex eo quod Deus debeat aliquid creaturae, sed quia ex ipsa causa materiali aut formali necesse est aliquid sequi.

Quintum est quod in rerum propagatione, ubi creatura est efficiens, inveniri potest necessitas ex causa efficiente. Patet enim quod ex motu solis necessario corpora immutantur.

III. Ex iis concluditur propositum: quod scilicet, *Invenitur debitum iustitiae naturalis* (idest, secundum quod naturae aliquid debetur) *et quantum ad rerum creationem et quantum ad propagationem, secundum quod posteriora ad priora secundum naturam comparantur.*

Ex quo etiam corollarie sequitur, *Deum iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.*

Per haec autem excluditur error dicentium Deum non posse facere nisi quae facit. Et dicentium omnia sequi divinam voluntatem simplicem, absque aliqua alia ratione.

Advertendum quod Deus, licet non producat res ex aliqua causa extrinseca divinam voluntatem movente, ipsas tamen producit secundum exigentiam naturae uniuscuiusque, et secundum quod unicuique naturae debetur. Et hoc est Deum *iuste et rationabiliter* res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

CAPITULUM TRIGESIMUM

A 35v b8.

QUALITER IN REBUS CREATIS ESSE POTEST NECESSITAS ABSOLUTA

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: – quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse.

Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.

Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: – manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est*.

* Cap. xxiii.

Item. Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.

Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.

Amplius. Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem iam sunt, propinqua sunt ad non esse per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. – Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est*. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.

* Cap. xxiii; lib. I, cap. LXXXIII.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum

---

9 soleat] soleant P*d*; *dein* contingentes *et* procedunt. 14 possibilitas] potentialitas αDNX. 19 vel non] non XZP*c*. 21 absolute et simpliciter] simpliciter et absolute GP*c*. 27 eo modo *om* D, a Deo eo modo P*c*. 29 et rebus] in rebus DGNYZ; *pro* inest, est NYZ. 37 in esse A *solus*; *om*.

9 propinquum] propinqua α. 11 Quae autem... 13 ad non esse *in* N *delentur per* vacat. 12 per hoc... non esse *hom om* F*cd*. 15 rerum *post* ordo αDWP*c*. 23 sicut] ut DGZP*c*. 24 proxima] prima αDW. 34 absolutam *post* necessitatem αDEWX. 37 sumitur A *solus*; est *hic* Y, *ante* necessitas N, *post* creatis *ceteri*. 41 habere *hic* A *solus*; *post* necesse est. 46 id quod] quod αW. est *alterum post primum* DP, *om* GZ. 49 quia A *solus*; *om* Y, quod *ceteri*.

est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva. – Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia: et sic non inest eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi; sicut est in substantiis separatis. Vel quia formae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse: sicut est in corporibus caelestibus. – In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materia: ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subiectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. Quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt: nisi per accidens corrumpantur, sicut formae quae non subsistunt sed esse earum est per hoc quod insunt materiae.

Alio vero modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale mortale, et haec est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal et rationale esse.

Tertio modo est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam vel formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse; et hominem disciplinae perceptibilem esse.

Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere; et quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quam habet ex principiis essentialibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae per quam agens est actu: sic enim agit ut actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quae in ipso agente manet, sicut intelligere et velle; et in actione quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis, sequitur ex forma per quam agens fit actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. – In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi, tamen non necesse est ipsum calefacere; eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim: nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quae est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanae ut ex ea fiat serra; vel est potentia impedita per contraria agentia, vel per contrarias dispositiones inhaerentes mobili aut formas, maiori impedimento quam sit virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiae: sicut cum lapis proiicitur sursum. Si vero non fuerit contraria naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis: sicut est in motu caeli, qui est a principio agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem non est contraria primae materiae, quae est generationis

1 et ignis A *solus*; *om.* est *post* contrariorum αWXP*c*, *om* DZ. 6 inest eis potentia] inest potentia eis GZ, inest in eis N, est in eis potentia P*c*. 9 earum A *solus*; rerum. 13 potentiam *post* materiae GZ*b*P. 14 in materia potentia N; potentia in materia G*b*, materia in potentia WP*c*, in potentia *ceteri*. 16 in eis *om* αDW. 17 materia] materiam GZsNYP*c*. 32 vero *om* P*c*. 34 contingat] contingit αZP*c*. 40 mortale E; et mortale. 42 animal et rationale DN; animal rationale. 43 modo] A *solus*; vero. 45 vel *aut* et A, et *omnes*. 52 essentialibus D; formalibus.

1 ut actu] ut actum αGWX. 6 fit actu EGNY; potest actu Z, fit in actu *ceteri*. 14 ignis sit EGN; sit ingis Z, ignis est *ceteri*. 18 unus] unum EZ. actionem] actiones αXY. 21 navim] navem DEYZ. 27 et (*post deletum* vel)] vel D, *om* Z. 30 serra WZsN; prora. 32 maiori (*ex* motore) impedimento quam A *solus*; motori impedimento qua αDXsZ*bcd*, motori impedimento quae ECZsN, (*ante* formas) motoris impeditati quae pN, motori impedito quam W, motoris impediendo quae Y, motore impedito quo (impeditur virtus agentis) P. 40 contrarius WYZsE*b*; contraria. 42 contraria] contrarius WY*b*P. 45 principio] primo NP*c*.

subiectum, licet sit contraria formae abiiciendae; non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum.

Ex praedictis igitur patet quod necessitas quae est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum; in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute et in agente et in patiente, erit necessitas absoluta in causa agente: sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; unde non agunt semper et ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis. Et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente: agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus, intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens: unde oportet quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem; sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quantum intendit finem: licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quantum appetit finem, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis. – Alio vero modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse. Et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea si debet habere serrae opus.

---

9 absolute et] et absolute αXY, et absoluta DPc. 10 et in patiente] et patiente αEYPc. 18 et ex EGNWX; ex. 20 consequitur A *solus*; sequitur.
3 inquantum] quantum αD. 5 enim GNWY; *om* Z, autem *ceteri*. 12 quantum intendit finem A *solus*; quem (quae X) intendit. 14 quantum appetit finem A *solus*; quem appetit. 17 necessitas DW; necessitatis. 19 dicimus necesse fore] de necessitate formae est Z.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco ostendit Sanctus Thomas quomodo, *licet omnia ex divina voluntate dependeant, quae necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta a rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingentia esse* *.

* Cf. Comment. cap. xxix, init. (xxviii-xxix, *Postquam*, 337a).

Circa hoc autem duo facit: primo enim probat quaedam in rebus creatis esse quae simpliciter et absolute necesse est esse; secundo, declarat quomodo ista necessitas in rebus inveniatur *.

* Cf. n. iv.

I. Quantum ad primum, advertendum quod aliquam rem simpliciter et absolute necesse esse, dupliciter potest intelligi. Uno modo, per comparationem ad causam productivam. Et tunc dicitur res necesse esse, quando a sua causa necessario producitur. Et sic per comparationem ad Deum nullam rem necesse est esse: licet aliquam necesse sit esse per comparationem ad suam causam creatam. Hoc modo non accipit Sanctus Thomas rem necesse esse. – Alio modo, ut in sui natura consideratur. Et tunc dicitur res necesse esse quae, posita in actu, non habet in se unde possit non esse. Et hoc modo intelligenda est conclusio.

Probatur autem primo sic. Sunt quaedam res in quibus non est possibilitas ad non esse. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia illas res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. – Antecedens vero probatur. Quia sunt quaedam in quibus aut non est materia; vel, si est, non est possibilis ad aliam formam. Talia autem non habent potentiam ad non esse: sicut e contrario ea in quibus est materia quae est in potentia ad aliam formam, possunt non esse.

Adverte quod nullum agens sua actione intendit primo non esse: sed, si faciat aliquid non esse, hoc est quia intendit aliquod esse cum quo praecedens esse stare non potest. Ideo quod aliquid in seipso habeat ut possit ab aliquo agente non esse, non potest provenire nisi quia in ipso est aliqua potentia receptiva alterius esse. Et quia omne esse est ab aliqua forma, ideo necesse est ut in ipso sit potentia receptiva alterius formae. Ubi ergo hoc non fuerit, illud non habet in se unde possit non esse. Et hoc est fundamentum huius rationis.

Si quis autem diceret falsum esse huius rationis antecedens: quia ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se in nihilum tendunt; omnia autem creata sunt ex nihilo: – respondet Sanctus Thomas quod hoc non tollit veritatem antecedentis. Quia, sicut res non sunt ex nihilo nisi secundum potentiam agentis, ita rebus creatis non inest potentia ad non esse (scilicet *omnino*, quod est *nihil*), sed Creatori inest potentia ut eis det esse aut desinat esse influere.

II. *Secundo.* Res procedunt in esse ex divina voluntate. Ergo tales sunt quales Deus eas esse voluit. Ergo ex eo quod res a Deo producuntur per voluntatem, non per necessitatem naturae, non tollitur quin voluerit aliquas de necessitate esse et aliquas contingenter, ut sit in rebus diversitas ordinata. Ergo etc.

2. *Tertio.* Necesse esse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: cum non repugnet aliquod necessarium esse quod suae necessitatis causam habeat, ut conclusiones demonstrationum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum. Quod probatur: quia agentis perfecti est producere sibi simile quantum possibile est.

Sed videtur quod ista ratio non concludat. Per ipsam enim probari posset Deum produxisse alium mundum perfectiorem isto: ex eo, inquam, quod agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest.

Respondetur quod per hanc rationem non probatur de necessitate esse producta entia necessaria: sed de congruentia et non repugnantia ad creationem. Quia decens est ut Deus, qui est agens perfectum, producat sibi simile quantum ad modos entis universales, qui sunt *contingens* et *necessarium* (uterque enim modus habet aliquam similitudinem cum Deo): ut, sicut ipse est esse universalissimum secundum perfectionem, ita in rebus creatis producat omnes modos entis universalissimos secundum praedicationem. Non sic autem decens est de productione alterius mundi.

Unde propositio assumpta, quod *Agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest,* intelligitur, non de necessitate, si universaliter sumatur, sed de congruentia. Unde non inducitur quasi necesse sit Deum, qui est agens perfectum, producere sibi simile quocumque modo quantum potest: sed ut ostendatur quod, sicut agentia naturalia, quanto sunt perfectiora, tanto magis producunt sibi

simile, et quaerunt sibi assimilare passum quantum possunt; ita conveniens est ut Deus, qui est agens perfectissimum, producat sibi simile quantum ad omnes modos generales entis qui in rebus creatis esse possunt; et non repugnat quod entia necessaria ab ipso producantur, cum non repugnet ei quod est esse creatum.

III. *Quarto*. Quanto aliquid magis distat a Deo, tanto magis propinquum est ad non esse: et e contra, quanto aliquid est magis propinquum Deo, tanto magis recedit a non esse. Sed aliqua existentia ideo sunt propinqua ad non esse quia in eis est potentia ad non esse. Ergo quae sunt Deo propinquissima, et per hoc remotissima a non esse, talia esse oportet ut non sit in eis potentia ad non esse. Ergo oportet ut sint necessaria. – Patet consequentia. Quia, *si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis* *. Et, posito effectu, necesse est causam poni. Si ergo propinquitas ad non esse est effectus potentiae ad non esse, et remotio a non esse erit effectus non potentiae ad non esse: et, posita maxima remotione a non esse, oportet removeri potentiam ad non esse.

* 1 *Poster.*, XIII, 8.

IV. Quantum ad secundum *, ostendit Sanctus Thomas quomodo inveniatur necessitas in rebus creatis. Circa quod quatuor facit *.

* Cf. init. Comment.

* Cf. n. V, VII, VIII.

Primo enim ostendit in communi posse inveniri necessitatem absolutam in rebus creatis si ad principia proxima comparentur, non autem ut sunt a primo principio: quia videlicet nihil prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus.

V. *Secundo*, ostendit quomodo *ex principiis essentialibus* invenitur necessitas in rebus. Et duo dicit. Primum est quod id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium absolutam necessitatem habet: quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non possunt.

Secundum est quod ex iis principiis tripliciter invenitur necessitas absoluta in rebus. Primo, invenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia. Sicut aliquae res sunt necessario corruptibiles, ex materiae conditione: quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse. – Aliquae vero incorruptibiles necessario sunt, ex forma. Quia aut sunt formae non in materia: et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi; ut est in substantiis separatis. Aut forma adaequat totam capacitatem materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam: ut est in corporibus caelestibus. – In quibus vero forma non complet totam materiae potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam: ut patet in elementis et elementatis. Nam forma elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: cum non sit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subiectum oportet esse contrariorum, et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Ideo omnia quae vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. Quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur: ut est in corporibus caelestibus.

Secundo, necessitas invenitur per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse: sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorum et humorum in se habere, et ex forma necesse est ipsum esse et animal et rationale, si est animal et rationale et mortale, et haec est forma eius.

Tertio, invenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiam et formam: sicut necesse est ex materia serram duram esse; et ex forma hominem esse disciplinae susceptivum.

VI. Circa illam propositionem positam in primo modo necessitatis, scilicet, *Quod potest esse, potest etiam non esse*, intelligendum quod, cum unius rei non possit esse nisi unicum esse substantiale, necesse est ut id quod suscipit aliquod esse substantiale, amittat esse quod habet, et per consequens sit sub non esse illius: materia enim ignis, cum suscipit formam et esse aeris, amittit formam et esse ignis, et remanet sub non esse ignis; quia eadem materia non potest simul habere esse ignis et esse aeris. Et ideo verum est quod omne quod habet in se aliquid quod sit susceptivum alterius formae et alterius esse, potest non esse: illo enim suscipiente aliud esse, hoc cuius erat pars amplius non erit. Unde hic est sensus illius propositionis: *Omne quod potest esse, idest, quod habet in se potentiam susceptivam esse quod non habet, potest etiam non esse*. – Quod autem dixi de esse substantiali, intelligendum etiam est de esse accidentali. Est enim universaliter verum quod omne quod habet potentiam susceptivam esse cuiuscumque, potest etiam non esse quantum ad non esse coniunctum illi esse quod suscipit: quod enim potest esse nigrum, potest non esse album, et sic de aliis.

2. Advertendum etiam, cum dicitur de substantiis separatis quod *semper sunt in virtute essendi*, in rebus autem corruptibilibus quod *virtus essendi consequitur victoriam formae supra materiam*, quod virtus semper essendi intelligitur in substantiis separatis esse postquam productae sunt in actu, ut dicetur inferius *. Virtus enim essendi consequitur rem iam actu existentem, sicut et virtus operandi: quod enim non est, non potest operari, nec etiam conservare esse aut durationem. Cum ergo sunt in actu, habent virtutem ut semper sint: eo quod non sit in eis potentia ad non esse. Res autem corruptibiles non habent virtutem ut semper sint, quia habent potentiam ad non esse: sed habent virtutem ut sint quandiu est victoria formae supra materia.

* Cap. XXXVI.

3. Circa illam etiam propositionem, *Materia elementorum non fit susceptiva formae unius elementi nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis*, advertendum quod duplicem habere sensum potest. Unus est quod unum contrariorum sit ratio materiae suscipiendi aliud. Et hic sensus non est verus, nec hic intentus: non enim caliditas est materiae ratio recipiendi frigiditatem, cum ipsam expellat. – Alius sensus est quod materia non est susceptiva formae unius elementi nisi sit sub forma contraria. Quia, cum forma elementi habeat aliquo modo contrarium, et eadem sit materia contrariorum, illa materia quae non habet in se contrarium formae elementi, non est susceptiva illius formae; sed si habet formam contrariam, erit illius alterius susceptiva. Et hic sensus est verus, et hic intentus: importatur enim per illum modum loquendi hoc loco non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiae susceptivae formae elementi.

4. Circa exemplum positum in secundo modo necessitatis, adverte, cum dicitur quod *forma hominis est animal rationale mortale*, et quod haec forma *habet partes*, quod non loquitur de ipsa anima intellectiva, quae est forma physica et naturalis: sed de definitione, quae est forma secundum rationem et considerationem logicam. Haec enim habet partes. Et ideo necesse est ut quaelibet eius pars homini conveniat.

VII. *Tertio* *, ostendit quomodo talis necessitas invenitur in rebus *ex causis agentibus*. Et dicit tria. Primum est quod, quantum ad ipsum agere, est necessitas similis necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus. Et quod in genere actionum immanentium, est necessitas quoad ipsas actiones: ex forma enim per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire; et cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere. In genere autem actionum transeuntium, ex forma agentis sequitur necessitas actionis quoad virtutem agendi, necesse est enim, si ignis est calidus, ut habeat virtutem calefaciendi: non autem sequitur necessitas ipsius actionis secundum se, quia agens impediri potest ne agat. Nec refert, quantum ad propositum, utrum agens sit unus tantum sufficiens ad actionem per suam formam; vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari.

* Cf. n. IV, init.

Secundum est quod in effectibus est necessitas ex causa agente, concurrente simul patientis dispositione: ut scilicet sit in passo potentia ad recipiendum, et in agente victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare. Et tunc sequitur necessitas aut violentiae, si talis effectus fuerit contra naturalem inclinationem passi, sicut cum lapis proiicitur sursum; aut naturalis ordinis, si non fuerit contra naturalem inclinationem, ut est in motu caeli, similiter in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus, similiter in generatione elementorum. Forma enim inducenda per generationem non est contraria materiae primae, quae est generationis subiectum, licet sit contraria formae abiiciendae: non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum.

Tertium est quod, si talis dispositio agentis et patientis secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente ad productionem talis effectus: sicut in iis quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in iis quae non agunt semper sed in maiori parte.

2. Circa exemplum positum in primo modo huius necessitatis, scilicet quod *necesse est intellectum existentem in actu per speciem intelligibilem intelligere,* dubitatur. Quia, hoc dato, sequitur quod intellectus omnia simul intelligat quorum speciebus informatur. Cuius oppositum ostensum est in Primo *. (* Cap. lv.)

Circa etiam id quod positum est in secundo dicto, scilicet quod *materia sub forma contraria existens non est generationis subiectum*, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dici superius *, ubi dicebatur *materiam non esse susceptivam formae unius elementi nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis.* (* Cf. n. vi, 3.)

3. Ad primum horum respondetur quod intelligitur de intellectu existente in actu completo secundum speciem intelligibilem. Est autem complete in actu per intentionem voluntatis applicantis intellectum ad intelligendum secundum illam speciem. Remota autem dicta intentione, non est complete in actu. Ideo, dum intellectus sic est complete in actu, necesse est ut intelligat (nisi utique sit defectus in viribus sensitivis interioribus, quibus indiget intellectus ad intelligendum): non enim requiritur aliqua dispositio ex parte intelligibilis secundum quod in se est. Dum autem est in actu incompleto, non est necesse ipsum intelligere. Unde negatur consequentia: quia intellectus non omnibus speciebus simul complete informatur.

Ad secundum dicitur quod nulla est contradictio. Hic enim loquitur Sanctus Thomas de aggregato ex materia et forma contraria: certum est enim quod forma quae per generationem inducitur, non habet pro subiecto et susceptivo materiam et formam contrariam. Superius autem loquitur de ipsa materia sola: quam necesse est habere formam contrariam antequam aliam formam suscipiat, si debet esse susceptiva formae unius elementi; quamvis in receptione formae illius elementi abiiciatur ab ea forma contraria.

VIII. *Quarto* *, ostendit quomodo sit necessitas in rebus *ex causa finali*. Et duo dicit. Primum est quod, prout finis est primum in intentione agentis, eodem modo est necessitas ex fine et ex agente: eo quod agens intantum agat inquantum finem intendit, tam in agentibus naturalibus quam voluntariis. (* Cf. n. iv, init.)

Secundum est quod ex fine prout est posterius in esse, sumitur necessitas non absoluta, sed conditionata.

2. Ad evidentiam primi dicti, considerandum est quod finis, secundum quod est in intentione agentis, se habet sicut dispositio agentis: eo quod moveat ad agendum. Et ideo agens commensurat actiones suas fini, sicut et formae per quam agit. In agentibus autem naturalibus intentio finis nihil aliud est quam inclinatio formae naturalis ad ipsum finem: quae inclinatio nihil realiter est aliud quam ipsa forma cum quodam respectu et ordine ad aliud. Et ideo eadem necessitas in rebus naturalibus est ex forma agentis, et ex fine prout est in intentione agentis. Si enim est absolute necessitas ad actionem aut ad effectum ex forma agentis, est etiam ex fine sic accepto: si autem facta aliqua suppositione est necessitas ex parte agentis, est etiam necessitas eodem modo ex fine. – Sed in agentibus voluntariis intentio finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa apprehensio, qua iudicatur aliquid esse bonum et conveniens, et ideo esse propter ipsum aliquid agendum; et inclinatio, quae est actus voluntatis consequens talem apprehensionem. Et quia haec habent rationem unius formae totalis agentis voluntarii per quam effectum producit, sicut agens naturale secundum conditionem formae naturalis agit, ideo etiam in agentibus voluntariis eodem modo sumitur necessitas ex fine et ex ipso agente. Si enim ex ipsa apprehensione et inclinatione voluntatis sequitur effectus de necessitate, similiter et ex ipso fine est necessitas: si autem non sequitur ex necessitate effectus a tali apprehensione, neque etiam a fine. Similiter, si ipsa apprehensio et inclinatio est necessaria, effectus consequens erit absolute ex ipso fine necessarius. Nihil enim aliud est finis in intentione agentis voluntarii quam ipsa apprehensio finis et inclinatio voluntatis ad ipsum. Propter hoc bene dixit Sanctus Thomas absque limitatione quod, accepto fine prout est primum in intentione, *eodem modo est necessitas ex fine et ex agente:* quia videlicet universaliter verum est, tam in agentibus voluntariis quam necessariis.

CAPITULUM TRIGESIMUM PRIMUM

Fragmentum ex A 36 v b 14.

QUOD NON EST NECESSARIUM CREATURAS SEMPER FUISSE

Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse.

Si enim creaturarum universitatem, vel quamcumque unam creaturam, necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra * quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non ens; et per consequens, quod non sit non ens; et ita quod sit ens. (* Cap. xv.)

Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca: quia quicquid accipiatur intrinsecum crea-

4 creaturarum *hic* A *solus*; *post* universitatem.

turae, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra * ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse necessitate pendente a causa efficiente. – Similiter nec necessitate pendente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo; vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res † in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in Primo * ostensum est. Quae quidem à creaturis non dependet: nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse; nec quantum ad bene esse, cum sit secundum se perfecta simpliciter; quae omnia supra * ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium. Nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

* Cap. xxiii.

† Explicit fragm. Autog. Vat. 36 v b ult.

* Cap. lxxv sqq.

* Lib. I, cap. xiii, xxviii.

Adhuc. Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est *: nec ex necessitate vult creaturas esse, ut in Primo * ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturam esse. Neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

* Cap. xxiii.

* Cap. lxxxi.

Amplius. Ostensum est supra * quod Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere; et hoc modo sunt res, secundum quod Deus vult eas esse. Sed non est necessarium quod Deus velit creaturam semper fuisse: cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut in Primo * ostensum est. Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

* Cap. ix, xxiii.

* Cap. lxxxi.

Item. Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturae productio consideretur, ut supra * ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus est, quod creaturam ab aeterno produxerit.

* Cap. xxviii.

Praeterea. Ostensum est supra * quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse esse. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

* Cap. praec.

---

4 est agere] sit agere DEsG, sit agens G, est αX. 18 in esse processerunt... 346 a 40 extremorum *lacuna in* A.
9 velit] voluerit DWZ. 21 est] sit Pc. 26 necesse esse *Ita* GNWYsZ; necesse Z, nc̄c̄e c̄e F, necessarie esse X, necessariae causae *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de necessitate productionis creaturae secundum se, nunc de necessitate ipsius quantum ad durationem aeternam determinat *. Circa quod tria facit: primo enim ostendit non esse necessarium creaturas ab aeterno fuisse; secundo, solvit rationes huiusmodi necessitatem probantes *; tertio, ostendit quod nec etiam rationes quibus ostenditur mundum non esse aeternum, necessario concludunt *.

* Cf. Comment. cap. xxix (al. xxviii-ix), init.

* Cap. xxxii.

* Cap. xxxviii.

Quantum ad primum, probatur quod *non est necessarium creaturas ab aeterno fuisse.*

Sed advertendum quod non refert hoc loco utrum aliquid possit ab aeterno produci necne. Supposito enim quod creaturae sint productae, probatur hic quod non *de necessitate* sunt ab aeterno productae: quicquid sit de possibilitate productionis aeternae.

Probatur ergo *primo* sic. Non est necesse creaturam esse absolute. Ergo nec necesse est ipsam ab aeterno esse.

Probatur antecedens. Creatura non habet necessitatem essendi ex se, nec ab alio. Ergo etc. – Probatur prima pars antecedentis. Quia si haberet ex se necessitatem essendi, haberet esse ex se. Quod enim necesse est esse, impossibile est non esse; et per consequens quod ex se necesse est esse, ex se impossibile est ut sit non ens. Hoc autem ostensum est supra falsum esse. – Secunda etiam probatur. Quia non habet hanc necessitatem a causa agente, quae est Deus: cum ostensum sit quod Deus non necessario agit. Nec a causa finali, quae est bonitas divina: cum illa neque quantum ad esse, neque quantum ad bene esse, a creaturis dependeat. Ergo etc.

Secundo. Deus voluntate producit creaturas. Et eas non vult necessario. Ergo non necessario eas producit. Ergo etc.

Tertio. Hoc modo sunt res quo Deus vult eas esse. Non est autem necessarium quod Deus velit creaturas semper fuisse: sicut nec eas esse. Ergo etc. – Probatur maior. Quia velle Dei est eius agere.

Quarto. Deus ex nullo debito creaturam producit. Ergo nec ex necessitate. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti.

Advertendum quod in eo quod provenit ab aliquo per voluntatem agente, effectus quantum quidem ad esse et non esse provenit libere a voluntate, absolute loquendo, nullamque habet necessitatem absolutam: potest enim agens per voluntatem, ut sic, agere effectum et non agere. Sed ut voluntas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere. Verbi gratia, ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidem dare et non dare: sed, si vult iuste agere, necessario dabit; et sic ibi erit necessitas iustitiae, licet non sit absoluta necessitas. Et ideo bene dixit Sanctus Thomas quod ab agente per voluntatem non procedit aliquid per necessitatem *nisi ratione alicuius debiti,* in quo scilicet salvatur iustitiae necessitas.

Quinto. Non est necessitas absoluta in rebus creatis per ordinem ad primum principium, sed in ordine ad alias causas. Quae non sunt per se necessariae causae. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia necessitas ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse.

Advertendum quod causae per se necessariae dupliciter dici possunt: scilicet, aut in causando; aut in essendo. In causando dicuntur per se causae necessariae quae necessitatem causandi non habent ab alio. In essendo autem dicuntur quae ex seipsis necessitatem essendi habent et non ab alio. Neutro modo aliquid creatum est causa per se necessaria. Quia, sicut omne creatum habet esse ab alio, ita et necessitatem essendi et necessitatem causandi ab alio habet, si necessarium sit. Et ideo per comparationem ad ipsum non est necesse aliquid semper fuisse: quia nec ipsam causam, quamcumque posuerimus creatam, necesse est semper fuisse; cum a causa voluntaria processerit.

Advertendum etiam quod, ubi dicitur de aliis causis quoniam *non sunt necessariae causae,* fortassis est mendosus textus, et debet habere quod *non sunt necesse esse.* Et sic planus est textus, et superius dictis conformis *.

* Cf. text. et var.

CAPITULUM TRIGESIMUM SECUNDUM

RATIONES VOLENTIUM PROBARE AETERNITATEM MUNDI EX PARTE DEI ACCEPTAE

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit, et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere: ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem *. Primo autem ponuntur rationes quae sumuntur ex parte Dei; secundo, quae sumuntur ex parte creaturae *; tertio, quae sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse *.

* Cf. cap. xxxv.

* Cap. xxxiii.

* Cap. xxxiv.

Ex parte autem Dei, ad aeternitatem mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi.

Omne agens quod non semper agit, movetur per se vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere vel quia de novo accenditur; vel quia de novo transfertur, ut sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal aliquo novo motu facto circa ipsum: vel ex interiori, sicut, cum animal expergiscitur digestione completa, incipit moveri; vel ab exteriori, sicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut in Primo * probatum est. Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatae in esse consistunt. Semper igitur creaturae fuerunt.

* Cap. xiii.

Adhuc. Effectus procedit a causa agente per actionem eius. Sed actio Dei est aeterna: alias fieret de potentia agente actu agens; et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt.

Amplius. Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam causam qua fiat ut effectus reducatur in actum; et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum: alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, cum Deus ab aeterno fuerit, quod creatura etiam fuerit ab aeterno.

Item. Agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientis virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut cum expectatur praesentia alicuius coram quo actio fiat; vel saltem cum expectatur praesentia alicuius temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipsa: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiae motivae exequentis motum. Et per hoc patet quod, cum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae, qui expectatur removendus; vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis: voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quae nondum adest; vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quicquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit: non enim novus motus voluntatis ei advenire potest. Nec aliquis defectus vel impedimentum potentiae eius adesse potuit: nec aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra * ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab aeterno creaturam in esse produxerit.

* Cap. xv.

---

19 animal] vel GX, vel ab Z. 20 cum animal] animal cum D; *cf. var. seq.* 21 incipit] et incipit WsGPc. 32 agente] actu *addunt* P*d*. 35 causa sufficienti *Ita* DNW; causa efficienti E, sufficienti causa X, causa et sufficienti *ceteri*. 40 aliquo quo] alio quo DGW, aliquo si αX.

8 quod creatura] creatura D. 10 exequi] ex eo quod αZ, exequendum X. 20 ipsa *Ita* EsHW; ipso *ceteri*. 24 statim fiat] statim facit D, facit statim W, statim fit GY. 30 sed *Ita* P; nisi NW*b*, *om ceteri*. 32 vel nisi] vel nondum GW, vel non X, vel E; vel nisi... adest *hom om* Z*b*. 37 nec] vel P*d*.

Praeterea. Agens per intellectum non praeeligit unum alteri nisi propter eminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse praeeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit praeelectio unius ad alterum. Et propter hoc ab agente ad utrumlibet se habente aequaliter nulla erit actio, sicut nec a materia: talis enim potentia similatur potentiae materiae. Non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non ens non est alteri praeeligibile. – Sed praeter totam universitatem creaturarum nihil est nisi aeternitas Dei. In nihilo autem non possunt assignari aliquae differentiae momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio. Similiter nec in aeternitate, quae tota est uniformis et simplex, ut in Primo * ostensum est. Relinquitur igitur quod voluntas Dei aequaliter se habet ad producendum creaturam per totam aeternitatem. – Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub aeternitate eius constituatur: aut quod semper. Constat autem quod non est voluntas eius de hoc quod nunquam creatura sub esse eius aeterno constituatur: cum pateat creaturas voluntate eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

* Cap. xv.

Adhuc. Ea quae sunt ad finem, necessitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quae sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate prodeuntium est divina bonitas, quae sola potest esse divinae voluntatis finis *. Cum igitur bonitas divina in tota aeternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturae in esse producantur a divina voluntate in tota aeternitate: non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponantur non fuisse ante aliquod determinatum tempus, a quo incoepisse ponuntur.

* Lib. I, cap. LXXV sqq.

Adhuc. Cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem eius, ut ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est ut seipsam communicet prout possibile est, in quo ipsa bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis Dei bonitatem participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur *divinum* esse *. Bonitas autem divina infinita est. Eius igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint.

* Cf. II *de Anima*, IV, 2; s. Th. l. 7.

Haec igitur sunt ex parte Dei accepta per quae videtur quod creaturae semper fuerint.

---

1 praeeligit] praeelegit αNX. 2 eminentiam] praeeminentiam αP*d*. 18 aequaliter *post* se P*d*. 21 semper. Constat autem] semper constat aut *d*, semper constat; non est autem (voluntas eius) P. 26 videtur] dicitur αX*d*, dicatur *post* creatura *b*.

3 prodeuntium] productarum Z, *rasa* pG, procedentium P*c*. 6 in se] et in se D. 8 producantur] producuntur αXP*c*. 17 bonitatis *Ita* WYZsE*b*P; bonitas. 21 secundum] scilicet α. Dei *post* bonitatem DNWYP*c*. 28 fuerint] fuerunt α*cd*. 30 fuerint] fuerunt αX*cd*.

Commentaria Ferrariensis

Quantum ad secundum, solvendae sunt rationes quae contra conclusionem praecedentis capituli fiunt *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas. Primo enim ipsas rationes per ordinem ponit; secundo, ad eas respondet, capite xxxv.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum tria facit: primo, rationes quae sumuntur ex parte Dei, ponit; secundo, rationes ex parte creaturarum sumptas, capite xxxiii; tertio, rationes sumptas ex parte factionis, capite xxxiv.

Quantum ad primum, *arguitur primo*. Quia Deus non movetur, neque per se neque per accidens. Omne autem quod non semper agit, movetur per se vel per accidens.

Secundo. Quia effectus procedit a causa agente per actionem eius. Actio autem Dei est aeterna.

Tertio. Quia, posita causa et sufficienti, necesse est effectum poni. Deus autem est causa sufficiens productionis rerum: et est ab aeterno.

Quarto. Quia agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest. Quicquid autem Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit: nec aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem.

Quinto. Quia voluntas Dei aequaliter se habet ad producendam creaturam per totam aeternitatem. Aut igitur est de hoc quod creatura nunquam sub aeternitate eius constituatur: aut quod semper. Constat autem quod non est voluntas eius de hoc quod nunquam sub eius aeternitate constituatur. Ergo necesse est quod creatura semper fuerit.

Sexto. Quia finis creaturarum est divina bonitas. Quae in tota aeternitate eodem modo se habet in se et in comparatione ad divinam voluntatem.

Septimo. Quia bonitas divina est infinita. Et per consequens eius est ut in infinitum se communicet, non aliquo determinato tempore tantum.

CAPITULUM TRIGESIMUM TERTIUM

Fragmentum ex A 37r a1.

RATIONES VOLENTIUM PROBARE AETERNITATEM MUNDI SUMPTAE EX PARTE CREATURARUM

Sunt autem et alia, ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur.

Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse. Non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quae habent materiam contrarietati subiectam: potentia enim ad esse et non esse est potentia ad privationem et formam, quorum subiectum est materia; privatio vero semper adiungitur formae contrariae, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quaedam creaturae sunt in quibus non est materia contrarietati subiecta: vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiae intellectuales, ut infra * ostendetur [* Cap. L.]; vel non habent contrarium, sicut corpora caelestia; quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse. Ergo eas necesse est semper esse.

Item. Unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi: nisi per accidens, sicut in his quae violenter corrumpuntur. Sed quaedam creaturae sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum: sicut corpora caelestia et intellectuales substantiae; incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse, non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

Adhuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque, aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus: est enim habitudo vel relatio quaedam moventis ad motum secundum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. † [† Autog. Vat., 37r a1.] Quod autem se aliter habet nunc et prius, movetur *. [* V *Phys.*, I, 7; s. Th. l. 2.] Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit. Ergo et mobilia. Et sic creaturae semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est, ut in Primo * ostensum est. [* Cap. xiii.]

Praeterea. Omne agens quod generat sibi simile, intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest perpetuo conservari in individuo. Impossibile est autem naturae appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae.

Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum: cum sit *numerus motus* *. [* IV *Phys.*, xi, 5; s. Th. l. 17.] Et per consequens mobilia esse perpetua: cum motus sit *actus mobilis* *. [* III *Phys.*, ii, 5; s. Th. l. 4.] Sed tempus oportet esse perpetuum. Non enim potest intelligi esse tempus quin sit *nunc:* sicut nec linea potest intelligi sine puncto. *Nunc* autem semper est *finis praeteriti et principium futuri:* haec enim est definitio ipsius *nunc* *. [* IV *Phys.*, xiii, 1; s. Th. l. 21.] Et sic quodlibet *nunc* datum habet ante se tempus prius et posterius. Et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quae sunt substantiae creatae, sint ab aeterno.

Item. Oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicuius sequitur eius positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est huiusmodi. Nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse; et similiter, si non sit semper futurum, oportet quod non esse eius sit posterius ad esse eius. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam *numerus prioris et posterioris* tempus est *. [* IV *Phys.*, xi, 5; s. Th. l. 17.] Et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinet. Oportet igitur tempus esse aeternum. Tempus autem est accidens: quod sine subiecto esse non potest. Subiectum autem eius non est Deus, qui est supra tempus: cum sit omnino immobilis, ut in Primo * probatum est. [* Cap. xiii.] Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam aeternam esse.

Amplius. Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram quam profert. Et simile est de eo qui negat hoc principium, *Contradictionem non esse simul:* negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse ve-

---

19 qui contrarium... 352 a 3 continuitas temporis sequatur *lacuna in* N *ob folium excisum.* 23 per accidens] destruatur *addit* Z. 40 saltem] tantum Z. Quod autem *Reincipit* A, *usque ad* 349 b 41 similitudine.

1 Deus enim] et sic Deus enim FHX *et sine* enim BC; *cf.* a 46. 5 perpetuo A *solus*; *om.* 22 Oportet vel A *solus*; Oportet omne vel G, Omne vel oportet D, Omne oportet vel *ceteri.* pA *sic decurrebat:* Item omne illud oportet esse perpetuum ad cuius priva destru remotionem sequitur eius positio oportet enim vel affirmare *etc.*; *supra* positio *scriptum est* $\overline{\text{ee}}$, *quod quidem materialiter non deletur, sed virtualiter in deletione totius commatis comprehenditur; istud* $\overline{\text{ee}}$, *lectum* omne, *servavit transcriptor.* 33 postquam] priusquam αEY, primum quam X, antequam G. desinet] desineret WZ, desinat P*d*. 34 est *casu deest in* A. 39 aeternam *hic* GXYZ; *post* esse. 45 contradictionem] creationem E, *rasa* pG. 46 ponit esse veram, oppoaitam autem] ponit veram oppositam aut αX. esse ponit veram oppositam Z.

ram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est *, sequitur quod praedictae propositiones, et omnes quae ex eis sequuntur, sint sempiternae. Hae autem propositiones non sunt Deus. Ergo oportet aliquid praeter Deum esse aeternum.

[* Arg. praec.]

Hae igitur et huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quod creaturae fuerint semper.

3 sua positio] sua potentia EG, sui positio D.
4 fuerint] fuerunt αGXZ.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO, arguitur rationibus ex parte creaturarum sumptis *.

[* Cf. Comment. cap. praec., init.]

Et *primo*, quia quaedam sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse. Et per consequens necesse est eas semper esse.

Secundo. Quia quaedam creaturae sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum.

Tertio. Quia motus semper fuit: alias ante omnem motum esset motus. Et consequenter mobilia.

Quarto. Quia generans sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie. Naturae autem appetitus non est vanus.

Quinto. Quia tempus est perpetuum: cum non possit intelligi sine *nunc*, quod semper est *finis praeteriti et principium futuri*.

Sexto. Quia, cum tempus sit aeternum, alioquin fuisset antequam inciperet, et futurum esset postquam desierit; et sit accidens: oportet aliquam creaturam, in qua sit, aeternam esse.

Septimo. Quia sunt aliquae propositiones sempiternae: cum ad remotionem ipsarum sequatur earum positio.

CAPITULUM TRIGESIMUM QUARTUM

A 37r a44.

RATIONES AD PROBANDUM AETERNITATEM MUNDI EX PARTE FACTIONIS

POSSUNT etiam sumi aliae rationes, ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est: sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt: quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus: sicut iudicium quod de saporibus ab omni gustu datur, non potest esse falsum. Ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. *Communis autem sententia est omnium philosophorum ex nihilo nihil fieri* *. Oportet igitur hoc esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum. Quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere: quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo primo omnia fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus: quia ipse non potest esse materia alicuius rei, ut in Primo * probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia.

[* I *Phys.*, IV, 2; s. Th. l. 9. - Cf. supra cap. XVI, fin.]

[* Cap. XVII.]

Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moveri, *non eodem modo se nunc et prius habere* *. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum accidere vel mutationem. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subiecto est: est enim *actus mobilis* *. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum, cum ad hoc terminetur motus, oportet ante quodlibet factum praeexistere aliquod subiectum mobile. Et cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subiectum non de novo incipiens sed semper existens.

[* V *Phys.*, I, 7; s. Th. l. 2.]

[* III *Phys.*, II, 5; s. Th. l. 4.]

Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non, impossibile erat ipsum esse et necesse non esse; et sic semper fuisset non ens et nunquam

1 etiam WYZ*b*; *om* αDX, autem EGP*c*. 11 quod *om* αX, *post* saporibus DP*c*; *pro* ab omni gustu datur, datur ab omnibus D. 16 hoc *om* αDP*c*. 17 sit] est αDX*b*P*c*. 18 etiam et hoc] etiam hoc DGZ, etiam E.

1 primo *post* omnia αP*c*, *post* fiunt Y, *om* W. 5 prima *post* materia DEGWZ*b*P*c*. 12 accidere *hic* A *solus*; *post* mutationem. 22 si enim non, impossibile... non esse A *solus*; si enim non possibile (possibile non GP*c*) erat ipsum esse necesse erat non esse. *In* A *inter* non *et* ῑpossibile *linea tenuis ducta est, quam nos virgulam interpretamur, qua tamen* im *deleri transcriptor crediderit; ideo etiam pro* et necesse *scripsit* necesse erat, *ne sensus abesset; at sic agendo mediam propositionem* impossibile erat ipsum esse *sustulit; cf. cap.* 7. 283 b 5.

esse incoepisset. Sed quod est possibile esse, est *subiectum potentia ens* *. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non incoepit esse de novo.

* Cf. VII *Metaphys.*, II, 1; s.Th. l. 2.

Item. Nulla substantia permanens est dum fit: ad hoc enim fit ut sit; non igitur fieret, si iam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subiectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectum praeexistens. Et cum hoc in infinitum ire non possit, sequetur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum. Ex quo ulterius sequitur aliquid praeter Deum esse aeternum: cum ipse subiectum factionis aut motus esse non possit.

Hae igitur rationes sunt quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhaerentes, dicunt necessarium res creatas semper fuisse. In quo fidei Catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum.

6 incoepit (ĩcpit; *desinentia* it *maculata, sed hasta litterae* p *lineolam non habet*) A *solus*; incoeperit. 8 igitur] enim Pc.
1 sequetur] sequitur αW*b*Pc.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XXXII, init.

Tertio, ponuntur rationes ex parte factionis sumptae *.

Prima est quia, cum communis opinio habeat quod *ex nihilo nihil fit;* et non sit processus in infinitum: oportet devenire ad aliquod primum non factum, ex quo omnia primo fiant; et per consequens, ad aliquid aeternum.

Secundo. Quia quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius: et per consequens, per motum aut mutationem accipit esse. Oportet autem ante quodlibet factum per motum, praeexistere aliquod subiectum materiale, et devenire ad primum non de novo incipiens sed semper existens.

Tertio. Quia, cum omne quod de novo esse incipit, prius possibile esset esse, oportet ante quodlibet huiusmodi praeexistere *subiectum potentia ens*. Et, cum non sit processus in infinitum, oportet ponere aliquod primum subiectum, quod non incoeperit esse de novo.

Quarto. Quia, cum subiectum permanens non sit dum fit, omne quod fit habet aliquod subiectum praeexistens. Et, cum non sit processus in infinitum, sequitur primum subiectum non esse factum.

CAPITULUM TRIGESIMUM QUINTUM

Fragmentum ex A 37r b41.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM. ET PRIMO EARUM QUAE SUMEBANTUR EX PARTE DEI

Oportet igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere. Et primo, illas quae ex parte agentis sumuntur *.

* Cap. XXXII.

Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur si effectus eius de novo esse incipiunt: ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo: cum actio sua sit sua essentia, ut supra * ostensum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

* Cap. IX.

Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus: ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra * quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus * ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factae quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

* Cap. XXIII.

* Cap. IX.

Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod eius effectus aeternus ponatur, eo existente aeterno: ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficienti, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa: hoc

6 si] sed BF, et si C, si *in* sed *mutat* H. 7 esse *hic* WYZ*b*; *post* incipiunt. 20 voluntate D; voluntarie. 21 alia ipsius actio] alia actio ipsius D, actio ipsius P.
4 autem *om* α. 7 factae A *solus*; factio et. 10 potio detur] detur potio αD*cd*, detur potus P, potio dicitur *b*. 15 autem A *solus*; autem eius. 21 sufficienti A *solus*; sufficiente.

enim esset ex insufficientia causae, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, sed quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est: quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

Ex his etiam patet quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente: ut quarta ratio supponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur: quia tunc incoepit creatura esse quando Deus ab aeterno disposuit.

Non est autem ante totius creaturae inchoationem diversitatem aliquam partium alicuius durationis accipere: ut in quinta ratione supponebatur. Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis: ut in Primo * ostensum est. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. Quae quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes divisibilis esset praeter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda: sed solum quare non semper. Sicut per simile in loco apparet. Particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita et in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum, a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio: in toto autem caelo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus. Et similiter in productione totius creaturae, extra quam non est tempus, et cum qua simul tempus producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem: sed solum quare non semper, vel quare post non esse, vel cum aliquo principio.

* Cap. xv.

Ad hoc autem inquirendum, sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi eius bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cum bonitas eius sit aeterna et immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam posset dici quod propter eius meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem; ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut septima ratio procedere videbatur: sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine † divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem; et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, aeternitatem creaturarum supponentes.

† Explicit fragm. Autog. Vat. 37 v b ult.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat.

---

4 poneretur] ponetur αDY. 6 ut] sicut Pc. 7 non A *solus*; *om.* 9 sed] ut sit et Pc, et *ceteri excepto* D *qui om hom* est sed quando voluntas; *cf. var. praeced.* 10 disponit Z; disposuit. 21 supponebat A *solus*; procedebat Z, proponebat *ceteri.* 38 vel A *solus*; et. 55 producuntur *legimus pro* producitur *quod casu* A, *cum quo* αX. 56 quod] quem *casu* A, *cum quo* αDYZ, quam X. 58 constitutum *ex* constitutus A.

1 considerandam] considerari αD. 5 simul *hic* EGWY; *post* tempus. 18 posset] potest GPc. 36 per] propter αEZPc. 37 effectum *legimus cum* DPc (*cf.* in eo); effectus A *et ceteri.* 38 inducere] producere αD. 41 divinam... 355 b 39 supponit *lacuna in* A.

Commentaria Ferrariensis

Positis rationibus eorum qui aeternitatem mundi probare voluerunt, ad earum solutionem accedit Sanctus Thomas *. Circa quod tria facit: sicut et rationes solvendae in triplici differentia sunt.

* Cf. Comment. cap. xxxii, init.

I. Primo ergo rationes ex parte Dei sumptas * solvit. Et *ad primam,* inquit quod non oportet Deum mutari per se aut per accidens ex incoeptione effectus eius de novo: cum sua actio non sit nova, sed sit eius essentia. Novitas enim effectus indicat mutationem agentis inquantum demonstrat novitatem actionis.

* Cap. xxxii.

II. *Ad secundam,* ait quod, licet actio divina sit aeterna, non tamen oportet ut eius effectus sit aeternus. Quia Deus voluntarie agit in rerum productione: non quod sit aliqua actio media inter actum voluntatis eius et effectum; sed suum intelligere et velle est suum agere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Per intellectum autem praescribitur rei faciendae tempus. Et ideo nihil prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem eius non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

2. Circa id quod dicitur, quod, *quamvis actio divina sit aeterna, tamen non est necesse ut effectus sit aeternus, quia suum agere est suum intelligere et velle* etc., dubium occurrit. Quia, si intelligere et velle divinum est ipsum agere, sequitur quod ipsum velle rem sit ipsam producere. Producere autem non est absque termino productionis, aut in esse aut in fieri. Ergo non possunt stare simul quod actio divina sit aeterna, et tamen effectus non sit aeternus.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod differt actio immanens intellectus et voluntatis ab actione transeunte, quia actio immanens non requirit actualem existentiam sui obiecti, eo quod possit in non existens ferri: possum enim intelligere et velle quod non est in actu. Cum enim talis actio sit perfectio tantum agentis, non autem passi aut termini, sufficit ut obiectum sit in ipso intelligente secundum esse spirituale. Actio autem transiens, quia perficit passum veluti eius forma, ideo non potest esse nisi sit ipsum passum, in quo recipiatur; et per consequens, nisi sit esse ipsius effectus, saltem secundum esse imperfectum et in fieri. Et ideo non potest esse ut actio transiens sit aeterna, et tamen eius effectus non sit aeternus secundum aliquod esse: praesertim cum talis actio sit materialiter idem cum suo termino. Sed bene potest actio immanens aeterna esse, effectu non existente aeterno.

Accidit autem deceptio in hac obiectione, quia, cum dicitur quod velle divinum est ipsum agere, existimatur ipsum divinum velle ad modum actionis transeuntis in aliquod passum receptae: cum tamen non sit actio transiens *. Sed deceptio haec tollitur si consideretur quod ipsa actio immanens in operante sit secundum se efficax ad effectum extrinsecum producendum, ita ut nulla alia operatio ad effectum praeter ipsam requiratur. Tunc enim apparet, cum actio immanens quae est velle, non de necessitate requirat co-existentiam sui obiecti, quod potest esse actio aeterna, et tamen effectus aeternus non erit. Unde inquit Sanctus Thomas quod, *si velle artificis esset per se efficax ad effectum producendum,* tanquam scilicet nullam aliam requirens actionem, *sequeretur ab antiqua voluntate novus effectus, nulla nova actione existente.* Esset enim effectus, non quandocumque esset ipsum velle, sed quando voluntas vellet ut esset.

* Cf. Comment. cap. xvi, n. vi.

4. Ad obiectionem ergo dicitur, primo, quod utique ipsum velle, quantum ad substantiam actionis, est ipsum producere. Et cum dicitur quod producere non est absque termino productionis, dicitur quod, loquendo semper de ipso producere quantum ad substantiam actionis, illud est verum de productione quae est actio transiens in exteriorem materiam, non autem de actione immanente.

Dicitur secundo quod, si loquamur de producere non tantum materialiter, sed etiam formaliter sumpto; et similiter de velle formaliter: sic velle non est producere. Nam producere supra velle addit respectum in agente ad effectum productum. Unde, licet substantia ipsius productionis sit aeterna, sicut et velle, non tamen ab aeterno habet rationem huius quod dico *producere:* quia respectus agentis ad effectum, in ipso producere connotatus, non est aeternus, sed temporalis, sicut et respectus producti ad ipsum producentem. Sic etiam conceditur quod producere non est absque termino: quia talis respectus in agente existens terminum co-exigit. Sed hoc modo non loquitur Sanctus Thomas de producere, cum inquit quod *ipsum velle et intelligere est ipsum facere.* Loquitur enim de ipso quantum ad substantiam factionis, non autem quantum ad respectus connotatos: quia et obiectio ad quam respondet, de factione materialiter sumpta et quoad substantiam, non autem formaliter quoad omnes respectus connotatos, procedebat.

III. *Ad tertiam obiectionem,* dicit primo, quod posita causa sufficiente ponitur eius effectus, non quidem extraneus, sed proprius. Et ideo, cum proprius effectus voluntatis sit ut sit hoc quod voluntas vult; velit autem ut hoc sit tunc: oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, ut effectus sit quando voluntas est ut sit, et quando voluntas effectum esse disposuit *.

* Cf. text. et var.

Dicit secundo, quod in hoc differt causa naturalis a voluntaria, quod ad esse causae naturalis sequi oportet effectum, quia actio naturae est secundum quod ipsa est: non autem ad esse causae voluntariae, quia voluntas agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Unde, cum Deus sit agens per voluntatem, licet sit sufficiens causa et sit aeternus, non tamen oportet quod eius effectus ponatur aeternus.

2. Circa differentiam causae naturalis et voluntariae, quia videlicet *naturalis agit secundum quod est, voluntaria autem secundum modum sui propositi,* dubitatur. Quia Deus in productione creaturarum est agens voluntarium. Et tamen agit secundum quod est: nam Prima, q. xlv, a. 6, dicitur quod *creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia.*

Respondetur quod aliquam causam agere secundum quod est, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod ipsa substantia rei, secundum quam est, absolute sumpta, sit sibi principium primum agendi. Et sic convenit causae naturali agere secundum quod est, non autem causae voluntariae. – Alio modo, quod ipsa substantia sit quidem principium agendi tanquam id quod communicatur, sed non primum: immo, tantum ut substat imperio voluntatis et conceptioni intellectus. Et sic agere secundum quod est convenire potest alicui agenti voluntario.

Deus ergo agit secundum suum esse secundo modo, non autem primo modo. Ideo non sequitur quod sit agens naturale. Et est simile ac si diceremus de igne, si seipsum voluntarie communicaret, quod igniret secundum suam essentiam, quia sua essentia esset principium igniendi, non absolute accepta, sed ut per voluntatem et intellectum determinaretur: esset enim voluntas primum principium imperans, essentia autem principium tanquam forma communicata per intellectum et voluntatem. Ita est in Deo.

IV. *Ad quartam,* patet per idem quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit voluntate existente: quia sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit quando Deus ipsum esse disposuit.

Advertendum quod tunc dicitur effectus agentis retardari, quando protrahitur eius productio ultra mensuram in qua produci deberet causae conditione secundum se considerata. Quando autem causalitas causae agentis habet pro effectu proprio non solum quod res sit, sed etiam quod tali tempore aut in tali duratione sit; quantumcumque, existente causa, effectus nondum ponatur in actu, sed ponatur in actu in mensura sequenti aut posteriori, quae ab ipsa causa est statuta illi effectui et praeordinata; non

dicitur retardari talis effectus, quia non protrahitur ultra causae dispositionem; evenit enim in illa mensura in qua agens voluit ipsum evenire.

V. *Ad quintum,* dicitur primo, quod ante totius creaturae inchoationem non est aliquam diversitatem partium alicuius durationis accipere, ut ratio supponit, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti.

Dicitur secundo, quod Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus. Et ideo non est ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper.

Advertendum quod Sanctus Thomas ex ista responsione vult negare illam consequentiam: *Voluntas Dei aequaliter se habet ad producendam creaturam per totam aeternitatem (quantum est ex ipsa aeternitate). Igitur aut est de hoc quod nunquam creatura sub aeternitate eius constituatur: aut quod semper.* Potest enim esse de hoc quod constituatur sub aeternitate, *tanquam sub mensura inadaequata,* non semper, sed in principio temporis simul cum creatura producti. Et ex aliquo, idest ex sua bonitate, potest sumi ratio quare non semper creaturam voluit esse: licet ex ipsa diversitate aeternitatis sumi non possit.

2. Sed circa istam responsionem dubium occurrit. Videtur enim quod oporteat, si aliquid productum sit a Deo, quod semper sit sub aeternitate. Nam, si non est semper sub aeternitate, ergo est post aeternitatem. Ergo duratio sua succedit aeternitati. Hoc autem est impossibile: quia sequeretur aeternitatem esse durationem finitam; duratio enim cui alia succedit, est terminata, ex illa saltem parte qua sibi succeditur. Ergo etc.

Respondetur, et dicitur primo, quod in hac obiectione accidit deceptio, quia imaginamur aeternitatem aut habere in se successionem, aut aliam durationem ad ipsam succedere, sicut dies succedit diei et hora horae. Quae imaginatio falsa est: cum aeternitas, indivisibilis existens et interminata, omnem aliam durationem complectatur.

Dicitur secundo, quod durationem aliquam esse post aeternitatem et illi succedere, dupliciter potest intelligi. Uno modo, positive: quasi sint duae durationes inter quas sit successio, et una sit prius tantum, et altera posterius. Et ad hunc sensum nulla duratio rei productae est post aeternitatem. – Alio modo, negative: quia videlicet non fuit cum aeternitate sine principio, sed sui esse initium habuit. Et ad hunc sensum conceditur quod duratio rei a Deo productae est post aeternitatem. Et prima consequentia admittitur. Sed negatur secunda, nisi consequens illatum similiter negative accipiatur. Improbatio autem illius consequentis probat quod duratio nulla positive, ad primum sensum, aeternitati succedit. Sed ex hoc non sequitur quod res semper fuerit: non enim habuit esse quandocumque aeternitas fuit.

VI. *Ad sextum,* dicitur quod in producendo res propter finem ab ipsis participandum, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenienter ordinetur ad finem. Ideo uniformitas finis ad agentem non infert effectum esse sempiternum.

Attendendum quod, licet divina bonitas in se semper sit uniformis, et etiam in comparatione ad divinam voluntatem, res tamen productae ad participandum ipsam, non uniformiter ad ipsam comparantur. Nec eadem res in quacumque dispositione eodem modo se habet ad eam: sed uno modo se habens convenientius quam alio se habens modo ad illam ordinatur. Unde, quia convenientius manifestatur divina bonitas si creatura cum aliqua incoeptione ipsam participet quam si ab aeterno, ideo ex hoc potest sumi ratio creationis rerum in tempore, non obstante divinae bonitatis uniformitate in se et in ordine ad voluntatem divinam, quae immutabilis est: ut patet ex sequenti responsione.

Ad septimam, negatur consequentia. Quia repraesentatio divinae bonitatis per creaturam non potest esse per modum aequalitatis, ut oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci.

CAPITULUM TRIGESIMUM SEXTUM

SOLUTIO RATIONUM QUAE SUMUNTUR EX PARTE RERUM FACTARUM

Similiter etiam nec ex parte creaturae est aliquid quod nos ad eius aeternitatem ponendam de necessitate inducat *. [* Cf. cap. xxxiii.]

Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex quo prima ratio ad hoc sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus * [* Cap. xxx.] est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut supra * [* Cap. xxxi.] ostensum est. Licet enim substantia caeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas sequitur eius substantiam. Unde, substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impossibilitatem non essendi inducit: non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, praesupponit substantiae productionem. Unde, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Iam enim patet * [* Cap. praec.] quod absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat non sempiternum. Si autem possibile est aliquid ab eo agi de novo, patet quod et moveri: nam novitas motus dispositionem voluntatis aeternae sequitur de motu non semper essendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex quo quarta ratio procedebat, praesupponit naturalia agentia iam producta. Unde locum non habet haec ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur. – Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur *. [* Cf. lib. IV, cap. ult.]

Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, aeter-

11 haec *legimus cum* De Rubeis; non *omnes, sed* sDE *expungunt;* necessitas *om* D. 13 instituta] constituta DW*b*. impossibilitatem *Ita* DEGW*b*; impotentialitatem *ceteri.*
8 et moveri] moveri D. novitas *om* αDP*c*. 12 perpetuitatem] aeternitatem W, proprietatem P. 13 iam *om* αD.

nitatem motus magis supponit quam probet. Cum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam *, patet quod idem instans est principium futuri et finis praeteriti quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans, et non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis; aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

* IV *Phys.*, XI, 5; s. Th. l. 17.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quam eius esse si tempus incoepit, non cogit nos dicere quod ponitur tempus esse si ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione. Cum enim dicimus quod tempus habet esse *post non esse,* intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc nunc signatum: sicut, cum dicimus quod *supra caelum nihil est,* non intelligimus quod aliquis locus sit extra caelum qui possit dici supra respectu caeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere: ratione cuius, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III *Phys.* *, ita nec tempus aeternum.

* Cap. VI, 5; s. Th. l. 10.

Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est praedicati ad subiectum. Unde non cogit aliquam rem esse semper: nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut in Primo * ostensum est.

* Cap. LXII.

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductae non cogunt ad mundi aeternitatem ponendam.

---

3 prius *Reincipit* N. 5 idem] ideo αDXY, ideo idem Pc. 6 quia] quod αD. 12 non esse *Ita* sH*b*; esse non Pc, esse αENXY, *om* D, *post* sempiternum Z, *ante* motum W; G *om hom* Ponens... sempiternum.
1 si *hic nos soli, ante* ponitur *omnes.* 5 quod *om* Pc. 11 Utrobique autem] Utroque autem modo D.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco, respondet ad rationes quae ex parte rerum factarum sunt sumptae *.

* Cf. Comment. cap. XXXV, init., et cap. XXXIII.

I. *Ad primum* enim dicit quod necessitas essendi quae est in creaturis, est necessitas ordinis. Talis autem necessitas non cogit ipsum cui inest semper fuisse. Quia enim non sequitur eius substantiam talis necessitas *, ideo impossibilitatem non essendi inducit, subiecto iam constituto in esse: non autem aliter.

* Vid. fin. hui. parag.

2. Sed contra hanc responsionem dubitatur. Videtur enim implicari contradictio cum dicitur quod necessitas essendi quae est in creaturis, est necessitas ordinis, non tamen sequitur substantiam rei. Nam ista necessitas essendi est necessitas ordinis quia est necessitas per ordinem ad causam formalem: scilicet aut quia ipsa res est forma tantum non in materia existens, aut quia forma implet totam capacitatem materiae, ut superius * patuit. Sed quod consequitur formam rei, consequitur eius substantiam: cum forma sit de substantia rei; et in separatis a materia ipsa forma sit rei substantia. Ergo huiusmodi necessitas ordinis sequitur substantiam rei. Ergo repugnat quod sit necessitas ordinis huiusmodi, et non consequatur substantiam rei.

* Cap. XXX.

3. Respondetur dupliciter, supposita huius textus veritate. Primo, quod duobus modis aliquid consequi potest substantiam rei: scilicet, aut absolute consideratam; aut iam constitutam in esse. Quod consequitur primo modo, est de eius ratione aut propria passio. Et tale aeternaliter convenit rei secundum esse intellectuale, saltem secundum apprehensionem intellectus divini: in huiusmodi enim propositionibus est tantum necessitas ordinis praedicati ad subiectum; ista enim est aeternae veritatis, *Homo est rationalis,* et ista, *Homo est risibilis,* secundum naturam terminorum considerata. Quod autem consequitur secundo modo, non convenit rei aeternaliter nisi ipsa res ab aeterno sit. – Cum ergo aliquid creatum habet necessitatem essendi in ordine ad formam, illa necessitas consequitur naturam secundo modo, scilicet ut iam constitutam in esse: quia sic constituta est in esse ut non habeat potentiam ad non esse. Non autem primo modo: ut necessarium sit esse aeternaliter illi convenire.

Responderi potest secundo, quod ista necessitas essendi consequitur quidem substantiam rei in genere causae formalis: non autem in genere causae efficientis, quasi scilicet res a se habeat necessitatem essendi, et non ab alia causa effectiva; cum non habeat esse ex se, sed ab alio. Et ideo, posita substantia in actu, talis necessitas ipsam sequitur sicut effectus formalis suam formam consequitur. Non autem oportet ut res ab aeterno sit: eo quod ex voluntate producentis eius esse dependeat, non autem ex se effective necessitatem essendi habeat. – Et sic patet nullam esse contradictionem.

Puto tamen textum hunc vitiatum esse *: ut ex cap. XXX et XXXI, ad quae loca se remittit Sanctus Thomas, patere potest. Non enim debet habere, *non tamen eius necessitas sequitur eius substantiam:* sed sic, *eius tamen necessitas sequitur eius substantiam.* Et sic responsio clara remanet. Si enim necessitas substantiam sequitur, non potest rei convenire nisi ipsa substantia posita in actu. Et ideo ex ipsa non potest argui quod substantia non incoeperit esse per agens divinum.

* Cf. text. et var.

II. *Ad secundum,* dicit quod virtus essendi semper praesupponit substantiae productionem. Ideo consequentia non tenet.

Pro maiori intelligentia huius responsionis, sciendum, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia,* q. III, a. 17, ad 2, quod *nulla virtus essendi aut operandi respicit praeteritum, sed praesens aut futurum: nihil enim habet virtutem ut aliquid fecerit, sed ut nunc aut in posterum aliquid faciat.* Ideo bene hic dicitur quod virtus essendi semper praesupponit substantiae productionem, et non arguit rei sempiternitatem.

2. Sed occurrit dubium. Quia virtus quae nunc est respectu alicuius praesentis aut futuri, potest esse eadem quae fuit causa eius quod nunc est praeteritum: sicut potest esse quod eadem virtus qua ignis calefacere potest lignum, calefecerit lapidem. Sic ergo virtus essendi respicere potest etiam praeteritum tanquam effectum iam productum: verum enim est quod virtus quae dat nunc esse caelo formaliter et dabit in futurum, dedit etiam esse in

praeterito. Et sic, si aliquid habet virtutem ut sit semper, sequitur quod per virtutem qua nunc est, etiam semper fuerit in praeterito: res enim tandiu habet esse quandiu eius virtus essendi se extendit. Et sic per hanc responsionem non videtur argumento esse satisfactum.

3. Respondetur quod, licet virtus materialiter sumpta possit respicere praeteritum materialiter, quia videlicet per ipsam res aliqua producta fuit; non tamen virtus formaliter sumpta, ut scilicet respicit *producibile*, praeteritum respicit formaliter, idest sub ratione producibilis per eam. Nihil enim habet virtutem ad producendum rem quae praeteriit; neque res praeterita producibilis rationem habere potest, ut scilicet produci possit id quod est praeteritum inquantum huiusmodi; et si aliquid per virtutem suam produxit in tempore praeterito aliquem effectum, tunc tempus quando produxit non erat praeteritum, sed praesens. Similiter non potest aliquid producere in tempore praecedente esse virtutis: oportet enim virtutem aut simul tempore esse cum effectu aut prius, non autem posterius. Ideo virtus essendi, ut productiva esse formaliter, non respicit esse ut praeteritum, sed ut praesens aut ut futurum: licet ipsa eadem forma esse possit a qua in tempore praeterito res fuit, et nunc est ac in futurum erit; sed quando fuit causa essendi in tempore nunc nobis praeterito et virtuti, illud tempus praesens erat, non praeteritum. Ex quibus patet quod virtus essendi necessario praesupponit substantiae productionem: cum non possit virtus formae causare esse tanto aut tanto tempore nisi sit in actu in tempore in quo causat; non enim potest virtus causare quando non est, quia virtus praeteritum nullo modo respicit.

Cum ergo arguitur, *Eadem virtus potest produxisse aliquid in praeteritum quae nunc producit aliquid in praesenti aut in futuro producet. Ergo, si aliquid habet virtutem ut sit semper, sequitur ut per virtutem qua nunc est, fuerit semper:* negatur consequentia. Et cum probatur quia tandiu res habet esse quandiu virtus essendi se extendit: dicitur quod hoc assumptum non probat consequentiam. Virtus enim semper essendi non se extendit ad praeteritum, scilicet ut possit aliquid causare in tempore praeterito, sed tantum ad futurum. Ideo ex ipsa bene sequitur quod habens talem virtutem, quantum est ex se, semper in futurum erit: non autem quod ab aeterno fuerit, nisi supponatur ipsam virtutem essendi ab aeterno fuisse. Propter hoc bene inquit Sanctus Thomas quod, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus essendi sempiternitatis sufficiens argumentum esse non potest.

III. *Ad tertiam,* negat assumptum. Nec probatio valet: quia, ut ex supra dictis patet, absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat et non sempiternum.

Ad quartam, negat consequentiam. Quia naturalium agentium intentio ad specierum perpetuitatem praesupponit naturalia agentia iam producta.

Ad quintam, quae est Aristotelis, VIII *Phys.* *, negat assumptum. Ad cuius probationem, inquit quod magis sempiternitatem motus supponit quam probet. Quia non oportet omne instans esse principium et finem, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Unde ponens motum non esse sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem.

* Cap. I, 11; s. Th. l. 2.

Ad sextam, quae etiam Aristotelis est *, negat assumptum. Ad cuius probationem, inquit quod, cum ponitur prius non esse tempus quam esse, ly *prius* non ponit aliquam partem temporis in re, sed solum in imaginatione. Ideo non sequitur quod, si ponitur tempus non esse, ponatur esse.

* Ibid., n. 10.

Ad septimam, dicitur quod veritas illarum propositionum habet necessitatem ordinis praedicati ad subiectum. Ideo non cogit aliquam rem esse semper: nisi forte in intellectu divino, apprehendente videlicet earum veritatem ab aeterno.

CAPITULUM TRIGESIMUM SEPTIMUM

SOLUTIO RATIONUM QUAE SUMEBANTUR EX PARTE FACTIONIS RERUM

RESTAT autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem *.

* Cf. cap. XXXIV.

Communis enim philosophorum positio ponentium *ex nihilo nihil fieri*, ex quo prima ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit. Unde principium rerum perquirentes particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut *rarum, densum,* et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi *alterari*, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. – Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit inquantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem inquantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur. – Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem: ut ex rationibus hoc ostendentibus supra * positis patet. In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio.

* Cap. XVI.

Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia *ex nihilo nihil fieri*. Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen *factionis* ei competere considera-

---

4 positio] opinio YZ. 5 ex quo] ex qua EGP*c*. 9 a particularibus considerationibus] a particularium conditionibus D; *scriptor mutat* a *in* ex; *etiam* NZ conditionibus. 11 perquirentes] conquerentes EG*b*, conquirentes NYZsG. 15 rerum] rem αEWP*c*, res Y.
1 factionem] factiones DEG. 6 entis *om* αDW, *post* particularis P*d*. 7 est hoc ens] est hoc est *d*, est ens hoc P.

verunt, cum nomen *factionis* motum vel mutationem importet, in hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est *. Propter quod nec ad Naturalem Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu. – Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen *factionis* transferimus, ut dicamus ea *facta* quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

* Cap. XVII.

Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quae ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quae invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut *dies ex nocte*. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, non se habet aliquo modo; ut possit concludi quod, quando incipit esse, *alio modo se habeat nunc et prius*.

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quae per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est *actus existentis in potentia* *. Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem possibile *secundum nullam potentiam dicitur*, ut patet per Philosophum, in V *Metaph.* * Hoc enim praedicatum quod est *esse*, non repugnat huic subiecto quod est *mundus* vel *homo*, sicut *commensurabile* repugnat *diametro*: et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quae per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam: in quibus Philosophus, in VII *Metaphys.* *, hac utitur ratione.

* III *Phys.*, I, 6; s. Th. l. 2.

* S. Th. l. 14; Did. IV, XII, 10.

* S. Th. l. 6; Did. VI, VII, 3.

Patet etiam ex hoc quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est cum esse rei in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur. In his autem quae non fiunt per motum, non est prius fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse. Quod fides Catholica ponit: *Gen.* I[1]: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Et *Prov.* VIII[12] de Deo dicitur: *Antequam quicquam faceret a principio* etc.

---

11 essentia] etiam essentia EG. 12 habet] sumit D. 19 ex hoc solo] ex solo hoc EG, ex hoc solum WY.
1 necessarium] verum GNYZ. 18 etiam] igitur etiam P*c*. 20 cum] causa P*d*. 21 quorum fieri] quorum factione GZ*b*, quibus Z.

Commentaria Ferrariensis

Tertio loco, respondetur rationibus sumptis ex parte factionis rerum *.

* Cf. Comment. cap. XXXV, init.; et cap. XXXIV.

I. *Ad primum* enim dicitur primo, quod *ex nihilo nihil fieri* habet veritatem in factione particulari, de qua philosophi considerabant: non autem in productione totius entis.

Dicitur secundo, quod nomen *factionis* proprie isti universali rerum productioni non convenit, cum tale nomen motum vel mutationem importet: licet ad illam originem per quandam similitudinem transferatur, ut dicamus ea *facta* quorum natura ab aliis originem trahit.

Advertendum autem, ut superius * tangebatur, quod factio aliqua potest dici particularis dupliciter. Uno modo, per comparationem ad primum et per se terminum factionis. Et sic dicitur factio particularis cuius primo et per se terminus est ens particulare: universalis autem, cuius primo et per se terminus est aliquod universale. – Alio modo, per comparationem ad partes essentiales termini materialiter producti. Et sic dicitur factio particularis per quam non fiunt omnes partes termini, sed aliquae: universalis autem, per quam omnes rei partes producuntur.

* Cf. Comment. cap. XXI, n. XVI.

Si primo modo accipiamus particularem factionem, creatio non est factio particularis, sed universalis: quia esse absolute et illimitate sumptum est terminus formalis creationis primo et per se, non autem secundum aliquam particularem rationem sumptum. Si etiam accipiamus secundo modo, sic creatio non est factio particularis, sed universalis: quia per ipsam non producitur tantum forma rei, ut in aliis factionibus, quae materiam praesupponunt, accidit, sed omnes rei creatae partes, tam scilicet materia quam forma, producuntur. Ad hunc sensum inquit Sanctus Thomas creationem non esse particularem, sed universalem factionem.

II. *Ad secundum*, dicitur primo, quod creatio non est mutatio nisi secundum metaphoram.

Dicitur secundo, quod id quod nullo modo est, non se habet aliquo modo: ut possit concludi quod, quando incipit esse, *alio modo se habeat nunc et prius*. Ideo ratio non sequitur.

Considerandum, cum dicitur in argumento, *Omne quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius*, et quod omne tale oportet esse aliquo modo mutatum: quod hoc quod dico, *non eodem modo se habere nunc et prius*, licet quantum ad vocem negationem dicat, tamen quantum ad sensum potest accipi simpliciter negative; et potest accipi etiam affirmative. Si negative accipiatur, ad hoc ut aliquid non eodem modo se habeat nunc et prius, sufficit ut nunc modum aliquem habeat quem prius non habuit. Et sic quod nullo modo fuit ante hoc instans et in hoc instanti est, potest dici non eodem modo se habere nunc et prius: si enim prius nullo modo erat, manifestum est quod non erat modo quo nunc est. Et sic, quod creatur non eodem modo se habet nunc et prius. Sed hoc non est idem quod *mutari*, accipiendo proprie mutationem. – Si autem accipiatur affirmative, tunc dicitur non eodem modo se habere nunc et prius quod nunc habet unum modum et prius habebat alium modum. Et hoc est proprie *mutari*: quod enim mutatur, a modo imperfecto ad perfectiorem tendit, aut e converso. Sed hoc non convenit nisi ei quod prius aliquo modo est: *quod enim nullo modo est*, ut inquit Sanctus Thomas, *non est alio modo*. Et sic, quod creatur non potest dici quod non eodem modo est nunc et prius, affirmative: non enim prius aliquo modo erat. Propter hoc Sanctus Thomas, respondendo, ut verum sensum in quo procedebat argumentum acciperet, negavit id quod creatur alio

et alio modo se habere nunc et prius: affirmative accipiendo quod in argumento negative, quantum ad vocem, fuerat acceptum.

III. *Ad tertium,* dicitur quod ens creatum, antequam esset, fuit possibile per potentiam agentis, vel propter habitudinem terminorum, non autem per aliquam potentiam passivam in entibus: quia hoc in illis tantum necessarium est quae per motum essendi principium sumunt.

Ad quartum, dicit quod in iis quae non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse: sed bene in iis quae fiunt per motum. Et ideo non oportet ut talia habeant aliquod subiectum praeexistens.

Confirmat postremo Sanctus Thomas principale propositum auctoritate *Gen.* I, *In principio creavit* etc.; et *Prov.* VIII, *Antequam quicquam faceret* etc.

CAPITULUM TRIGESIMUM OCTAVUM

Fragmentum ex A 38 r a 1.

RATIONES QUIBUS QUIDAM CONANTUR OSTENDERE MUNDUM NON ESSE AETERNUM

Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse, sumptae ex his.

Deum enim esse omnium rerum causam est demonstratum. Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.

Item. Cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente, et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo. Et per consequens quod habeat esse post non esse.

Adhuc. Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.

Praeterea. Sequitur quod infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur.

Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filii causa est pater, et huius alius, et sic in infinitum.

Rursus. Sequetur quod sint infinita: scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.

Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quae agunt aliquid per motum: quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit. In his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

Quod etiam secundo dicitur, non est efficax. Ei enim quod est *ex aliquo aliquid fieri,* contradictorium quod oportet dare si hoc non detur, est *non ex aliquo fieri:* non autem hoc quod est *ex nihilo,* nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur, debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte *ante,* sed finitum ex parte *post:* nam praesens est terminus praeteriti.

Quod etiam quinto obiicitur, non cogit. Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: accidit enim patri Sortis quod sit alterius filius vel non filius. Non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a manu: movet enim inquantum est motus.

Quod autem de animabus obiicitur difficilius est. Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit *. † Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas ani-

* Cf. infra cap. LXXXI, *Occasione.*
† Autog. Vat. 38 r a. 1.

4 enim *om* DW. 5 est *post* demonstratum EGNZP*c*. 25 infinita] actu *addunt* XY. 26 praeteritorum *om* αDWX. 28 Hae] Has P*c*; *post* 30 tangere NZ *addunt* eas. non usquequaque *Ita* WYsH*b*; usquequaque non P*c*, non usquam αX *et margo* Z, nusquam DEG, non usquaque N, minus quam Z.

5 quod] non NYZ, *om* P*d*. 6 hoc] ex hoc EGsN*bcd*, *om* P. 8 post *Ita* WsDN*b*P*d*; primum E, (quod antequam fiat sit) primum Y, primi *ceteri.* 22 terminus] finis EG*b*, res (praeterita) Z. 25 secundum] nam secundum αDEY. 26 oporteret *Ita* EGNXY*b*; oportet *ceteri.* 32 autem] *an* enim? 39 Quidam *Reincipit* A *usque ad cap. 44.* 369 a 25 est idem. namque... 356 b 11 Quidam *hom om* H.

mas non esse post corpus. Quidam vero quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus: vel agens, secundum quosdam; vel etiam possibilis, secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae post aliqua saecula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra * tactum est. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res liaea praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

* Cap. xxxv.

Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum. Quorum quidam posuerunt mundum aeternum. Quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari: vel a casu; vel ab aliquo intellectu; aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Dei aeternum. Quod fidei Catholicae repugnat.

---

2 omnibus *om* αWPc. 4 autem] vero DX, enim G. 6 corpora] corpore P*d*. 8 non *om* αD. 9 quae] qui α. 15 virtus et bonitas A *solus*; bonitas et virtus.
2 ostenditur manifeste] manifeste apparet Pc. 6 igitur EGXZ*b*; autem B, enim *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Quantum ad tertium, ponuntur rationes volentium demonstrare mundum non esse aeternum *. Et quia non sunt demonstrativae rationes, licet probabilitatem habeant, ideo ponuntur etiam responsiones eorum qui aeternitatem mundi posuerunt: ne videatur fides, quae ponit mundum incoepisse, in vanis rationibus constituta.

* Cf. Comment. cap. xxxi, init.

Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, ponit rationes inefficaces, et eas solvit; secundo, ponit quandam rationem quam ipse efficaciorem putat *.

* Cf. n. v.

I. Quantum ad primum, tangit sex rationes. Prima est, quia oportet causam duratione praecedere effectum.

Secunda est, quia totum ens factum est ex nihilo. Et per consequens necesse est quod habeat esse post non esse.

Tertia est, quia essent infinita pertransita.

Quarta est, quia infinito fieret additio.

Quinta est, quia in causis efficientibus procederetur in infinitum.

Sexta est, quia essent infinitae animae.

II. Sed *ad primam* harum, dicit assumptum verum esse in iis quae agunt aliquid per motum: non autem in iis quae in instanti agunt.

Ad secundum, dicit quod id quod creatur fit *ex nihilo,* idest, *non ex aliquo ente.* Ex hoc autem non sequitur quod fiat post non esse.

Circa istam responsionem, in qua videtur negare Sanctus Thomas id quod creatur fieri post non esse, adverte quod illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturae. Non enim quod creatur habet necessario esse post non esse posterioritate durationis: sed bene posterioritate naturae.

2. Sed occurrit dubium. Quia illa quae habent inter se ordinem naturae tantum, non autem durationis, sunt simul duratione. Si ergo non esse praecedit esse tantum natura, simul duratione erunt. Et sic eadem res simul erit et non erit.

Respondetur quod aliquid convenire alteri prius natura alio, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia ab illo alio praesupponitur in subiecto, et necesse est illud praeintelligi in tali subiecto esse. Alio modo, quia, si subiectum sibi soli relinqueretur, illud sibi conveniret, non autem aliud. Quae habent ordinem naturae primo modo, sunt simul duratione: non autem quae habent talem ordinem secundo modo. Non esse autem dicitur convenire rei prius natura quam esse secundo modo, quia scilicet, si sibi relinqueretur, haberet non esse: non autem primo modo. Ideo ratio non sequitur.

III. *Ad tertium,* dicit quod essent quidem infinita quorum quodlibet esset pertransitum, quia esset finitum: non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema.

Ad quartum, dicit quod nihil prohibet infinito, ex ea parte qua est finitum, fieri additionem.

Ad quintum, dicit quod causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus, quae dicuntur causae per se infinitae: non autem in causis non simul agentibus, quae dicuntur infinitae per accidens.

2. Circa istam responsionem, advertendum quod aliud est dicere aliquam unam causam esse per se causam alicuius effectus: et aliud, plures causas unius effectus habere inter se ordinem per se et essentialem in causando talem effectum. Ad hoc enim ut aliquid sit per se causa alterius, requiritur ut non possit effectus nisi ab illa causa procedere, loquendo de causa completa. Hoc modo Sortes est per se causa Platonis: quia non potest Plato nisi a Sorte generari. Ad hoc autem ut aliquae sint causae per se et essentialiter ordinatae respectu unius effectus, requiritur quod secunda non causet nisi ut movetur a prima, et quod omnes simul causent. Propter hoc, si essent infinitae unius causae effectus per se et essentialiter ordinatae, oporteret infinitas actiones simul esse, a quibus dependeret effectus. Hoc autem philosophi reputant impossibile. Ideo apud ipsos impossibile est aliquid dependere ab infinitis causis essentialiter ordinatis.

Si autem essent infinitae causae quarum una quidem esset per se causa alterius, sed tamen non haberent inter se essentialem ordinem in causando aliquem effectum, talis infinitas per accidens se haberet ad causatum, ut dicit Sanctus Thomas. Et ideo nihil refert ad causatum huiusmodi causas infinitas esse. Et hoc modo non inconvenit infinitum esse in causis agentibus. Licet enim unus homo generans habeat per se ordinem ad alium hominem generantem absolute, et ille ad alium, et sic in infinitum, si generatio fuerit aeterna; non tamen omnes homines qui praecesserunt habent per se ordinem inter se ad hunc hominem generandum. Non enim unus homo generat ut est ab illo alio genitus: quia etiam si non esset ab illo genitus, posset generare. Nec etiam omnes homines qui praecesserunt simul omnes agunt ad generationem huius: cum non omnes simul sint.

IV. *Ad sextum,* dicit quod non est multum utilis haec ratio: licet sit difficilis, et ideo diversimode a diversis solvitur. Nam quidam posuerunt animam non esse post corpus. Quidam vero, quod non manet de animabus nisi intellectus, aut agens aut possibilis. Quidam autem posuerunt animarum circulationem. Alii vero non habent pro inconvenienti esse infinitum in actu in iis quae ordinem non habent.

Adverte, cum inquit Sanctus Thomas ipsam rationem de infinitate animarum difficilem esse et tamen non esse

multum utilem, quod hoc dicit quia, concessis omnibus quae supponuntur ab hac ratione, scilicet multiplicari animas ad multiplicationem hominum, et esse animam immortalem, ac etiam non dari infinitum in actu, quae omnia videtur vera philosophia tenere, difficile est salvare quomodo mundus possit esse aeternus: sed tamen inutilis ratio est, quia ea quae ipsa ratio supponit, non conceduntur ab omnibus, aliqui enim unum negant, aliqui vero aliud; et ideo parvae efficaciae apud ipsos philosophos est. Sed de hac materia inferius, cap. LXXXI, latior sermo fiet.

* Cf. init. Comment. V. Quantum ad secundum *, inducit rationem quam ipse efficaciorem existimat: quia, scilicet, per hoc quod res non semper fuerunt, potissime manifestatur divina bonitas, quae est finis divinae voluntatis, et virtus divina. Ostenditur enim manifeste per incoeptionem creaturarum quod res aliae habent esse a Deo; et quod non agit de necessitate naturae; et quod eius potentia est infinita. * Cf. text. Convenientissimum etiam * fuit divinae bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

2. Circa istam propositionem, *Finis divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur,* advertendum quod duplicem sensum habere potest. Primo, ut ly *inquantum* specificet rationem formalem divinae bonitatis per quam sit finis productionis creaturarum. Et tunc est sensus quod ipsa manifestatio divinae bonitatis est ratio formalis divinae bonitatis sub qua habet quod sit finis. Et hic sensus est falsus: nec est intentus a Sancto Thoma. Immo ipse, *de Potentia,* q. III, a. 15, ad 14, de communicatione divinae bonitatis loquens, inquit quod *communicatio bonitatis divinae non est ultimus finis, sed ipsa bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare velit: cum non agat quasi appetens habere quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet.*

Secundus sensus est ut ly *inquantum* dicat conditionem eius quod producitur et est volitum propter finem. Sensus enim hoc modo est quod Deus vult creaturas propter bonitatem suam inquantum manifestatur per ipsas sua bonitas: ita quod nulla alia ratione vult creaturas in ordine ad suam bonitatem nisi quia sunt eius manifestativae; ex amore enim bonitatis suae vult eius communicationem et manifestationem per creaturas.. Sicut si diceremus quod infirmus nulla alia ratione vult medicinam propter sanitatem nisi quia per ipsam sanitas causari potest: posse enim causare sanitatem esset ratio et conditio se tenens ex parte eius quod propter finem appetitur, non autem esset ratio sanitatis ut est finis. Et hic sensus est verus et hic intentus. Cum enim Deus agat, *non ex appetitu finis, sed ex eius amore,* ut dicitur *de Potentia,* ubi supra, divina bonitas amata est ratio et causa finalis propter quam vult creaturas producere, inquantum in ipsa creaturarum productione manifestatur divina bonitas, quam summe amat: ita quod non vellet ipsam creaturarum productionem nisi divinam bonitatem manifestarent; sicut et infirmus non vult medicinam nisi inquantum est causativa sanitatis.

Ex IIS OMNIBUS quae praedicta sunt, deducit Sanctus Thomas quod diversi errores philosophorum tolluntur, ponentium aliquid aeternum praeter Deum, de quibus videlicet I et VIII *Physicorum* tractatur, et I *Caeli.*

VI. Praeter rationes supra dictas, quibus aliqui probaverunt mundum non semper fuisse, est ratio adducta a
* Ed. 1497, f. 5 r. Scoto, Secundo, d. I, q. III *, et a Capreolo, II *Sent.,* d. I,
* Art. 2 (vol. III, p. 5, Turon. 1902). q. I *, quae talis est. Si tempus semper fuisset et semper esset futurum, sequeretur quod *pars esset maior toto.* Hoc est contra primum et notissimum principium. Ergo etc.

Probatur consequentia. Et supponitur quod tunc praeteritum et futurum erunt aequalia: quia utrumque erit infinitum. *Sit igitur meridies huius diei A, meridies vero diei crastinae sit B.* Tunc sic. *Quocumque tempore praeteritum ad B est maius, futurum ad B est maius: quia sunt aequalia. Sed futuro ad A praeteritum ad B est maius. Ergo futuro ad A futurum ad B est maius. Sed futurum ad B est pars futuri ad A.* Ergo etc. – Probatur minor principalis. *Quodcumque tempus est maius praeterito ad A, est maius futuro ad A: cum sint aequalia.* Sed *praeteritum ad B est maius praeterito ad A. Ergo est maius futuro ad A.*

2. Pro huius rationis solutione, considerandum est quod *aequale, maius* et *minus* semper secundum terminos quantitatum accipiuntur: dicitur enim una quantitas aequalis alteri, quia termini eius terminos alterius non excedunt. Unde ubi quantitates ponuntur non habere terminos, sicut accidit in quantitatibus infinitis, ibi proprie non est aequalitas aut inaequalitas. Possunt tamen aliquo modo dici aequales aut inaequales quantitates infinitae ex una parte tantum, si comparentur secundum eam partem in qua sunt finitae: non autem si comparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitae.

Considerandum secundo quod, si debet huiusmodi fieri comparatio, oportet ut ex eadem parte accipiantur et magnitudines et termini: scilicet aut ex parte principii, aut ex parte finis. Nam si accipiantur duae lineae quarum una sit infinita versus orientem, altera vero sit infinita versus occidentem, terminenturque ad medium mundi, ipsae non dicentur aequales: quia illud medium non est terminus utriusque eodem modo, sed unius est principium, alterius vero finis. Sed bene, si accipiantur duae infinitae ex parte orientis, et terminatae ad paria puncta versus occidentem, possent aliquo modo aequales dici. Similiter ergo, si duo tempora infinita ponantur, unum a parte *ante,* aliud vero a parte *post,* licet ad idem instans terminentur, non poterunt dici aequalia: sed bene si ambo fuerint ex eadem parte infinita et ex eadem finita.

Ad rationem ergo, negatur consequentia. Ad cuius probationem, negatur hoc suppositum, quod est rationis fundamentum, scilicet quod tempus praeteritum et tempus futurum, quorum quodlibet ponitur infinitum, sint aequalia; et consequenter quod maius uno sit etiam maius altero; et quocumque unum est maius, alterum sit maius. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, ut possit fieri comparatio secundum aequale aut inaequale.

3. Sed occurrit dubium circa id quod dictum est, tempora ex eadem parte finita, si ad idem instans terminentur, esse aequalia. Sic enim videtur quod in tempore infinito a parte *ante* dies sint aequales annis: cum ad idem terminentur. Hoc autem nullus diceret.

Respondetur quod dies et anni dupliciter accipi possunt: uno modo, accipiendo tempus annorum per modum unius continui, et similiter tempus dierum; alio modo, utrumque per modum discreti accipiendo, secundum quod ipsum tempus continuum existens per dies et annos dividitur. Primo modo, non est inconveniens dies esse aequales annis: immo tempus dierum et annorum est idem. Secundo modo, dies sunt aliquid maius quam sint anni, et non sunt illis aequales. Sicut in una et eadem linea partes cubitales sunt plures quam sint bicubitales, si utraque per modum quantitatis discretae accipiantur: sed si accipiantur per modum continui, sunt una et eadem quantitas. Ut enim inquit Sanctus Thomas Tertia, q. x, 3, ad 3, *licet infinito in aliquo ordine non sit maius in illo ordine, potest tamen illo accipi maius extra illum ordinem.* Et sic, licet in ordine mensium non sit aliquid maius mensibus infinitis, tamen infinitum in ordine dierum est aliquid maius infinitis mensibus, et dies infiniti sunt plures mensibus infinitis.

Cum autem dicitur quod terminantur ad eundem terminum: dicitur quod non est verum, inquantum sunt discreta. Nam eorum finis, ut sic, non est instans, sed unitas. Unde in ordine mensium, unitas illius mensis qui est ultimus, est terminus. In ordine autem dierum, terminus est ille unus dies qui est ultimus, sive unitas eius.

Cetera quae in hac materia faciunt difficultatem, vide apud Capreolum, loco praeallegato.

CAPITULUM TRIGESIMUM NONUM

A 38 r a 25.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST A CASU

Expeditis autem his quae ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione *. In quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

* Cf. cap. v.

Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra * quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse: sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam ab invicem distinctae. Earum igitur distinctio non est a casu.

* Cap. xxx.

Amplius. Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem huius possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea quorum distinctio est a forma, non distinguuntur casu: sed forte ea quorum distinctio est a materia. Specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

Adhuc. Cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus quae ex materia generantur. Ostensum est autem supra * quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit: cum multa inveniantur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

* Cap. xvi.

Item. Causa per se prior est ea quae est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motus et operationes rerum: determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis: cum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata: non a casu, quae est causa per accidens indeterminata.

Amplius. Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis * patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione: cum sua virtus sit infinita, ut supra * ostensum est. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius. Non est igitur distinctio rerum a casu.

* Cap. xxiii, xxiv.
* Lib. I, cap. xliii.

Adhuc. Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem Sacra Scriptura profitetur: ut patet *Gen.* I, ubi, cum primo dicatur, *In principio creavit Deus caelum et terram,* subiungit, *Distinxit Deus lucem a tenebris,* et sic de aliis: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi. Unde subditur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Per haec autem excluditur opinio antiquorum Naturalium ponentium causam materialem solum et unam, ex qua omnia fiebant raritate et densitate *. Hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in universo videmus, non ex alicuius ordinante intentione provenisse, sed ex materiae fortuito motu.

* Cf. I *Metaph.*, cap. III, IV.

Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi * ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora eiusdem naturae sed differentia figuris, ordine et positione, ex quorum concursu – quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent – ponebant esse diversitatem in rebus, propter tres praedictas atomorum differentias, scilicet figurae, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam. Quod ex praemissis patet esse falsum.

* Cf. ibid.

---

14 ab invicem Z; ad invicem EGNY *et post* distinctae *ceteri.* 19 ea] ea autem αNZPc. 20 a forma Z*b*P*c*; forma. 21 casu D; a casu. a materia] materia DX. 25 forte *om* NYZ. 26 potest] non potest α. distinctivus] distinctus ENZP, distinctius G, distinctio sN. 43 motus et operationes (motum et operationem pA) A *solus*; motum et operationes *ceteri.*

1 non] non autem C, et non P*d*. quae (*cf.* 364 a 6)] qui WP*c*. 2 indeterminata] et indeterminata DW; N *habet:* non (autem a causa quae est a casu *supra ras.*) determinata. 12 esse *hic* A *solus*; *post* dicimus. 13 agentis sunt EGXY; (quod praeter intentionem) agentis est NZ, sunt agentis *ceteri.* 15 rerum P*c*; earum Y, eius D, eorum *ceteri.* 19 eius D; ipsius. 23 earum] eorum αNXYZ. 28 Distinxit] Divisit GNP*c*. 30 ostendatur] videatur D. 34 solum et] solum D, solam et P*c*. 36 Hos GsE*b*P*c*; Hoc pN, Has *ceteri.* dicere] habere D. 38 ordinante] ordinate E, ordinata Z, ordinantis YsNP. 41 Leucippi] Leusippi D, eulipsi B, Leucipi N, Leulinppi X. 43 ordine et positione A *solus*; positione et ordine. 45 ponebant] ponebat A *casu.* 46 tres *om* αDW, *post* praedictas P*c*. atomorum *om* EGNYZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de rerum productione, nunc de rerum ipsarum distinctione determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, removet falsas philosophorum opiniones; secundo, veritatem declarat, capitulo xlv.

* Cf. Comment. cap. v.

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc capite ponitur, reliquae vero in sequentibus.

I. Prima ergo conclusio est: *Rerum distinctio non est a casu, tanquam videlicet praeter agentis intentionem evenerit.*

Probatur primo. Sunt quaedam substantiae in quarum natura non est possibilitas ad non esse. Ergo tales non sunt a casu. Ergo nec earum distinctio a casu erit. – Probatur prima consequentia. Quia casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere, ut patet II *Physicorum* *. – Secunda etiam patet. Quia tales substantiae sunt per suam substantiam distinctae: idest, ex propriis earum rationibus distinctionem habent.

* Cap. iv sqq.

Secundo. Casus est tantum in possibilibus aliter se habere. Ergo distinctio quae est a materia forte poterit esse a casu: non autem distinctio quae est a forma. Sed distinctio specierum est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Ergo distinctio secundum speciem non est a casu: sed forte aliquorum individuorum casus est distinctivus. Ergo etc. – Patet prima consequentia. Quia principium illius possibilitatis est materia, non autem forma, quae determinat possibilitatem materiae ad unum.

Advertendum circa illud quod inquit Sanctus Thomas, casum fortassis aliquorum individuorum posse esse distinctivum, quod non dixit *individuorum* absolute, sed *aliquorum individuorum:* quia in individuis incorruptibilibus, cuiusmodi sunt animae intellectivae et alia huiusmodi, si sunt aliqua alia incorruptibilia solo numero in eadem specie distincta, non potest esse casus, sed tantum in corruptibilibus.

Addidit autem *forte:* quia non est absolute verum quod distinctio individuorum corruptibilium sit a casu; sed a casu potest dici esse distinctio individuorum monstruosorum, inquantum illa praeter intentionem naturae proveniunt. Quia tamen etiam monstra non sunt omnino contra naturae intentionem, quia saltem secundario sunt a natura intenta; ideo sub dubio relinquit utrum sit a casu eorum distinctio, inquiens quod *forte casus est aliquorum individuorum distinctivus.*

II. *Tertio.* Prima rerum productio non est ex materia. Ergo in ipsa casus esse non potest. Sed oportuit in ipsa esse rerum distinctionem: cum multa sint in rebus creatis quae neque ex invicem, neque ex aliquo uno communi in quo conveniant, generantur. Ergo etc. – Patet prima consequentia. Quia in eorum tantum factione potest esse casus quae ex materia generantur.

Adverte quod duo removet Sanctus Thomas secundum quae posset aliquis dicere in prima productione rerum distinctionem non fuisse, scilicet dicendo: – aut quod fuit unum tantum productum, ex quo aliud posterius ab eo distinctum est productum a casu, puta si fuisset tantum aer productus, ex quo postmodum ignis emerserit; – aut quod fuit una materia producta, ex qua plura postea distincta pullularunt. Utrumque horum removet per hoc quod sunt multa quae non generantur ex invicem, per quod excluditur primum dictum: neque ex aliquo uno communi, propter quod excluditur secundum. Caelum enim et haec inferiora, aut etiam intelligentiae, quae non conveniunt in materia, neque ex invicem neque ex communi materia generantur.

III. *Quarto.* Distinctio rerum naturaliter praecedit motus et operationes rerum: determinati enim effectus sunt determinatarum rerum et distinctarum. Sed motus et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis. Ergo et distinctio. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia, cum causa per se prior sit causa per accidens, inconveniens est dicere posteriora esse a causa per se, priora autem esse a causa per accidens.

Quinto. Universitas creaturarum est a Deo agente per intellectum et voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest. Ergo forma universi est a Deo intenta et volita. Ergo et rerum distinctio. – Probatur prima consequentia. Quia cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta: (supple) nisi forte esset defectus in virtute, ut possit deficere a sua intentione. – Secunda etiam patet. Quia forma universi consistit in distinctione et ordine partium.

IV. *Sexto.* Ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi. Ergo etc. – Consequentiam habet Sanctus Thomas pro manifesta: quia de ratione finis, inquantum huiusmodi, est quod sit intentus. – Antecedens vero probatur. Quia id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Optimum autem universi consistit in ordine et distinctione partium eius. Ergo etc.

Adverte quod duplex est finis: scilicet operationis, et operantis. Finis operationis (idest, propter quem est operatio) est optimum quod per operationem producitur. Et tale est intrinsecum effectui, veluti eius forma. Et sic productionis universi finis est totalitas eius, quae in ordine et distinctione partium consistit. – Finis autem operantis est aliquid quod operans ex effectu producto intendit: sicut domificator, producendo domum, intendit habitationem. Et talis finis non est optimum quod sit in effectu producto, sed est aliquid extrinsecum ab effectu. Hoc modo ordo partium universi non est finis in productione universi, sed bonitas divina, ex cuius amore Deus creaturam produxit, ut ipsa bonitas manifestetur. – In hac ergo ratione loquitur Sanctus Thomas de fine operationis, non autem de fine operantis, ut patet.

Confirmatur conclusio auctoritate *Genesis* i.

Excluditur autem ex hoc opinio antiquorum Naturalium ponentium tantum causam materialem, ex qua dicebant omnia fieri raritate et densitate.

Similiter Democriti et Leucippi excluditur opinio ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora eiusdem naturae, differentia autem figuris, positione et ordine, sed causam agentem negantium.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM

A 38 v a 14.

QUOD MATERIA NON EST PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter: eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse; huiusmodi autem est quod casualiter evenit, et praecipue sublata intentione agentis.

Ostensum est * autem quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

* Cap. praec.

Adhuc. Ea quae sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens prior est in causando quam materia: quia materia non fit actu causa nisi secundum quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima. Et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis: sicut monstra et alia peccata naturae. Forma autem est ex intentione agentis. Quod ex hoc patet: agens enim agit sibi simile secundum formam; et si aliquando hoc deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Amplius. Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia praeexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistente materia fieri: sicut patet de corporibus caelestibus, quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

Item. Quaecumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suae distinctionis: unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. Constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra * ostensum est omne quod qualitercumque est, a Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis in materiis. Non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiae.

* Cap. xv.

Adhuc. Cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso: et similiter est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agente, ut ex supra * dictis patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia: cum sit perfectio et actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam: sed magis materiae sunt creatae diversae ut diversis formis conveniant.

* Cap. xxiv.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae ponentis infinita principia materialia, a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit *: et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

* Cf. I *Metaph.*, cap. III.

---

18 hoc *pr. loco* A *solus*; *om.* 19 consequuntur] sequuntur αDWPc, sequitur X. 26 Distinctio] Definitio α.
9 omne] scilicet *addit* Y; *cf. var. seq.* 10 a Deo esse *om* D, a Deo est αWY. 11 in materiis NY; materialis EG, materiis *ceteri.*
15 et similiter *vel* et simile A; et similiter EGNZ*b*, similiter *ceteri.* 16 agente X; agentem. 30 rerum distinctionem A *solus*; *om.*

Commentaria Ferrariensis

SECUNDA conclusio est *: *Distinctio rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.* Ubi advertendum quod haec conclusio ponitur non tantum contra ponentes solam causam materialem, sed etiam contra ponentes cum materia causam efficientem, volentes tamen quod distinctioni rerum praesupponatur materia, ex qua primo in rebus causetur distinctio.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Arguitur autem primo contra hanc opinionem sic.* Ex materia nihil potest provenire nisi casualiter. Sed distinctio rerum non est a casu. Ergo etc. – Probatur maior. Quia, cum materia ad multa possibilis sit, quod ad unum determinetur, hoc ut in paucioribus accidit. Huiusmodi autem est quod casualiter accidit: praecipue sublata intentione agentis.

Advertendum pro hac ratione, cum dicitur ex materia nihil posse provenire nisi casualiter, quod hoc intelligendum est de eo quod a materia tanquam a prima causa provenit: non autem de eo quod provenit ex materia secundum agentis dispositionem. Si enim ponatur prima causa ipsa materia, ipsa erit causa semota etiam intentione agentis, saltem secundum modum intelligendi. Ideo, cum ipsa sit ad multa indifferens secundum se, quod unum determinatum ex ipsa proveniat, non erit nisi ut in paucioribus et a casu: quia ex nulla agentis intentione provenit.

II. *Secundo.* Formae non sequuntur dispositionem materiae sicut primam causam, sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Ergo nec distinctio specierum. – Patet consequentia. Quia distinctio rerum secundum speciem est per formas. – Probatur antecedens. Quia forma est ex intentione agentis. Ea autem quae sunt ex intentione agentis, non sunt ex materia tanquam ex prima causa. Tum quia causa agens est prior in causando quam materia. Tum quia videmus ea quae in materiam ut in primam causam reducuntur, ut monstra, esse praeter intentionem agentis.

Adverte, ex IV *Sent.*, d. XXXVI, q. 1, 1, ad 2, quod monstra, licet sint praeter primam intentionem naturae agentis, *non tamen sunt contra secundam intentionem. Quando enim non potest natura ad maiorem perfectionem perducere, perducit ad minorem,* et ad eam quam potest.

2. Sed occurrit dubium circa hoc quod dicitur: *formas non sequi dispositiones materiae, sed magis e converso.* Nam secundum doctrinam Sancti Thomae *, materia signata est principium individuationis in rebus materialibus. Ergo formae distinguuntur quia recipiuntur in diversis materiis. Ergo formae sequuntur dispositiones materiae.

* Cf. I P., LXXVI, 2, ad 3, et Opusc. XXIX, *de Principio Individ.*

Responderi potest primo, quod Sanctus Thomas hoc loco loquitur de distinctione formali et specifica, quo modo distinguuntur partes essentiales universi: non autem de distinctione materiali.

Secundo responderi potest quod formae quidem accipiunt individuationem, sive etiam distinctionem, ex materia signata: et ideo exigunt ut habeant materias dispositas et proportionatas. Non autem idcirco exigitur ut sequantur dispositiones materiae tanquam primas causas distinctionis, et ut ordinatum ad finem sequitur finis dispositionem.

Immo, quia agens intendit producere formam limitatam et individuatam, disponit materiam ut sit proportionata formae taliter limitatae.

Unde negatur prima consequentia, si inferatur de prima causa distinctionis formarum: licet sit vera, loquendo de causa secundaria. Agens enim est prima causa individuationis, quia intendit producere formam singularem et individuatam: materia autem est secundaria causa, inquantum agens, intendens sua actione producere hanc formam, disponit materiam ut sit conveniens pro tali forma. – Cum autem infertur, *Ergo formae sequuntur dispositiones materiae,* conceditur, si sit sensus de ordine quo finis sequitur ea quae sunt ad finem secundum ordinem executionis: negatur autem sequela de ordine quo ordinatum ad finem sequitur finem secundum ordinem intentionis agentis.

III. *Tertio.* Multa sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistenti materia fieri. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia distinctio rerum non potest ex materia provenire nisi in illis quae ex praeexistenti materia fiunt.

Quarto. Supponitur, si materia sit causa distinctionis, quod oportet ponere materias in se esse distinctas. Tunc sic. Aliquid aliud est causa distinctionis materierum: quia habent causam sui esse; quae autem, habentia sui esse causam, distinguuntur, habent et causam suae distinctionis. Ergo prima causa distinctionis rerum non potest esse diversitas materiae.

Quinto. Omnes res procedunt a Deo per intellectum agentem. Igitur sunt a Deo viliora propter meliora. Ergo materias produxit propter formas, et non e converso. Ergo distinctio specierum in rebus, quae est per formas, non est propter materiam, sed magis materiae sunt creatae distinctae ut diversis formis conveniant. – Probatur prima consequentia. Quia tam intellectus quam natura agit vilius propter melius, et non e converso: cum agat propter bonum. – Secunda etiam patet. Quia forma est nobilior materia.

Per hoc autem, inquit Sanctus Thomas, opinio Anaxagorae excluditur.

Ubi advertendum quod, licet Anaxagoras posuerit causam agentem, voluit tamen ut distinctio partium materialium praeexigeretur distinctioni rerum, ita quod prima causa distinctionis in rebus esset distinctio illarum partium materialium: quasi agens non posset distinctas res producere nisi distinctae illae partes naturales praeexisterent. Quod sane esse falsum, ex praecedentibus rationibus est ostensum.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM PRIMUM

A 38 v b 16.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PROPTER CONTRARIETATEM AGENTIUM

Ex praemissis etiam ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas, aut etiam contrarietas agentium.

Si enim diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod huius ordinis sit aliqua una causa: nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum. Et sic illud ordinans est prima causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis. Cuius contrarium supra * ostensum est. (* Cap. xxxix.)

Item. A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens: diversa enim, inquantum huiusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter: cum ut in pluribus unum ab alio iuvetur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

Amplius. Quaecumque habent causam suae distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si plura agentia ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant causam suae distinctionis: habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra * ostensum est; idem autem est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est *. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium. (* Cap. xv.) (* Cap. praec.)

Item. Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod et plures ponunt, de contrarietate boni et mali, ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo: bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non potest autem esse unum primum principium omnium malorum. Cum enim ea quae sunt per aliud, reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit primum activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Eius igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile. Omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quia contra pugnat unumquodque suae corruptioni; *bonum autem est quod omnia appetunt* *. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis quorum unum sit bonum et aliud malum. (* I *Ethic.*, 1, 1; s. Th. l. 1.)

Adhuc. Omne agens agit inquantum est actu. Inquantum vero est actu, unumquodque perfe-

1 etiam A *solus*; autem. 3 etiam A *solus*; *om.* 8 illud ordinans est prima causa A *solus*; illius ordinis est prima causa GXYZ *et* una *pro* prima *ceteri.* 9 distinctionis] distinctio DP; *cf. var. praeced.* 16 enim] autem Pc. 19 iuvetur A *solus*; moveatur YsNbPc, movetur *ceteri.* 24 agentia] entia Pc. 25 causam *casu deficit in* A.

9 autem] enim *d*, *om* P. 10 enim] autem DP*d*. 11 potest *hic* GNYZ*b*; *post* autem. 14 primum αWX; principium EGNYZ*b*Pc, primum principium D. 16 non erit bona N; non est bona Z, erit bona αDEXsG, erit mala WYsE*b*Pc, *rasa* pG. 27 Inquantum vero est actu *hom om* Z.

ctum est. Perfectum vero omne, inquantum huiusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantum huiusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum principium primum, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

Amplius. Si omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est, malum igitur, inquantum est malum, est non ens. Non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem: cum omne agens agat inquantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, inquantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quae per se sit causa omnium malorum.

Adhuc. Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed incidit per accidens: sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis: cum omne agens ad bonum intendat; *bonum enim est quod omnia appetunt**. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

* Supra, 361 b 22.

Praeterea. Contrariorum agentium sunt contrariae actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

Amplius. Quod omnino non est, nec bonum nec malum est. Quod autem est, inquantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid inquantum est non ens. Hoc autem est ens privatum. Malum igitur, inquantum huiusmodi, est ens privatum; et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium.

Non est igitur unum primum et per se malorum principium: sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod *Isaiae* XLV[6,7] dicitur: *Ego Dominus, et non est alter Deus: formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Ego Dominus faciens omnia haec.* Et *Eccli.* XI[14]: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt.* Et eodem XXXIII[15]: *Contra malum bonum est. Sic et contra virum iustum peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi duo contra duo, unum contra unum.*

Dicitur autem Deus *facere mala,* vel *creare,* inquantum creat ea quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva: sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquae, inquantum est eius corruptivus. Et per similem modum est causa malorum in hominibus quae poenae dicuntur. Unde dicitur *Amos* III[6]: *Si est malum in civitate quod Dominus non fecerit?* Et hoc est quod Gregorius dicit *: *Etiam mala, quae nulla sua natura subsistunt, creantur a Domino: sed creare mala dicitur cum res in se bonas creatas nobis male agentibus in flagellum format.*

* *Moral.* lib. III, cap. IX (Migne P. L.).

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria. Qui error primo incoepit ab Empedocle. Posuit enim duo prima principia agentia, *amicitiam* et *litem,* quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Aristoteles dicit, in I *Metaphys.* *, hic duo, bonum et malum, primus principia contraria posuisse.

* Cap. IV, n. 3; s. Th. l. 6.

Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum: sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur: ut patet per Philosophum, in I *Metaphysicae* *.

* Cap. V; s. Th. l. 7 sqq.

Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam per posteriores philosophos sunt sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinae Christianae adiungere praesumpserunt. Quorum primus fuit Marchius, a quo Marchiani sunt dicti, qui sub nomine Christiano haeresim condidit, opinatus duo sibi adversa principia; quem secuti sunt Cerdoniani; et postmodum Marchianistae; et ultimo Manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt *.

* Cf. Aug. *de Haeresibus,* XIV, XXI, XXII, XLVI.

---

1 est *hic* NYZ; *om* αDGX, *ante* 361 b 27 perfectum EW, *ante* unumquodque Pc. 5 principium *post* primum αDWXPc. 6 ut ostensum est *(margo) om* Z. 20 incidit *om* GP. 24 ad (aliquid pA) *om* Z, aliquod Pc. 29 Praeterea A *solus*; Item. 10 Et eodem] in eodem Z, et exo. C, et ibidem P, et eiusdem *b*. 11 Sic et A *solus*; et contra vitam mors sic et P, et Y*cd*, et sic *ceteri*. peccator] est peccator Pc. 13 unum] et unum Pc. 19 eius EG; *om* NYZ, huius *ceteri*. 20 hominibus] omnibus Pc. 21 III. EG*b*Pc, XIII. W, II. *ceteri*; *pro* est, erit DP. 33 hic A *solus*; haec. 34 primus *om* G, prima NYZPc, primis D, prius E. 40 in I.] in αDW. 43 sunt *hic* A *solus*; *ante* per. 45 Marchius GNYZ*c*, Marcion P*d*, Marchus *et* Marcus *ceteri*. 46 Marchiani] Marcionistae P*d*. 47 adversa] diversa P*d*. 49 Marchianistae et ultimo *om* P*d*. 50 diffuderunt] defenderunt Y, defendunt Z.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XXXIX, init.

Tertia conclusio est *: *Causa distinctionis rerum non est contrarietas agentium.* Circa cuius probationem duo facit Sanctus Thomas: primo, probat absolute contrarietatem agentium non esse causam distinctionis rerum; secundo, idem ostendit particulariter de contrarietate boni et mali *.

* Cf. n. II.

I. Quantum ad primum, *arguitur primo sic.* Aut diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt

ordinati: aut non. Si primum, ergo illius ordinis est una causa: cum multa non uniantur nisi per aliquod unum. Ergo una erit causa distinctionis. – Si secundum, ergo distinctio rerum erit casualis: quia concursus ipsorum ad agendum erit per accidens.

Adverte quod, cum dicatur a casu evenire quod praeter intentionem agentis evenit, erit distinctio casualis si praeter intentionem agentium eveniat. Hoc autem erit si diversi agentes inter se ordinem non habeant. Nam unus agens intendet suum effectum tantum: quod autem alius agens alium effectum producat, erit praeter intentionem huius agentis. Et similiter dicendum de alio. Et sic nec ab uno illorum nec ab ambobus distinctio rerum erit intenta.

Secundo: et est confirmatio praecedentis. Res distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, * Cf. text. et var. cum ut in pluribus unum ab alio moveatur *: quia scilicet casus in paucioribus accidit. Sed (supple) sunt multa distincta quorum unum ut in pluribus ab alio movetur: sicut ista inferiora a caelo. Ergo eorum distinctio non est casualis. Ergo non est a diversis non ordinatis.

Tertio. Si plura agentia ex aequo accipiantur, habent causam essendi: ut ex superioribus patet. Ergo habent causam suae distinctionis. Ergo diversitas talium agentium non potest esse prima causa distinctionis rerum.

* Cf. init. Comment. II. Quantum ad secundum *, probatur, primo, quod *contrarietas boni et mali non sit causa distinctionis rerum, quasi omnia bona procedant a bono principio et omnia mala a malo;* secundo, ostenditur quid sit primum malo- * Cf. n. v. rum principium *.

Arguitur ergo primo sic. Si hoc esset, oporteret principium activum malorum esse per se et per suam essentiam malum: quia omne *per aliud* reducitur ad *per se.* Hoc autem est impossibile. Ergo etc. – Probatur falsitas. Quia omne quod est, inquantum est ens, est bonum. Quod constat, eo quod unumquodque appetit conservare suum esse: *bonum autem est quod omnia appetunt.*

Adverte quod hic loquitur Sanctus Thomas de malo non quoad privationem solam, sed de eo quod isti dicunt esse quoddam ens in rerum natura, habens propriam naturam et essentiam et esse malum, et omnium malorum principium.

Secundo. Per se malum non potest esse agens. Ergo malum non potest esse primum principium malorum. – Patet consequentia. Quia primum principium malorum est per se malum. – Probatur autem antecedens. Omne agens, inquantum huiusmodi, est in actu. Ergo perfectum. Ergo bonum. Ergo quod non est bonum, non est agens. Ergo etc.

Tertio. Malum, inquantum malum, est non ens: quia omne ens, inquantum ens, est bonum. Ergo mali, inquantum huiusmodi, non est causa per se agens. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia omne agens agit inquantum est in actu. Agit autem unumquodque sibi simile. Et sic oportet ut quod fit, habeat esse actu.

Quarto. Malum in effectu non potest provenire nisi praeter intentionem agentis: cum omne agens bonum intendat. Ergo malum non habet causam per se. – Patet consequentia. Quia quod evenit praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens.

* Cf. n. iv. *Quinto* *. Bonum et malum eadem actione producuntur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia eorum quae eadem actione producuntur, non sunt principia contraria: cum contrariorum agentium sint contrariae actiones. – Antecedens vero probatur exemplo: eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur.

III. Circa istam propositionem, *Eadem actione aqua corrumpitur et aer generatur,* dubium occurrit. Quia actio agentis per motum aut mutationem non est aliud materialiter et secundum essentiam quam ipse motus et mutatio. Sed corruptio aquae non est idem realiter cum generatione aeris: cum habeant terminos distinctos. Ergo non est eadem actio qua unum generatur et aliud corrumpitur.

2. Ad huius evidentiam, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.,* q. XXVIII, a. 1, quod, cum motus sit *de affirmato in affirmatum,* et per consequens *sit idem motus quo unum affirmative significatum acquiritur et aliud abiicitur,* oportet ut motui *duae mutationes adiungantur, quarum una sit generatio et alia corruptio.* Propter hoc possumus in huiusmodi transitu ab uno affirmato ad aliud affirmatum considerare aut rationem motus, aut rationem mutationis. Si ipsum motum consideremus, sic est unus et idem motus quo abiicitur unum oppositorum et quo aliud acquiritur: motus enim accipit speciem et unitatem a termino ad quem, non autem a termino a quo. Sed si consideremus ipsam rationem mutationis, sic non est una mutatio, sed sunt *plures se invicem consequentes:* eo quod una terminetur ad esse, alia vero ad non esse. Utraque tamen mutatio se habet ad motum per modum *concomitantiae,* et ab uno motu utraque dependet.

Ad dubium ergo dicitur quod una actione et uno motu corrumpitur aqua et generatur aer, quia istae mutationes unum motum et unam actionem concomitantur. Cum autem arguitur, quia actio agentis per motum aut mutationem nihil est aliud realiter quam motus et mutatio: dicitur quod, si utrumque per se et separatim sumantur, scilicet motus per se et mutatio per se, sic actio quae agit per motum est ipse motus, et actio quae est cum mutatione est ipsa mutatio. Sed si accipiatur mutatio *ut concomitatur motum,* sic actio est quidem motus, non autem est mutatio quae motum concomitatur, et maxime illa quae terminatur ad non esse termini a quo: et tamen ad unam actionem et ad unum motum, qui est inter contrarios terminos, utraque mutatio, quae est generatio unius et corruptio alterius, concomitatur. Et sic verum est quod una actione corrumpitur aqua et generatur aer, per concomitantiam ad motum.

IV. *Sexto.* Malum, inquantum malum, est non ens. Sed non est omnino non ens: quia quod omnino non est, nec est bonum neque malum. Ergo est aliquid inquantum est non ens. Ergo malum, inquantum huiusmodi, est ens privatum: quia non ens quod est aliquid, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Ergo non habet causam per se agentem. Ergo etc. – Patet antecedens. Quia omne quod est, inquantum est, bonum est: et sic, si malum, inquantum huiusmodi, esset ens, ipsum, inquantum malum, esset bonum.

2. Circa istam propositionem, *Malum, inquantum est non ens, est aliquid,* dubitatur: quia videtur implicatio in adiecto. Nam *aliquid* convertitur cum *ente:* ut patet *de Verit.,* q. XXI *. Dicere ergo quod malum, inquantum * Art. 1. non ens, est aliquid, est dicere quod inquantum est non ens, est ens.

Respondetur quod ly *inquantum* potest specificare rationem formalem qua malum est aliquid. Et sic propositio est falsa: non enim ratio non entis est causa quare malum sit aliquid, ut bene procedit obiectio. – Potest etiam manifestare genus ad cuius speciem limitatur. Et sic accipitur hoc loco ly *inquantum.* Sensus enim est quod malo convenit haec species non entis quae est *aliquid,* idest, quod est *ens privatum inquantum continetur sub non ente.* Non autem convenit sibi esse illud non ens quod est *omnino non ens.* Sicut si diceremus quod *homo, secundum quod continetur sub genere animalis, determinat sibi speciem hominis, non autem speciem equi.*

Dicitur ulterius quod tale non ens est aliquid, et est aliquo modo ens, ratione scilicet substrati: quia dicit *negationem in subiecto.*

V. Secundo loco *, concludit Sanctus Thomas quod * Cf. n. II, init. *primum omnium malorum principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens:* cum ostensum sit quod malum non potest primi principii rationem habere. Probatur autem auctoritate *Isaiae* XLV, *Ego Dominus et non est* etc.; *Eccli.* XI, *Bona et mala* etc.; et XXXIII, *Contra malum* etc.

Notat autem quod dicitur Deus *facere mala,* vel *creare,* inquantum creat ea quae secundum se bona sunt et tamen aliis sunt nociva, ut lupus ovi et ignis aquae. Sic enim Deus est causa malorum in hominibus quae poenae dicuntur: iuxta illud Amos III, *Si est malum* etc.; et Gregorii, *Etiam mala.*

Ex iis excluditur error ponentium prima principia, scilicet effectiva aut formalia, contraria: sicut primo Empedocles, deinde Pythagoras, postremo haeretici quidam, ut Marcionistae *, Cerdoniani ac Manichaei posuerunt.

* Cf. text. et var.

2. Circa id quod superius est dictum, quoniam videlicet *Primum bonum est primum omnium principium, in cuius effectibus consequitur malum per accidens,* dubitatur. Quia quod per accidens consequitur effectum alicuius agentis, est praeter eius intentionem. Sed nihil est praeter intentionem in effectibus Dei, qui est primum bonum: cum nihil per comparationem ad ipsum, secundum doctrinam Sancti Thomae *, sit fortuitum aut casuale. Ergo nihil est per accidens in effectibus eius.

* Cf. I P., CIII, 7, ad 2.

Respondetur quod dupliciter aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causae: aut scilicet quia est omnino praeter intentionem agentis; aut quia est praeter primam agentis intentionem. Quod primo modo est per accidens, est fortuitum aut casuale. Et hoc modo nullum malum naturae est per accidens in effectibus divinis. — Quod autem est per accidens tantum secundo modo, non est fortuitum et casuale, si ut in pluribus accidat: quia secundaria intentione est intentum, tanquam consequens ad id quod primo et per se intenditur. Et sic in effectibus divinis potest esse aliquid per accidens. Primo enim et per se Deus in operibus suis intendit aliquod bonum: sed quia aliquando bonum intentum concomitatur aliquod malum naturae alicuius, secundario etiam illud malum intendit, inquantum magis vult illud malum evenire quam ut universum eo bono privetur ad quod tale malum consequitur.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SECUNDUM

A 39 v a 36; Autog. Ambros. 1 r a 1.

QUOD CAUSA PRIMA DISTINCTIONIS RERUM NON EST SECUNDORUM AGENTIUM ORDO

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium: sicut quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, quae est substantia primo causata; quae, quia simplicitati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea iam pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas rerum constituitur, ex quibus universum consistit *.

* Cf. finem capituli. *Excluditur autem.*

Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatis effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

Amplius. Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis *. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis *bonum gentis est divinius quam bonum unius* *. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra * ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causae primae.

* II *Phys.*, III, 12; s. Th. l. 6.

* I *Ethic.*, II, 8; s. Th. l. 2.

* Lib. I, cap. XLI.

Adhuc. Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere sicut in causam in rerum defectum. Optimum autem in rebus causatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est *. Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundae causae deficiunt a simplicitate causae primae.

* Arg. praec. et cap. XXXIX.

Item. In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter finem causae primae: sicut finis militaris et equestris et frenifactricis est propter finem civilis *. Processus autem entium a primo ente est per actionem ordinatam ad finem: cum sit per intellectum, ut ostensum est *; intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hoc autem est distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma. Non igitur est distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum: sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

* I *Ethic.*, I, 4.

* Cap. XXIV.

Adhuc. Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae: in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

6 quae *pr. loco* DEWXpN; quod G, qui *ceteri*; *cf.* 358 b 1. causata A *solus*; creata. *Ita saepius* crea — *pro* causa —. 7 primae ENYZsG*b*; propriae. 8 non sit] sit αDW. 10 iam A *solus*; *om* NZ, ideo *ceteri*. 13 rerum] vero rerum αX*d*, causarum P. 16 determinatis A *solus*; determinatas. 23 Id quod est... 365 a 26 Amplius *hom om* H. 25 in causis: oportet enim DX; In causis enim oportet α; *ceteri* igitur *pro* enim. 29 divinius] melius Z. 33 in qua A *solus*; in quo.

6 ipsarum NWYZ; ipsorum. 9 simplicitate] summitate α. 13 frenifactricis sN; frenefactricis D, frenefactivae YZ*b*, frenifactivae P*c*, frenifcis G, fretufractricis N, frenifactivus *et* frenefactivus *ceteri*. 17 omnis] hominis P*c*. 21 Hoc] Haec GN*b*, Hic P*d*. 22 distinctio et ordo partium universi] ordo universi partium et distinctio α*cd et mutando* partium universi DWP. 23 est *om* W, *ante* igitur DGYP*c*. 29 quasi] sicut D.

producitur, provenit a forma simili quae est in intellectu; sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinatarum: nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra * ostensum est. Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam, in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante † divina simplicitate, propter quam quidam in praedictam positionem inciderunt.

* Lib. I, cap. LI sqq.

† Explicit Autog. Vat. 39 v b ult. - Incipit Autog. Ambros. 1 r a 1.

Item. Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem est agens per intellectum, ut ostensum est *: nec potest eius actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere *. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio.

* Cap. XXIV.

* Cap. XXV.

Amplius. Sicut supra ostensum est *, virtus divina non limitatur ad unum effectum: et hoc eius simplicitati convenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, ad plura se potens extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.

* Cap. XXII.

Praeterea. Ostensum est supra * quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quae non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subiecta; huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit ex contrario et ex materia *. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae, et omnia corpora caelestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

* Cap. XXI.

* I *Phys.*, VII, 12 sqq.; s. Th. l. 13.

Hinc est quod dicitur *Gen.* I[1]: *In principio creavit Deus caelum et terram; Iob* XXXVII[18]: *Tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fundati sunt?*

Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae *, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua iam est potentia et actus; quae, inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; inquantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi. Et sic inde procedens diversitatem rerum causari instituit per causas secundas.

* *Metaph.*, tract. IX, cap. IV.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum haereticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed angelos. Cuius erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor *.

* Cf. Aug. *de Haeres.*, passim.

---

6 diversarum rerum distinctarum A *solus;* distinctarum rerum diversarum. 8 ipsius EGYZ; eius. 18 nec potest A *solus*; non enim potest Z, igitur non potest G, non potest igitur *ceteri.* 19 casualis] causalis αDEG, talis X. 23 a se *om* E, *post* intelligere NZ. 24 statim *post* causare αPc, *ante* igitur Z. 27 et hoc] et hoc quantum B, et hoc quod X, ex hoc quod D. eius simplicitati convenit A *solus*; ex eius simplicitate provenit *omnes cum* pA. 29 ad] et ad NWYZ*b*Pc; *cf. var. seq.* 30 potens D; potest.

6 non possunt... nisi *legimus cum* DNWYZsEPc; A *casu omittit* non; *b om* non *et* nisi; αEGX *legunt* possunt... non. 8 forma et materia] materia et forma αDPc. 16 Iob] et Iob GNYZ*b*Pc. 17 fabricatus] cum eo fabricatus P. 18 fundati] fusi N*b*P. 24 in actu *om* αW; in actu... 26 secundum quod est *hom. om* D. 25 orbis] primi orbis sN, *quod et in* A *expectares.* 26 secundum quod est in potentia *addimus ex* α(D)NWXYZ; *in* A *non obtinet, casu utique, ut patet ex contextu et ex Avicenna qui habet:* et propter naturam essendi possibilem quae est eius. E G et *b post* in actu *omnia confundunt:* producit substantiam secundi orbis; inquantum vero non intelligit se secundum quod est in potentia producit substantiam orbis primi et inde E; producit animam orbis (inquantum vero intelligit se producit substantiam secundi orbis *scriptor addit supra marginem*) et inde G; producit animam secundum quod est in potentia orbis; inquantum vero intelligit se producit substantiam secundi orbis et inde *b*. *Ex his etsi confusis licet concludere primum exemplar librorum* EG*b legisse cum* A *sive non habuisse* secundum quod est in potentia. 27 orbis primi] orbis secundi NY, ordinis sui pZ. Et sic inde A *solus*; inde N, et inde *ceteri.* 28 causari *om* αDXPc.

Commentaria Ferrariensis

Quarta conclusio est *: *Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium.* Et ponitur haec conclusio contra Avicennam, IX *Metaph.* *, volentem quod Deus fecit unam tantum substantiam; quae quia simplicitatem primae causae adaequare non potuit, sed aliquam in se multiplicitatem habet, ideo ab ea aliqua pluralitas prodire potest; et sic semper effectibus a causae simplicitate deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas etiam causarum constituitur. Unde sequebatur quod rerum distinctio proveniret ex ordine agentium, quorum unum magis a simplicitate primae causae distabat quam aliud, et secundum eorum multiplicitatem multa proveniebant.

* Cf. Comment. cap. XXXIX, init.

* *Metaph.*, tract. IX.

I. Hanc itaque positionem reprobans Sanctus Thomas *arguit primo sic.* Sequeretur, illa positione facta, quod ordo universi et distinctio rerum esset a casu. Hoc autem est falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia distinctio huiusmodi non proveniret ab una causa, sed ex concursu omnium causarum. Ea autem quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata, a casu dicimus evenire. – Fundamentum huius rationis vide in prima ratione praecedentis capituli *.

* Comment. n. I.

Secundo. Optimum in omnibus entibus creatis est ordo universi: sicut et in rebus humanis *bonum gentis est divinius quam bonum unius.* Ergo reducitur in id quod est optimum in causis. Ergo non causatur ex causis secundis: scilicet primo. – Probatur prima consequentia. Quia effectus oportet esse proportionales causis.

Tertio. Ordo universi est optimum in rebus. Ergo non causatur ex hoc quod secundae causae deficiunt a simplicitate primae causae. – Patet consequentia. Quia optimum non debet, sicut in causam, in rerum defectum reduci.

II. *Quarto.* Ordo et distinctio universi est ultimus finis in rebus causatis: cum sit quasi ultima forma, – intellige de fine intrinseco: non autem extrinseco, quia ille est bonitas divina. Ergo non est propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones huiusmodi sunt propter ordinem et distinctionem constituendam in rebus. – Patet

consequentia. Quia in omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, fines secundarum causarum sunt propter finem causae primae. Finis autem causae primae est ultimus finis in rebus causatis.

2. Sed videtur ista ratio propositum non concludere. Dicentes enim rerum distinctionem provenire ab ordine causarum agentium, non dicunt quod distinctio sit propter actiones secundarum causarum tanquam propter finem: sed quod est ab actionibus ipsarum tanquam a causa efficiente suo modo. Ratio autem concludit quod non est distinctio propter actiones tanquam propter finem, sed magis e converso. Quod ad propositum non esse aperte constat.

Respondetur quod ista ratio procedit non secundum ordinem essendi in re, sed secundum ordinem essendi in intentione agentis. Stat enim quod aliquid sit prius altero secundum esse reale, et tamen sit posterius in intentione agentis: sicut, cum sanitas causatur ex medicina, medicina praecedit sanitatem in re, in intentione autem posterius est, quia non desideratur medicina nisi propter desiderium sanitatis. Licet ergo dicerent isti per actiones secundarum causarum ordinem et distinctionem rerum causari, oportebat tamen eos dicere ipsa agentia primo proprias actiones intendere, et distinctionem provenire ex consequenti, ut in prima ratione * arguebatur. Et sic sequebatur rerum distinctionem provenire quia ipsae actiones causarum a suis agentibus intenduntur primo et per se, ex quibus rerum distinctio sequebatur aut praeter intentionem omnino, aut praeter primam intentionem. Sicut si diceremus aliquem primo et per se velle medicinam, et, si sanitas medicinam consequeretur, diceremus ipsam sanitatem aut non esse intentam, aut secundario intentam esse propter eius concomitantiam ad medicinam: et sic ideo sanitas eveniret quia medicina sumpta esset, non autem esset sumpta medicina ut sanitas eveniret.

* Cap. praec; cf. supra n. 1.

Dicitur ergo ad dubium quod isti sic opinantes dicebant explicite quidem ordinem et distinctionem in rebus per actiones secundorum agentium effective produci: sed implicite etiam dicebant ipsas actiones esse primo intentas, et distinctionem rerum esse propter actiones tanquam propter finem. Et contra hoc procedit ratio Sancti Thomae.

III. *Quinto,* arguitur contra fundamentum et rationem praedictae positionis: cum scilicet inquiunt ideo non posse a prima causa plura et diversa causari immediate, quia est simplicissima.

Distinctionem et ordinem universi oportet esse in intellectu causae primae. Ergo oportet ibi esse formas distinctorum. Ergo a prima causa poterunt immediate plura causari. – Probatur antecedens. Quia distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo. In agentibus autem per intellectum forma effectus praeexistit in intellectu agentis. – Patet autem prima consequentia. – Secunda vero probatur ex hoc supposito, quod ex formis quae sunt in intellectu, proveniunt res extra animam, in iis quae per intellectum aguntur.

Advertendum quod ista ratio non supponit quod habet probare cum assumit rerum distinctionem esse proprium effectum Dei: quia non assumit illud tanquam concessum, sed tanquam probatum in praecedenti ratione.

Attendendum etiam quod haec ratio supponit ex formis quae sunt in intellectu provenire res ad extra immediate: quia hoc videtur esse de ratione agentis per intellectum. Sicut enim agens per naturam potest immediate producere sibi simile quantum ad formam naturalem, ita agens per intellectum sibi simile quantum ad formam praeconceptam.

IV. *Sexto.* Deus est agens per intellectum, et non potest in sua actione deficere. Ergo producit suum effectum per hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Ergo multa statim potest creare absque medio. – Probatur prima consequentia. Quia actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam nisi per accidens et a casu: quod non potest accidere ubi actio deficere non potest. – Secunda etiam patet. Quia qua ratione unum effectum intelligit, potest et multos alios effectus intelligere.

Septimo. Quod unum solum ex uno fiat, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Sed virtus divina non determinatur ad unum, ut ex superioribus patet: et hoc quia est maxime simplex; quanto autem virtus est magis unita (scilicet perfectionaliter), tanto est *magis infinita* idest magis illimitata et indeterminata, et ad plura se potest extendere. Ergo ex Deo, quia est unus et omnino simplex, non est necesse ut unum tantum proveniat. Immo, quia est omnino simplex, ab eo potest multitudo provenire.

Octavo. Multa entia sunt quae procedere non possunt in esse nisi per creationem: ut sunt intelligentiae, corpora caelestia, et materia prima. Sed solus Deus potest creare. Ergo etc. – Patet maior. Quia illa sunt ingenerabilia: cum non sint composita ex materia et forma contrarietati subiecta.

V. Confirmatur *Gen.* I, *In principio* etc.; et *Iob* XXXVII, *Tu forsitan* etc.

Excluditur autem ex iis error Avicennae dicentis Deum, intelligentem se, produxisse unam intelligentiam primam; in qua cum sit potentia et actus, intelligendo Deum producit intelligentiam secundam; illa, intelligendo se secundum quidem quod est in actu, producit animam caeli; secundum vero quod est in potentia, producit substantiam orbis primi; et sic deinceps procedendo.

Excluditur etiam error antiquorum haereticorum, dicentium Deum non creasse mundum, sed angelos. Cuius erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM TERTIUM

Autog. Ambros. 1 r b 5.

QUOD RERUM DISTINCTIO NON EST PER ALIQUEM DE SECUNDIS AGENTIBUS INDUCENTEM IN MATERIAM DIVERSAS FORMAS

SUNT autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum diversis formis fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifeste apparet.

Non enim caelestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia praeexistenti, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia prius a

4 diversis formis] per diversas formas *cum* pA *omnes.*
5 ex aliqua] aliqua aDXY.

Deo creata angelus aliquis caelestia corpora formaverit.

Amplius. Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi prima: non enim caelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris; quod eius motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia prius a Deo creata aliquis angelus omnia visibilia corpora formaverit.

Adhuc. Omne quod fit, ad hoc fit quod sit: est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique causato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit. Eius igitur solius est fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Item. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam; quia materia non potest esse absque omni forma, et sic praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: sed ab eo qui est creator totius compositi.

Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus *. Posteriora autem in entibus naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus caelestis. Omnis igitur motus ad formam fit mediante motu caelesti. Ea igitur quae non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem qui non potest agere nisi inducere formam in materia, ut ostensum est *. Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praeexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

* VIII *Phys.*, VII, 5; s. Th. l. 14.

* Arg. praec.

Item. Sicut *idem est motus localis partis et totius, ut totius terrae et unius glebae* *, ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus, cum oporteat generans esse simile generato: ut probat Philosophus in VII *Metaphysicae* *. Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est angelus: sed vel oportet quod hoc fiat mediante agente corporeo; vel a creante, qui agit sine motu.

* III *Phys.*, V, 14, s. Th. l. 9.

* S. Th. l. 7; Did. VI, VIII, 5, 6.

Adhuc. Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam, et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.

Amplius. Cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur: sicut domus in materia ab arte, quae est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, inquantum habent formas, per quas fiunt in actu: et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur *. Absurdum est igitur dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad Creatorem omnium Deum.

* Cf. I *Phys.*, IX, 3; s. Th. l. 15.

Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, *Gen.* I, Moyses, postquam dixerat Deum *in principio caelum et terram creasse*, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit. Et Apostolus dicit, *Coloss.* I[16], quod *in Christo condita sunt universa: sive quae in caelis sunt sive quae in terris, sive visibilia sive invisibilia.*

---

3 in nulla] nulla αX. 5 prima] in prima αDXPc. 11 ab aliqua WP; aliqua. 15 quod sit A *solus*; ut sit. 22 fieri] proprie fieri P*d*. 29 quia materia... 30 forma (*supra marginem et ex signo inserendum ante* et sic) A *solus*; *post* et sic.

5 agere A *solus*; *om.* nisi *post* inducere NZ. 14 Sicut] dicitur in III. Physicorum *addunt* Pc. 25 vel oportet quod hoc fiat] oportet hoc vel fiat α, oportet quod vel hoc fiat WY, oportet quod hoc fiat vel XP. 26 a creante EXY*b*; agente Z, creante *ceteri*. 45 species *om* αX. distinxerit P; distinxerat *cum* pA *ceteri*. 47 Christo] ipso Pc. universa] omnia universa P*d*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XXXIX, init.

QUINTA conclusio est *: *Falsa est opinio dicentium Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diversas formas fuisse distinctam.*

1. *Probatur.* Corpora caelestia non possunt ex materia fieri: cum non sit in eis contrarietas. Ergo non potest angelus ex materia a Deo creata ipsa corpora formasse.

Secundo. Corpora caelestia non conveniunt in aliqua materia cum corporibus inferioribus, nisi forte in materia prima. Sed materia prima non potuit praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum sit pura potentia, et omne esse in actu sit ex aliqua forma. Ergo non potuit angelus ex materia a Deo creata omnia visibilia corpora formasse.

Tertio. Fieri proprie convenit composito tantum, non autem formae per se aut materiae per se: sicut nec esse. Ergo non est aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Quarto. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab agente per motum tantum. Ergo non potest esse ab agente aut creante solam formam. – Probatur antece-

dens. Quia omnis motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam: et sic motui oportet praesupponere aliquam formam in materia. – Probatur quoque consequentia. Quia, cum formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt in esse produci nisi aut per creationem compositi, aut per transmutationem materiae ad formam.

II. *Quinto.* Motus ad formam causatur a motu secundum locum. Ergo a motu caeli. Ergo quae non possunt fieri mediante motu caeli, non possunt fieri ab agente per motum tantum. Sed per motum caeli non possunt fieri multae formae sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis: sicut quaedam animalia non fiunt sine semine. Ergo illarum formarum prima institutio non potest fieri ab agente per motum tantum. Sed tale est agens qui non potest inducere nisi formam in materia. Ergo etc. – Antecedens probatur. Quia motus ad formam est naturaliter posterior motu locali: cum sit actus magis imperfecti. – Prima etiam consequentia patet. Quia primus motus secundum locum est motus caeli.

Advertendum quod motus duo respicit, scilicet terminum et subiectum. Si comparentur motus ut habent ordinem ad terminum, sic motus localis non est perfectior, immo est imperfectior motu ad formam: terminus enim motus localis est *ubi*, quod imperfectius est qualitate et forma substantiali. Si autem comparentur secundum ordinem ad subiectum, sic motus localis est perfectior: quia subiectum eius est magis perfectum, utpote magis in actu, et in potentia tantum ad *ubi*. Et quia terminus ad quem est intrinsecus motui, tanquam idem ipsi existens; subiectum autem est ipsi extrinsecum: ideo dici potest quod motus localis extrinsece quidem est perfectior motu ad formam, scilicet ratione subiecti; et sic intellexit Sanctus Thomas hoc loco, ut patet ex ratione quam adducit. Intrinsece autem, idest ratione termini, est e contrario: quia motus ad formam est perfectior motu secundum locum, et prior secundum naturam.

III. *Sexto.* Partes horum generabilium et corruptibilium acquirunt per generationem formas in actu a formis quae sunt in materia, non a formis extra materiam existentibus: cum oporteat generans, scilicet proximum et immediatum, esse simile generato; ex VII *Metaphysicae.* Ergo et totalis acquisitio formarum in materia non potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, nisi mediante agente corporeo, vel creante, qui sine motu agit. – Probatur consequentia. Quia ex III *Physic.*, idem est motus localis, et mutatio generationis eadem, totius et partis.

Septimo. Esse est proprius effectus primae causae. Ergo et prima causalitas formarum: quia esse est per formam.

Octavo. Omnia assimilantur Deo inquantum habent formas, per quas sunt in actu; et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia ab illo acquirit effectus formam cui per formam assimilatur.

Adverte quod per hanc rationem non probatur quod ab angelo nullo modo imprimantur formae in materiam: sed quod etiam a Deo imprimantur, et non solum ab angelo. Et sic angelus non erit prima causa introductionis formarum in materia. Cuius oppositum dicebat opinio quae hic impugnatur.

Confirmatur *Gen.* I, ubi Moyses, postquam dixerat *Deum in principio creasse* etc., subdit quomodo omnia in proprias species distinxit. Item *Coloss.* I, *In ipso condita sunt omnia.*

CAPITULUM QUADRAGESIMUM QUARTUM

Fragmentum ex Autog. Ambros. I v a 35.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON PROCESSIT EX MERITORUM VEL DEMERITORUM DIVERSITATE

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum: ut posuit Origenes, in libro *Periarchon* *. Volens enim resistere antiquorum haereticorum obiectionibus et erroribus, qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur, scilicet quod corpora quaedam sunt lucida, quaedam obscura, quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur; coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum, secundum Dei iustitiam, processisse. Dicit enim quod Deus ex sola sua bonitate primo omnes creaturas aequales produxit, et omnes spirituales et rationales; quae per liberum arbitrium diversimode sunt motae, quaedam adhaerentes Deo plus vel minus, quaedam ab eo recedentes vel magis vel minus; et secundum hoc diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina iustitia sunt subsecuti, ut quidam essent angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae etiam secundum diversos status, quidam etiam daemones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adiungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

* Lib. II, cap. IX.

Haec autem opinio falsa esse manifeste convincitur. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum

3 rationalium WbPc; rationabilium. 11 videntur bPc; videtur.
1 quaedam... minus *hom om* GNYZ. vel magis A *solus*; magis. 14 falsa esse Eb; falsa est et GNZ, falsa Y, esse falsa *ceteri.* 19 praeminet] praeeminet NbPc. 20 Igitur diversitas... 369 a 2 meritorum A *solus*; Igitur diversitas rerum provenit non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis. *Verba* ex principali intentione primi agentis *in* A *supra marginem lateralem continua ad* rerum *scribuntur. Transcriptorem errare fecit crucicula post* meritorum, *quae tamen non ad marginem lateralem refert sed ad marginem infra columnam, ubi nempe sequens argumentum* Adhuc si omnes *scriptum est. Ut structuram phraseos obtineret transcriptor de suo contribuit coniunctionem* sed.

ex principali intentione primi agentis provenit, non ex diversitate meritorum.

Adhuc. Si omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales creatae, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependeret. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis. Quod est impossibile, ut supra * ostensum est.

* Cap. xxxix.

Amplius. Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile. Cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequetur quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet angeli, daemones, et animae humanae, et animae caelestium corporum (quae Origenes animata ponebat). Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat: non enim est idem † modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus et anima solis; nisi forte fingamus angelos et caelestia corpora habere carnes et ossa et alias huiusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere, quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum, quae sunt secundum motus liberi arbitrii.

† Explicit Autog. Ambrosian. i v bult.

Adhuc. Si ea quae sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii; animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter praecedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii: sequetur quod coniunctio huius animae ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem, et sol, secundum Origenem, et astra, sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia huiusmodi, quae sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

Item. Si huic substantiae rationali non convenit inquantum est talis substantia huic corpori uniri, sed magis inquantum est sic merita, huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quae per accidens uniuntur non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se: non enim est aliqua species *homo albus* vel *homo vestitus*. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species: nec sol, nec luna, nec aliquid huiusmodi.

Amplius. Ea quae ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari: merita enim et demerita possunt augeri vel minui; et praecipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturae semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter praecedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum coniungi alteri corpori: et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; *quod est secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi* *. Hoc autem et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatae materiae et determinata mobilia: et secundum fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat quod deponit.

* I *de Anima*, III, 23; s. Th. l. 8.

Praeterea. Cum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturae rationales in quadam multitudine constitutae, oportuit eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera. Et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

Item. Omnis distinctio est aut secundum divisionem quantitatis, quae in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit: aut secundum divisionem formalem. Quae sine graduum diversitate esse non potest: cum talis divisio reducatur ad privationem et formam; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior. Unde, secundum Philosophum *, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

* VII *Metaph.*, III, 8; s. Th. VIII, l. 3.

Item. Si creaturae rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui: quia et sine diversitate corporum poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturae rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Maior est autem distantia corporalis creaturae ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis praecedentibus, non oportuit merita diversa praecedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturae rationales instituerentur.

Adhuc. Si diversitas creaturae corporalis respondet diversitati creaturae rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum

---

5 dependeret] dependet pNP*c*, dependeat Y. 7 dependet] dependeat αEGX*b*, dependeret sN. 11 acquiritur] requiritur αX, relinquitur W. 15 acquisitus est diversus gradus *legimus cum omnibus;* acquisita est diversitas pA, *in secunda redactione* acquisita *casu non mutatum est.* 25 modus quo... *totum capitulum 46. lacuna in* A.

1 enim] autem αGXP*c*. 4 flexibile] flexibilem αDNXY. 5 consecuta] secuta αDWX. 20 si fuerunt *Ita* WsNP*c*; fuerunt autem Y, fuerunt *ceteri.* 21 oportuit] et oportuit Y; *cf. var. praeced.* 22 eis] in eis DYZ*b*P*c*. 27 Item... Item *contra canonem duo argumenta continua eadem formula incipiunt.* 31 graduum] gradu *d*, gradus P. 34 condivisarum] divisarum GW*b*. 42 rationalium] rationabilium Z.

responderet uniformitas naturae corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata etiam si diversa merita rationalis creaturae non praecessissent, sed uniformis. Fuisset igitur creata materia prima, quae est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formae in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una eius forma reducta in actum. Quod non est conveniens divinae bonitati.

Item. Si diversitas corporalis creaturae sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturae, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia una tantum rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adiungi. Hoc autem fuit a casu, quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturae.

Praeterea. Cum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum; descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur: videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adiuncta propter peccatum. Quod videtur propinquum errori Manichaeorum ponentium haec visibilia ex malo principio processisse *.

*Cf. cap. XLI, fin.

Huic etiam opinioni auctoritas Sacrae Scripturae manifeste contradicit. Quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyses *, *Videns Deus quod esset bonum*, etc.; et postmodum de cunctis simul subiungit: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati: et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

* *Gen.* cap. I.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inaequalia damus, nulla diversitate meritorum pensata: cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra * ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit. Unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non praesupponit.

* Cap. XXVIII.

Item, cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

---

8 in actum] in actu P*d*. 15 mereretur *Ita* DWP; meretur *ceteri*. 28 Quia *Ita* P; qui G, quod YpN, quae *ceteri*.
2 Videns] Vidit BG. 25 in suo] suo P*d*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XXXIX, init.

Sexta conclusio est *: *Rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum.*

* Cf. n. II.
** Cf. n. VI.

Circa autem hanc conclusionem tria facit Sanctus Thomas: primo enim Origenis opinionem ponit; secundo, eam improbat *; tertio, unde fuerit deceptus ostendit **.

I. Quantum ad primum, inquit quod Origenes, in libro *Periarchon*, volens resistere antiquorum haereticorum obiectionibus et erroribus, ponentium diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis inventam, quam nulla merita praecessisse videntur, dum scilicet aliqua corpora lucida sunt, aliqua vero obscura, hominum vero quidam ex barbaris, idest infidelibus, quidam vero ex Christianis nascuntur; coactus est (scilicet propter rationes ab illis haereticis inductas) ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum, secundum Dei iustitiam, processisse.

Consistit autem Origenis opinio in quatuor punctis. Primus est, quod omnes creaturae sunt primo a Deo aequales productae, et omnes rationales et spirituales. – Secundus est, quod ex iis quaedam per liberum arbitrium adhaeserunt Deo plus vel minus; quaedam vero ab ipso plus aut minus recesserunt. – Tertius est, quod ex hoc, divina iustitia sic exigente, diversi gradus in ipsis sunt subsecuti: ut scilicet quidam essent angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae secundum diversos status, quidam autem essent daemones. – Quartum est, quod propter hanc diversitatem corporalium creaturarum Deus diversitatem instituit.

* Cf. init. Comment.

II. Quantum ad secundum *, contra hanc opinionem, quae ponit ob meritorum diversitatem esse a Deo rerum distinctionem institutam, arguitur.

Et primo sic. Optimum in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum. Ergo diversitas rerum provenit, non ex meritorum diversitate, sed ex principali intentione primi agentis. – Probatur consequentia. Quia quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis.

Adverte quod, ista positione data, sequebatur quod rerum distinctio esset intenta propter merita praemianda et punienda demerita: non autem esset primo a Deo intenta. Et contra hoc ista ratio procedit.

Secundo. Sequeretur quod ordo et distinctio rerum esset casualis. – Probatur sequela. Quia quod provenit ex concursu duarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Si autem omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales, oportet dicere quod una ab alia in sua operatione non dependet. Ergo etc.

* Cap. XLI, XLII.

2. Circa istam propositionem, etiam superius * adductam: *Quod provenit ex concursu duarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale,* dubitatur. Quia duo homines possent intendere aliquid unum, puta domum, unusquisque ex opere suo, absque hoc quod actio unius dependeat ex alio. Ergo non omne quod ab huiusmodi causis dependet, est casuale.

Respondetur quod impossibile est ut duae causae quarum quaelibet sit per se sufficiens, intendant unum effectum communem, nisi aut moveantur ab uno tertio, aut una ab alia moveatur. Quia, cum effectus sit communis huic causae et alii, non potest provenire ab hac causa per id quod est sibi proprium, sed per id quod est commune sibi et alii causae. Et per consequens oportet quod aut ab una communi causa intendente illum communem effectum moveantur, tanquam ab illa habentia id commune per quod agunt; aut quod una aliam ad effectum intentum moveat. Ideo, si ex concursu duarum causarum quarum una ab alia non dependet, (supple) nec utraque ab alia communi causa, aliquis effectus proveniat, oportet talem effectum casualem esse: quia non potest ab illis communis

effectus intendi inquantum distinguuntur. Causae enim propriae, ut sic, proprius est finis, non autem communis. – Unde negatur assumptum, sumendo cum glossa addita, scilicet: *aut utraque ab una communi causa dependeat.*

III. *Tertio.* Si per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalibus creaturis, nulli creaturae erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Sed hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur sequela. Quia quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: cum motus voluntatis praesupponat existentiam volentis. – Falsitas etiam consequentis probatur. Quia sequeretur, hoc dato, quod omnes substantiae rationales creatae essent unius speciei: quia, cum non distinguantur, per te, nisi per gradus accidentales, ex illis gradibus non poterunt specifice distingui, eo quod differentia specifica naturalis unicuique sit. Hoc autem esse falsum, diversus modus naturalis intelligendi demonstrat. Ergo etc.

Quarto. Sequeretur unionem huius animae ad hoc corpus non esse naturalem, utpote ex motu liberi arbitrii acquisitam. Ergo nec compositum naturale erit. Ergo nobilissima in entibus, ut homo, sol, et alia astra, innaturalia erunt. Quod absurdissimum est.

Quinto: et est confirmatio praecedentis rationis. Sequetur quod homo, sol et luna, et alia huiusmodi, non sint aliquae species. Quia unio huius substantiae ad hoc corpus, tanquam ex merito dependens, erit accidentalis. Ex iis autem quae per accidens uniuntur, non resultat aliqua species.

Sexto. Sequetur quod anima rationalis quae consecuta est hoc corpus, possit iterum coniungi alii corpori, etiam sidereo. Quia merita et demerita possunt augeri et minui: praecipue secundum Origenem. Et sic quae ad merita consequuntur, possunt in melius et in peius mutari. Hoc autem et secundum philosophiam est falsum, secundum quam determinatis formis assignantur determinatae materiae: et secundum fidem est haereticum, quae animam tenet idem corpus quod deposuit in resurrectione reassumere. Ergo etc.

Septimo. In ipsis substantiis rationalibus ante merita fuit distinctio a principio, ita quod aliquid habuit una quod non habuit alia: alioquin non fuissent multae. Ergo, pari ratione, non fuit necesse ut graduum diversitas ex demeritorum * diversitate proveniret. * Cf. text.

IV. *Octavo.* Tales substantiae a principio fuerunt secundum divisionem formalem, non autem secundum distinctionem materialem distinctae: cum divisio secundum quantitatem in solis corporibus sit. Ergo fuerunt distinctae secundum graduum diversitatem: quia divisio formalis reducitur ad privationem et formam; et sic oportet unam formarum esse meliorem et alteram viliorem; ut patet ex Philosopho dicente, VIII *Metaph.* *, quod species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Ergo etc. * Al. VII.

Advertendum, primo, quod divisio formalis, quae fit per differentias, non ita reducitur ad privationem et formam quasi una differentia aut forma sit privatio, et altera sit forma. Hoc enim est impossibile: cum privatio sit non ens, cui non potest convenire ut naturam aliquam constituat. Sed hoc dicitur quia semper una differentia se habet sicut imperfecta in comparatione ad aliam, ut patet discurrenti per omnium generum differentias: imperfectum autem, ut sic, habet similitudinem cum privatione.

2. Circa istam propositionem adductam ex Philosopho, VIII *Metaph.*, text. 10, *Species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit,* advertendum quod duplicem sensum habere potest. Unus sensus est quod, sicut numerus posterior comprehendit in se omnes priores et unitatem addit, ita omnis species perfectior includat formaliter in se omnes differentias cuiuscumque speciei imperfectioris, et differentiam ad illas addat. Et hic sensus non est intentus ab Aristotele: cum falsus sit et impossibilis, si universaliter sumatur, in omnibus videlicet speciebus. Una enim species specialissima substantiae non venit in compositionem alterius speciei. Non enim in ratione *hominis* includitur differentia constitutiva bovis et asini et aliorum animalium imperfectiorum. Tum quia tunc homo esset bos, asinus et alia animalia. Tum etiam quia non posset homo quidditative cognosci nisi omnes animalium differentiae cognoscerentur: omnes enim necesse esset in ratione quidditativa suo ordine ponere. – Sed secundum hunc sensum, habet veritatem tantum in speciebus subordinatis in linea praedicamentali. Perfectior enim species, quae est posterior, continet imperfectiorem, quae est superior, secundum perfectionem, et addit differentiam ad ipsam, sicut numerus perfectior continet imperfectiorem et addit unitatem. Et ideo, sive uni speciei addatur differentia illius contractiva, sive subtrahatur sua ultima differentia, non remanet eadem species. Si namque, ut exemplificat Sanctus Thomas VIII *Metaph.* *, *animali* addatur *rationale,* non remanet amplius species quae erat animal dumtaxat, sed constituitur species animalis quae est homo; et si ab *animali* removeatur *sensibile,* non remanet animalis species, sed plantae. Similiter est et in numeris. Si enim quaternario addatur unitas, non remanet quaternarius nisi materialiter, sed fit quinarius; et si ab ipso removeatur unitas, remanet ternarius. * Loc. cit., lect. 3.

Secundus sensus potest esse quod, sicut quaelibet species numeri per indivisibile constituitur, per ultimam scilicet unitatem; et unusquisque numerus aut excedit alium per unitatem additam, aut deficit ab illo per subtractionem unitatis: ita quaelibet species rerum per indivisibilem differentiam constituitur; ita quod quicquid attingit ad illam differentiam, sub illa specie continetur; quicquid autem deficit ab illa aut illam excedit, ad aliam speciem pertinet. Et ideo omnis alia species aut constituitur per differentiam digniorem et excellentiorem, aut per ignobiliorem. Ita quod unam speciem addere ad aliam non est illam aliam continere formaliter et ulterius includere nobiliorem aliquam differentiam: sed est ipsam per nobiliorem et excellentiorem differentiam constitui, differentiam alterius eminenter continentem; quo modo etiam nobilior species dicitur aliqualiter ignobiliorem continere, non quidem formaliter, sed eminenter. – Ad hunc ergo sensum accipit propositionem Aristotelis Sanctus Thomas: quia ex eo optime inaequalitas substantiarum quae formaliter distinguuntur, arguitur. Licet etiam primus sensus habeat veritatem, ut dictum est, in speciebus secundum superius et inferius in linea praedicamentali ordinatis.

V. *Nono.* Aut creaturae rationales possunt subsistere absque corporibus: aut non. Si primum, non fuit necesse propter merita diversa corporum diversitatem institui: quia etiam poterat in substantiis spiritualibus absque corporum diversitate diversus gradus inveniri. – Si secundum, ergo simul cum ipsis fuerunt corpora producta. Sed maior est distantia corporalis substantiae ad spiritualem quam spiritualium ad invicem. Ergo, si utramque substantiam produxit absque meritis praecedentibus, non oportuit merita praecedere ad hoc ut in diversis gradibus spirituales substantiae instituerentur.

Decimo. Sequeretur quod, propter uniformitatem creaturae rationalis, si scilicet merita diversa non praecessissent, fuisset creata natura corporalis uniformis. Ergo fuisset creata materia prima sub una tantum forma. Ergo remansisset imperfecta: cum sint in ipsa plures formae in potentia. Sed hoc divinae bonitati non est conveniens. Ergo etc.

Undecimo. Esset a casu quod in mundo esset tantum unus sol. – Patet consequentia. Quia a casu fuit quod una tantum substantia sic peccavit ut tali corpori mereretur adiungi.

Duodecimo. Sequeretur quod visibilia corpora essent adiuncta substantiis invisibilibus propter peccatum. Quod est propinquum errori Manichaeorum.

Adverte quod hoc consequens dicitur propinquum errori Manichaeorum, quia, sicut Manichaei visibilia dicebant a malo principio effective processisse, ita hoc consequens dicit illa a malo finaliter processisse.

Confirmatur auctoritate *Gen.* 1, ubi de singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi Moyses utitur, *Vidit Deus quod esset bonum* etc.; postea de cunctis simul subiungit, *Vidit Deus cuncta* etc.

* Cf. init. Comment.

VI. Quantum ad tertium *, inquit Sanctus Thomas quod erravit Origenes ex duobus. Primo, quia non perpendit non esse iniustitiam si inaequalia damus absque meritorum diversitate, quando non ex debito, sed liberaliter damus. Et sic non sequitur Deum iniustum esse si creaturas inaequales produxit: cum non ex aliquo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxerit.

Secundo, quia non consideravit quod Factor omnium rerum, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes eius partes aequales. Multi enim gradus bonitatis in universo deessent: et sic esset imperfectum. Cum autem bonum totius sit melius bono partium singularum, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem. Declaratur exemplo domificatoris.

Advertendum quod per ea quae hic dicit Sanctus Thomas, duae rationes Origenis solvuntur, quibus ostendebat primo Deum omnes creaturas aequales condidisse. Prima erat, quia alioquin Deus fuisset iniustus, dando inaequalia iis in quibus nulla erat inaequalitas meritorum. – Secunda erat, quia optimi est optima facere. Deus autem est optimus. Et sic sequebatur quod omnia fecerit optima. Et per consequens aequalia.

Ad primam patet responsio per primum dictum. Non enim est iniustitia ubi aliquid datur non ex merito, sed ex mera liberalitate, sicut Deus res produxit. – Ad secundam vero per secundum dictum respondetur. Optimi enim est optima facere quoad partes totius, non simpliciter, sed secundum quod perfectioni totius congruit.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM QUINTUM

QUAE SIT PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM SECUNDUM VERITATEM

OSTENDI autem ex praedictis potest quae sit vere prima distinctionis rerum causa. Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad Deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

Amplius. Sicut quae fiunt ex materia sunt in potentia materiae passiva, ita quae fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiae perfecte reduceretur in actum si ex materia fieret unum tantum eorum ad quae materia est in potentia. Ergo, si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret unum illorum tantum, potentia eius non ita complete reduceretur in actum sicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas, et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset: sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturae agere nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas: quia agens est aliud a patiente, *et honorabilius eo* *. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

* III *de Anima*, v, 2; s. Th. l. 10.

Item. Plura bona uno bono finito sunt meliora: habent enim hoc et adhuc amplius. Omnis autem creaturae bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

Adhuc. Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus.

Item. Omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta: sic enim agens per artem sibi facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per

1 ex praedictis *post* potest DGN. 9 formam] tanto formam NP*c*. 11 Deum] eum NYZP. 24 quae] ea quae P*d*. 37 omnium *om* EGXZ*b*, *post* entium Y.
3 in pluribus *post* est DZ*b*. 5 bonitas] et bonitas Z. 18 et adhuc] et ad haec *ut solet d*, ad haec P. 36 per artem sibi *Ita* Z; *(ras.)* per artem N, sibi per artem *ceteri*.

* Cap. xxiii.
* Cap. xlix sqq.

necessitatem naturae, ut supra * ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in Primo * probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset.

Amplius. Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.

Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis non a casu *; non ex materiae diversitate *; non propter interventum aliquarum causarum *, vel meritorum **; sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.

* Cap. xxxix.
* Cap. xl.
* Cap. xli-xliii.
** Cap. xliv.

Hinc est quod dicitur *Gen.* 1[31]: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona:* cum de singulis dixisset quod sunt *bona.* Quia singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia *valde bona,* propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

---

7 repraesentat *Ita* DP*c*; repraesentabit Y, repraesentaret *ceteri.* 10 summe] summo DEGNYZ*b*P*c*.
5 ex materiae diversitate] propter (propter ex X) materiae diversitatem GNYXZ. 6 causarum] creaturarum E. 7 propria] prima GXZ*b*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. xxxix, init.

Quantum ad secundum principale, scilicet quae sit vera causa distinctionis rerum *, ponitur haec conclusio: *Causa distinctionis rerum fuit propria Dei intentio volentis creaturae dare perfectionem qualem possibile erat eam habere.* Et loquitur de perfectione essentiali.

I. *Probatur primo.* Deus est perfectissimum agens. Ergo ad ipsum pertinebat perfectissime suam similitudinem in rebus creatis inducere, quantum naturae creatae convenit. Ergo oportuit multiplicitatem et varietatem in rebus creatis esse. – Probatur prima consequentia. Quia quanto agens perfectius est, tanto perfectius suam similitudinem in effectu inducit, secundum capacitatem effectus. – Secunda quoque probatur. Quia perfectam Dei similitudinem res creatae consequi non possunt secundum unam speciem solam creaturae: cum creatura non possit divinam perfectionem aequare, eo quod Deus sit causa excedens effectum.

Advertendum est quod haec ratio et omnes sequentes procedunt, supposito quod Deus voluerit producere hoc universum et illi suam similitudinem communicare secundum quendam determinatum modum, et secundum perfectionem isti universo congruentem. Hoc enim supposito, conveniens erat ut in universo suam similitudinem induceret, et illi suam perfectionem communicaret, secundum quod ipsum universum eam capere poterat.

II. *Secundo.* Non esset perfecta Dei similitudo in universo, quantum scilicet universum capere potest, si esset unus tantum gradus omnium entium. Ergo etc. – Probatur consequentia ex comparatione potentiae activae ad materiam: quia videlicet, si agens possit plures effectus facere et unum tantum illorum faciat, potentia eius non ita complete reducitur in actum sicut si faciat plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis.

Adverte quod intentio rationis non est quod oporteat Deum facere omnia quae absolute facere potest: sed omnia quae facere potest ad perfectionem essentialem universi quod intendit pertinentia.

Tertio. Perfectius accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum in se bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere possit: ut patet de lucido respectu solis. Ergo oportet in creaturis esse pluralitatem et inaequalitatem. – Probatur consequentia. Quia agere ad bonitatem alterius requirit pluralitatem et inaequalitatem: cum agens sit aliud a patiente et *honorabilius ipso.*

Attendendum quod hic est sermo non tantum de agente univoco, sed etiam de agente aequivoco. Quia si loqueremur de agente tantum univoco, hoc quod est agere non argueret inaequalitatem secundum speciem, qualem vult ratio concludere, sed tantum materialem distinctionem.

III. *Quarto.* Summo bono convenit ut faciat quod melius est: scilicet in effectu quem intendit. Ergo conveniens fuit ut faceret plures gradus creaturarum. – Patet consequentia. Quia plura bona sunt uno bono finito meliora.

Adverte primo, quod addidit Sanctus Thomas *finito:* quia uno bono infinito plura bona finita non sunt meliora.

Adverte secundo, ex doctrina Sanct Thomae in Quaestt. *de Malo,* q. xvi, a. 1, ad 13, quod ista propositio habet veritatem, *si singula sint unius ordinis,* scilicet tam illud unum quam illa plura: puta, plures aurei sunt meliores uno aureo. Non autem tenet quando plura bona sunt inferioris ordinis illo uno bono.

Sed, licet in hoc sensu non accipiatur hoc loco, ex ipsa tamen expositione datur intelligi quod etiam habet veritatem in rebus diversorum ordinum, quando plura includunt in se illud unum. Ideo enim plura unius ordinis, sunt meliora uno illius ordinis, quia continent illud et aliquid amplius. Similiter ergo plura diversorum ordinum sunt meliora uno illorum tantum, quia illud includunt et aliquid addunt. Unde et Sanctus Thomas illam propositionem probat, *quia habent hoc et adhuc amplius.* Est ergo universaliter vera, quando illud unum in numero illorum plurium continetur: si omnia scilicet sint finita.

IV. *Quinto.* Magis addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Ergo ad perfectionem universi pertinet non solum quod sint multa individua, sed quod etiam sint diversae rerum species. – Probatur antecedens. Quia bonitas speciei excedit bonitatem individui: scilicet *materialis,* ubi bonitas speciei a bonitate individui intrinsece distinguitur. Quod patet: quia comparatur ad individuum sicut formale ad materiale.

Sexto. Intellectus divinus multa intelligit: scilicet ad perfectionem universi pertinentia. Ergo perfectius seipsum repraesentat si plures diversorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne agens per intellectum repraesentat speciem intellectus in re facta.

Sed occurrit dubium. Quia, si agens per intellectum repraesentat speciem sui intellectus in re facta, sequitur quod Deus unum tantum producat et non plura: quia species sui intellectus est tantum una, scilicet divina essentia.

Respondetur quod est una materialiter: sed formaliter est plures, secundum quod intelligitur ut propria ratio plurium, et habet rationem plurium idearum.

Septimo. Bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: cum sit formale respectu singularium. Ergo debuit esse in rebus. Ergo oportuit esse inaequalitatem in rebus. – Probatur praim consequentia. Quia operi a summo bono artifice non debuit deesse summa perfectio. – Secunda etiam probatur. Quia, remota inaequalitate, non esset illud bonum.

Advertendum, cum dicitur *bonum ordinis diversorum esse melius quolibet ordinatorum,* quod intelligitur non de ipso respectu secundum se, relatio enim est minimae entitatis, et per consequens minimae bonitatis est: sed de ipsis extremis ordinis ut ordinata sunt. – Eodem modo intelligendum est quod in fine capituli dicitur: scilicet quod *ordo universi est ultima et nobilissima perfectio in rebus.*

Circa illam propositionem, quod *talis ordo non esset sine inaequalitate,* dubitatur. Quia in divinis Personis est ordo. Et tamen non est ibi inaequalitas.

Dicitur quod loquitur hic Sanctus Thomas de ordine prioris et posterioris: non autem de ordine originis tantum, cuiusmodi est ordo inter divinas Personas repertus.

Confirmatur *Gen.* I, ubi dicitur, *Vidit Deus cuncta* etc.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SEXTUM

QUOD OPORTUIT AD PERFECTIONEM UNIVERSI ALIQUAS CREATURAS INTELLECTUALES ESSE

Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet: quod erat tertium a nobis propositorum *. Et ostendemus primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae.

* Cap. v.

Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra * ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes.

* Cap. XXIII, XXIV.

Amplius. Perfectio secunda in rebus addit supra primam. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

Adhuc. Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra * ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra * quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

* Cap. praec.

* Cap. XXIII, XXIV.

Amplius. Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quae praeexistit in agente: agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam. Patet autem perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum, ut supra * ostensum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur. Et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

* Cap. XXIII, XXIV.

Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis * patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo, quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignei est in re calefacta per ignem; alio

* Lib. I, cap. LXXIV sqq.

1 in rebus *om* GZ. 2 de rebus] de istis rebus GZ, de rebus ipsis N, de ipsis rebus DY*b*P*c*. 4 tertium *post* a nobis GZ. 7 optimam] optimum αEP*c*. 30 in rebus *om* Z, *ante* secunda αDW. 31 primam] perfectionem *addunt* P*c*. 39 Deus *om* αDWX.

12 quae] qui GP*c*. 22 autem] igitur αWP*c*. 29 sed] sed etiam YP*d*. 34 secundum *om* α. 44 ignei] in igne GZ, igni X, ignis NP.

modo, secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

Adhuc. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est* autem quod Deus in se omnes creaturas comprehendit. Et hoc repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius; tamen secundum extensionem quantitatis; cum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales, quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur.

* Lib. 1, cap. LIV.

6 sed] sed etiam in DYP, sed etiam *d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de rerum creatione et distinctione, incipit de ipsis rebus creatis, quantum ad fidei veritatem pertinet, determinare *. Et quia inter omnes creaturas maxime circa spirituales versatur fides, ideo Sancti Thomae intentio est de ipsis substantiis spiritualibus doctrinam tradere.

* Cf. Comment. cap. v.

Circa hoc autem tria facit: primo, de natura substantiae spiritualis determinat; secundo, de eius unione ad corpus, cap. LVI; tertio, de eius operatione, cap. XCVI.

Circa primum duo facit: primo, agit de existentia substantiae spiritualis; secundo, de eius natura, in capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Oportuit, ad perfectionem universi, creaturas aliquas spirituales fieri, in summo rerum vertice constitutas.* Probatur autem ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum * assignante.

* Cf. text. et var.

Et primo * *sic.* Ad hoc ut universum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Ergo oportet, ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae sint intelligentes. – Probatur antecedens. Quia tunc effectus maxime perfectus est quando ad suum principium redit: ut patet ex circulo et motu circulari. – Consequentia quoque probatur. Quia redeunt ad suum principium singulae creaturae inquantum eius similitudinem gerunt secundum esse et naturam earum, in quibus quandam habent perfectionem. Intellectus autem Dei productionis creaturarum principium est.

* Cf. n. III.

II. Sed occurrit circa hanc rationem dubium. Non enim oportet id quod ab agente per intellectum procedit, assimilari illi quantum ad virtutem intellectivam, ut scilicet effectus sit intelligens sicut et causa, alioquin domum et omnia artificiata oporteret intellectum habere: sed sufficit ut assimiletur formae conceptae, quae est exemplar rei producendae; sicut dat exemplum Sanctus Thomas de domo, quam oportet arti assimilari, non autem potentiae intellectivae artificis. Ergo, quamvis intellectus Dei sit productionis rerum principium, non tamen oportet ipsum universum habere partem quae intellectiva sit.

Confirmatur. Quia per hanc rationem concluderetur omnes res creatas habere intellectum: quia principium productionis omnium est intellectus divinus.

2. Ad huius evidentiam, considerandum primo quod, licet per intellectum Deus res producat in esse, sicut et artifex rex artificiatas, in duobus tamen differt Deus ab artifice creato. Primo, quia intellectus divinus ita est principium productivum creaturarum quod eius operatio, quae est intelligere, est realiter ipsum producere creaturae. Intellectus autem artificis non sic se habet: non enim ipsum intelligere domum est realiter idem quod producere domum, sed productio domus est operatio alterius potentiae ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar quod est in mente artificis. Unde intellectus divinus est immediate productivus rerum, non autem intellectus artificis. – Secundo differt, quia forma intelligibilis per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu et specie intelligibili qua elicitur actus intelligendi, sed eius effectus. Forma autem qua divinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu, tanquam cum principio rerum productivo, et cum specie qua Deus intelligit.

Ex quibus sequitur quod intellectus divinus est et principium immediatum productionis creaturarum; et ratio agendi, sive forma per quam producuntur. Et ideo, cum oporteat effectum productum, si perfectus sit, assimilari principio et elicitivo et formali suae productionis, quantum possibile est; necesse est ut universum assimiletur Deo secundum intellectum, ut scilicet sit secundum aliquam sui partem naturae intellectualis. Et hoc est fundamentum cui haec ratio Sancti Thomae innititur.

3. Ad dubium ergo dicitur quod, licet non omne quod procedit a quocumque agente per intellectum, oporteat illi quantum ad virtutem intellectivam assimilari, quia non omnis agentis per intellectum suum intelligere est rei productio, nec forma quae est ratio agendi est idem quod intellectus; oportet tamen quod primo et principaliter a Deo per intellectum producitur, habere naturam intellectivam, si illius sit capax: cum effectus divini assimilentur quantum possunt Deo, quantum ad principium elicitivum et formale suae productionis, qui est intellectus. – Non puto autem nomine *intellectus* hoc loco intelligi tantum formam intelligibilem, seu artem Dei, qua mundum produxit, sed etiam ipsam virtutem intellectivam: quia aliam rationem ad hanc ipsam conclusionem inducit Sanctus Thomas inferius * ex ipsa forma intelligibili per quam creaturae sunt productae.

* In hoc cap.

Ad confirmationem dicitur similiter quod non oportet omnes res creatas habere intellectum: quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus ut intellectus est, quemadmodum est universum, sed bene alicuius similitudinis intellectus divini; non enim sunt principalis Dei effectus, sed principalis effectus, idest universi, partes. Sicut, licet a sole per lucem eius producatur et lumen et caliditas, propter quod oportet tam lucida quam calida habere aliqualem similitudinem lucis solaris; non tamen omnia participant ratione lucis solaris ut lux est, sic scilicet ut lucida sint, sed tantum ea quae nata sunt lucem per modum lucis recipere; alia vero assimilantur luci ut virtualiter calorem continet, aut aliquam aliam perfectionem. Sic unaquaeque creatura redit ad intellectum divinum ut ad suum principium suo modo: aliqua enim illi assimilantur inquantum intellectus est; aliqua vero inquantum virtualiter alias perfectiones creaturarum continet et eminenter. – Et sic patet quod ratio Sancti Thomae optime propositum concludit.

III. *Secundo.* Oportuit, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum similitudinem naturae, sed etiam

per operationem. Sed haec operatio non potest esse nisi intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operatur. Ergo etc. – Probatur maior. Quia secunda perfectio, quae est secundum operationem, addit supra primam: tanquam scilicet existens ultima et consummata rei perfectio.

Tertio. Ad summam rerum perfectionem, oportuit esse aliquas creaturas quae agerent modo quo Deus agit. Ergo oportuit esse aliquas substantias intellectuales. – Patet consequentia. Quia Deus agit per intellectum et voluntatem. – Probatur vero antecedens. Quia in praecedentibus ostensum est quod ad perfectam repraesentationem divinae bonitatis per creaturas, oportuit res aliquas ad bonitatem aliorum agere. Ergo oportuit etiam fieri assimilationem quantum ad modum agendi: quia sic alteri aliquid perfecte assimilatur in agendo.

Adverte quod per creaturas non potest perfecte divina bonitas ut in se est, repraesentari: sed bene potest repraesentari perfecte ut exemplar et forma universi. Quod sane fit si universum illi assimiletur quantum ad omnia in quibus secundum suam naturam natum est illi assimilari: sicut tunc domus perfecte repraesentat formam quae est in mente domificatoris, quando habet omnia secundum quae nata est illam repraesentare. Et sic est perfecta repraesentatio ex parte effectus, non ex parte causae. Quia ergo de ratione effectus summe perfecti est ut perfecte assimiletur suae causae secundum omnes modos quibus eam participare potest, ideo, cum Deus agat ad creaturarum productionem per intellectum et voluntatem; et universum, quod primo intendebat producere, natum esset assimilari sibi quantum ad esse, quantum ad agere bonitatem aliorum, et quantum ad modum agendi, qui est per intellectum et voluntatem: oportuit et in universo fieri aliquas creaturas quae ad bonitatem aliorum agerent, et quasdam quae agerent per intellectum et voluntatem. Et hoc est huius rationis fundamentum.

IV. *Quarto.* Summa universi perfectio exigit non solum similitudinem ad Deum secundum formam, sed etiam secundum eundem modum essendi formae, quantum possibile est: cum secunda similitudo sit perfectior quam prima. Ergo oportuit esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur. Ergo etc. – Patet prima consequentia. Quia forma per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilem modum essendi habens. – Patet etiam secunda. Quia hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Adverte quod natura subsistens quae est ex se intellecta in actu, non indigens aliquo ad hoc ut fiat actu intelligibilis, est etiam secundum se intellectiva: ut inferius * ostendit Sanctus Thomas; et Prima, q. XIV, a. 1. Ideo bene hoc loco dicitur quod esse creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur, est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

* In hoc lib. passim.

Quinto. Ad hoc ut similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, – intellige, non de modis possibilibus absolute, sed de modis possibilibus ad universum quod intendebat pertinentibus – oportuit ut divina bonitas communicaretur per similitudinem non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo: quia istis duobus modis similitudo unius invenitur in alio. Sed solus intellectus cognoscere divinam bonitatem potest. Ergo etc.

Adverte quod duplices sunt modi possibiles creaturarum: quidam scilicet generales, puta modus essendi insensibilium, modus sensibilium, et modus intellectualium; et quidam particulares et specifici, puta hominis, equi, lapidis, et huiusmodi. Modi generales cum sint finiti, et supremus sit modus essendi intellectualium, quantum a nobis cognoscitur, omnes huiusmodi modi ad perfectionem universi pertinere videntur. Modi autem particulares et specifici, cum sint infiniti, non omnes ad perfectionem universi pertinent, sed illi tantum quos Deus voluit in universo esse. Cum ergo dicitur hic quod ad hoc ut similitudo Dei esset in rebus *modis possibilibus,* oportuit bonitatem divinam per similitudinem communicari etiam in cognoscendo, de modis generalibus, non autem de modis specialibus intelligitur.

Sexto. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia, secunda et ultima. Sed Deus omnes creaturas comprehendit intelligibiliter. Ergo oportet etiam esse aliquas creaturas intellectuales, quae corporalia intelligibiliter contineant: sicut et superiora corpora continent inferiora secundum extensionem quantitatis.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SEPTIMUM

A 44 r a 7 cum marg. sup.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT VOLENTES

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes.

Inest enim omnibus appetitus boni: cum *bonum sit quod omnia appetunt,* ut philosophi tradunt *. Huiusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur *naturalis appetitus:* sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur *appetitus animalis,* qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem. In his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est *voluntas.* Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

* I *Ethic.*, 1, 1; s. Th. l. 1.

Adhuc. Quod est per aliud, reducitur in id quod est per se tanquam in prius: unde et, secundum Philosophum, in VIII *Phys.* *, mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa; in syllogismis etiam conclusiones, quae sunt notae ex aliis, reducuntur in prima principia, quae sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae et animalia bruta: non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio in aliqua prima quae seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra * ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum.

* Cap. v, n. 7; s. Th. l. 9.

* Cap. praec.

Tit. Quod substantiae *Reincipit* A, *usque ad* totum cap. 48. 14 Quod est EGNZ; Id quod aX, Id quod est *ceteri*. in id NYZ; ad id.

11 in aliqua prima A *solus*; ad alia prima. *In* A *habetur* in aliq^a p^a p^a *et deletur priori loco* p^a *minus clare scriptum; transcriptor etiam* q *deleri putaverit.*

Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Amplius. Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat inquantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit. – Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura; nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans, quod dedit ei formam *. – In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus. – Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem.

* VIII *Phys.*, IV, 7; s. Th. l. 8.

Item. Activum oportet esse proportionatum passivo, et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod est *quo est omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde in III *Ethicorum* * Philosophus dicit quod est *et possibilium et impossibilium*. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.

* Cap. V, 1; s. Th. l. 10.
* Cap. II, 7; s. Th. l. 5.

---

3 existens] existente *b*, *quod certe de mente Auctoris est*. 12 qui] quae α, quod Z, *om* EG. 13 operationis *om* XP*c*, operationi *b*; *cf. var. seq.* operans A *solus*; operationis αP*c*, operationi in X, operationes DEGNY, *om* WZ*b*. 18 esse *post* habeat αDWXP*c*. 19 esse *ante* potest G, *post* sibi αP*c*. 26 agunt in sensum] in sensum agunt (agant P) P*c*. 27 naturale aestimatorium EGNZ; naturalem aestimationem; *cf.* b 5.

4 de necessitate *post* sequitur αDWXP*c*. 6 moveant A *solus*; moveantur. 19 apprehensum] comprehensum P*c*. 28 unde] unde et EGNWXYZ*b*P*c*. 29 et *pr. loco om* CDG*b*P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas oportuisse esse in universo aliquas creaturas quae intellectuales essent, nunc de natura ipsarum substantiarum intellectualium determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de ipsarum natura absolute; secundo, per comparationem ad esse actualis existentiae, cap. LII.

* Cf. Comment. cap. XLVI, init.

Circa primum duo facit: primo, determinat de ipsarum natura quantum ad ea quae sibi affirmative conveniunt; secundo, quantum ad ea quae negative significantur, cap. XLIX.

Quantum ad primum, etiam duo facit: primo, ostendit ipsas volentes esse; secundo, quod liberi arbitrii sint, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Substantias creatas intellectuales necesse est volentes esse.*

Probatur primo. Habent appetitum boni: quia *omnia appetunt bonum.* Ergo sunt volentes. – Patet consequentia. Quia appetitus conveniens iis quae intelligunt, est *appetitus rationalis,* qui est *voluntas:* sicut appetitus eorum quae cognitione carent, dicitur *naturalis;* et brutorum appetitus dicitur appetitus *animalis.*

Adverte, circa istam distinctionem appetituum, quod appetitus consequens formam accipit speciem et denominationem a forma quam consequitur. Quia ergo in rebus quae cognitione carent, consequitur formam mere naturalem, ideo in illis dicitur appetitus *naturalis.* In brutis autem, et hominibus ut cum brutis communicant, quia consequitur formam apprehensam per sensum, quantum scilicet ad actualem inclinationem; potentiam autem sensitivam intrinsecam, quantum ad potentialem inclinationem: ideo dicitur appetitus *sensitivus* sive *animalis.* In habentibus autem cognitionem intellectivam dicitur *intellectualis:* quia consequitur virtutem et cognitionem intellectivam. Et sortitus est etiam aliud nomen, ut scilicet dicatur *voluntas.*

II. *Secundo.* Inveniuntur in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum sed aguntur ut naturae: ut plantae et bruta. Ergo oportet esse aliqua prima quae seipsa agant ad operandum. Ergo necesse est esse aliqua prima quae sint volentia. Ergo substantiae intellectuales sunt volentes. – Probatur prima consequentia. Quia quod est per aliud reducitur in id quod est per se tanquam in prius. Quod probatur exemplo corporum mobilium, quae reducuntur in corpora prima moventia seipsa; et conclusionum in syllogismis, quae reducuntur in prima principia per se nota. – Secunda etiam patet. Quia proprium est voluntatis ut per eam aliquid se agat ad operandum: cum per ipsam substantia sit domina suorum actuum, tanquam potens agere et non agere. – Ultima quoque patet. Quia prima in rebus creatis sunt substantiae intellectuales.

III. *Tertio* *. Forma intellecta per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, tanquam per ipsum concepta et quodammodo excogitata. Ergo seipsas agunt ad operandum substantiae intellectuales, tanquam habentes suae operationis dominium. Ergo sunt volentes.

* Cf. n. VIII.

Probatur antecedens exemplo formae artis, quae ab artifice excogitatur.

Prima vero consequentia probatur. Quia, cum agens per formam agat, oportet secundum modum formae esse modum operationis: ut scilicet forma quae non est ab ipso agente per formam, causet operationem cuius agens non est dominus; forma vero quae est ab agente per ipsam, causet operationem cuius agens est dominus. Declaratur hoc discurrendo per formas quae sunt actionis principium. Nam formae naturales non sunt ab iis quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa, ut patet de gravibus, quae a generante moventur. Similiter formae sensatae vel imaginatae, quae sunt moventes in brutis, non sunt adinventae ab ipsis brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, et diiudicatae per naturalem aestimationem. Et ideo, licet dicantur quodammodo movere seipsa, inquantum una pars in eis est movens et alia est mota; tamen ipsum moveri non est in eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura.

2. Adverte, circa antecedens, quod ideo inquit Sanctus Thomas formam intellectam esse ab intellectu *quodammodo excogitatam,* non autem simpliciter *excogitatam,* quia, proprie loquendo, *cogitare* non convenit intellectui, sed virtuti cogitativae: et ideo, proprie loquendo, forma intellectus non potest dici *excogitata.* Sed quia cogitativa, eo quod intellectui sit coniuncta, participat aliquid de intellectu discurrendo circa particularia, ideo nomina unius ad aliam quandoque similitudinarie transferuntur, ut dicatur cogitativa *intelligere particularia,* et intellectus *cogitare.* Et sic transumptive forma ab intellectu concepta potest dici *excogitata,* licet non sit proprie dictum: et propter hoc addidit Sanctus Thomas *quodammodo.*

Advertendum quoque quod, cum operatio consequatur formam, necesse est ut dans formam det etiam operationem. Propter quod dicitur quod dans formam dat etiam motum consequentem formam: sicut dans gravitatem dat motum deorsum. Ideo bene inquit Sanctus Thomas quod forma quae non est ab ipso agente (sed, scilicet, est ipsi data ab aliquo alio), non causat operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus; sed operatio consequens refertur tanquam in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suae actionis, et erit dominus suorum actuum.

IV. Sed circa declarationem Sancti Thomae de forma movente in brutis et natura intelligibili, occurrit duplex dubium. Primum est quia non videtur differentia inter brutum et hominem quantum ad formam per quam utrumque agit: cuius oppositum hic dicitur. Nam sicut formae sensatae et imaginatae, ex quibus moventur bruta, sunt ab exterioribus sensibilibus mediantibus sensibus exterioribus causatae, ita et formae intellectus: cum nostra cognitio intellectiva habeat ortum a sensu *. Ergo in utraque natura forma quae est principium operationis et motus, est ab extrinseco. (* I *Metaph.* I, 4; II *Poster.*, xv, 5.)

Secundum dubium * est, quia oppositum eius quod hic dicitur, videtur haberi Prima, q. xviii, a. 3. Ibi enim dicitur quod *animalia movent seipsa quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt,* in quo differunt a plantis, quae habent formam ab alio. Ergo non habent formam ab extrinseco tantum, ut hic dicitur. (* Cf. n. vi.)

V. Ad primum dubium respondetur quod, licet species intelligibilis, quae praecedit intellectionem, ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causetur (concurrente tamen intellectu agente per modum principalis agentis), sicut et formae imaginatae; tamen ipsa forma secundum quam immediate et proxime movetur naturae intellectualis appetitus, non causatur ab alio agente quam ab ipso intelligente. Format enim agens per intellectum in seipso per actum intelligendi formam rei convenientis et disconvenientis, quae dicitur conceptus intellectus: quod non facit imaginatio bruti, in qua forma convenientis aut disconvenientis ab alio causatur. Iudicium quoque quo aliquid iudicatur conveniens aut disconveniens, in natura intellectuali est liberum, et non est magis ad unam partem determinatum quam ad alteram, sed agens intellectuale a seipso determinatur: in brutis autem est a datore naturae determinatum. Et quia appetitus sequitur formam rei appetibilis, adiuncto iudicio quo iudicatur conveniens aut disconveniens, cum bruta et formam et iudicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis a seipsa habeat utrumque; ideo convenienter dicitur quod formae moventes in brutis ab alio causantur, in intellectuali autem natura ab ipso intellectu.

VI. Ad secundum dubium * respondetur, et dicitur primo, quod forma imaginata secundum quam moventur bruta, quantum quidem ad entitatem suam, non causatur a bruto, sed ab extrinseco sensibili: quantum tamen ad actualem cognitionem, secundum quam ipsa forma dicitur perfecte et complete in actu esse, causatur etiam a sensu animalis, quia ad actionem sentiendi ipse sensus etiam active concurrit. Et ad hunc sensum dicitur in Prima Parte quod animalia movent se quantum ad formam: quia forma rei sensibilis non est actuale principium motus nisi dum est in actu perfecto, nisi scilicet per ipsam iudicetur de sensibili; et sic ipse sensus est aliquo modo causa suae formae. Hic autem loquitur Sanctus Thomas de ipsa entitate formae secundum se, et quantum ad esse eius imperfectum, quam diximus ab exteriori tantum sensibili esse causatam. (* Num. iv.)

Dicitur secundo, quod forma quae est in brutis, licet quantum ad esse completum, quod est ut per ipsam actu iudicetur, sit aliquo modo a sensu, non est tamen totaliter a sensu ut habet rationem motivi: quia quantum ad determinationem iudicii quo iudicatur aliquid conveniens aut nocivum, quod requiritur in motu animalis, ab alio dependet, scilicet a natura. Loquitur autem hic Sanctus Thomas de forma quantum ad omnia quae sibi conveniunt ut est principium motus: et per consequens de forma sensus quantum etiam ad iudicii determinationem. Unde non contradicit iis quae in Prima Parte dicuntur, ubi non est sermo de forma motiva animalis nisi quantum ad complementum sui esse, non autem quantum ad omnem eius conditionem sibi convenientem ut habet rationem formae moventis.

Potest tertio responderi quod formae sensatae vel imaginatae, quae scilicet in sensibus interioribus recipiuntur, et quibus per imaginativam aut aestimativam virtutem iudicatur aliquod sensibile conveniens esse vel nocivum, a sensibus exterioribus in viribus interioribus imprimuntur. Et sic bruta dicuntur causare huiusmodi formas in seipsis: inquantum scilicet per sensus exteriores eas in sensu imprimunt interiori. Et ad hunc sensum intelligitur quod de Prima Parte adductum est. Sed tamen non sunt libere per actum ipsius imaginationis vel aestimativae adinventae et excogitatae, sed naturali quodam ordine ex sensibus causatae. Et ad hunc sensum intelligitur quod hoc loco inquit Sanctus Thomas.

VII. Circa id quod dicitur, *Quoniam moveri non inest brutis ex seipsis,* dubitatur. Quia dicitur VIII *Phys.*, text. comment. 29 *, quod in omni quod movet seipsum est moveri et non moveri: et vocat ibidem Aristoteles moventia seipsa quae dividuntur in partem moventem et partem motam; et animalia vocat moventia seipsa. (* Cap. iv, 3; s. Th. l. 7.)

Respondetur, secundum doctrinam Sancti Thomae *Verit.*, q. xxiv, a. 2, ad 2, quod ideo dicitur in iis quae seipsa movent esse moveri et non moveri, non quia in earum libertate sit moveri et non moveri, sed *quia potentia motiva ipsorum, secundum se considerata, non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad aliud.* Sed tamen, *quia iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, in brutis est a natura determinatum,* ideo moveri non est absolute in ipsis brutis, quasi in potestate eorum sit ut se moveant aut non moveant: sicut enim non potest iudicare ovis non esse fugiendum lupum, ita non potest non fugere. Unde potentia motiva secundum se indifferens est ad fugiendum et non fugiendum: sed iudicium est determinatum et limitatum a natura. Et quia utriusque indeterminatio requiritur ad hoc ut aliquid proprie dicatur

habere in sua potestate moveri, ideo proprie non inest brutis ex seipsis moveri, in quibus iudicium a natura est determinatum. Et ad hunc sensum loquitur Sanctus Thomas hoc loco.

* Cf. n. III.

VIII. *Quarto* *. Apprehensio intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium. Ergo appetitus intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Ergo est voluntas. – Probatur antecedens. Quia III *de Anima* dicitur quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri.* – Prima quoque consequentia probatur. Quia virtus apprehensiva se habet ad appetitum sicut motivum ad mobile. Activum autem oportet proportionatum esse passivo, et motivum mobili. – Secunda etiam consequentia probatur. Quia proprium est voluntatis ut ad omnia se habeat: est enim *possibilium et impossibilium,* ut dicitur III *Ethicorum.*

Adverte quod voluntas dicitur esse impossibilium, non inquantum impossibilia sunt, sed inquantum proponuntur sibi sub ratione possibilium. – Vel dicitur esse impossibilium sub conditione: quia, videlicet, vellet illa si essent possibilia.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM OCTAVUM

A 44 r b marg. inf.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT LIBERI ARBITRII IN AGENDO

Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando.

Quod enim arbitrio agant, manifestum est: eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est *. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

* Cap. praec.

Item. *Liberum est quod sui causa est* *. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo *liberi quidem motus* sive *actionis,* non autem *liberi iudicii;* inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam *liberi iudicii,* quod est liberum arbitrium habere.

* I *Metaph.*, II, 9; s. Th. l. 3.

Adhuc. Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis: actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum. Quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere.

Amplius. A conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione: eo quod motus et actio circa particularia est. Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

Praeterea. Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae: vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia. Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat

---

5 eo EGNZ; ex eo. 17 movens] motus αDY*bcd*, motum P. 18 motus, quorum] Motus quoque BDFH*bcd*. 28 etiam] autem α, *om* P*c*. 29 actionis A *solus*; actionis sunt. 30 actionis] liberae actionis DP; liberi *om* D.

13 circa ENYZ; erga. 14 est *pr.*] sunt NZ. est *alt. hic* GY*b*; *om* E, *post* apprehensivus Z, *post* naturaliter *ceteri.* 15 igitur (*ex* enim)] enim DEGNWYZ*b*. 33 a natura *post* ad unum GP*c*. 39 oporteat] oportet αDX.

esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse *liberum de ratione iudicium.*

---

3 offeretur EW; offertur.
2 venientem] veniente CGNZ. 4 esse A *solus*; *om.*

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XLVII, init.

QUANTUM ad secundum, ostenditur quod *Substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in operando* *.

I. *Et arguitur primo sic.* Per cognitionem intellectivam substantiae intellectuales iudicium habent de operandis. Et libertatem necesse est eas habere: cum habeant dominium sui actus. Ergo etc.

Secundo. Illa sunt liberi arbitrii in agendo quae sunt liberi iudicii et liberae actionis. Sed sola intellectualia sunt huiusmodi. Ergo etc. – Consequentia nota est, cum maiori.

Minor vero probatur. Quod enim sint liberae actionis, probatur quia movent seipsa ad agendum. Sola autem moventia seipsa libertatem in agendo habent, non autem quae non moventur neque agunt nisi ab aliis mota: quia, cum liberum sit *quod sui causa est,* quod non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. – Quod autem sola sint liberi iudicii, probatur. Et quidem quod iudicio agant, probatur: quia movens seipsum dividitur in movens et motum; motum * autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Quod vero sola habeant iudicium liberum, probatur: quia quod seipsum ad iudicandum movet, est liberi iudicii; sola autem intellectualia seipsa ad iudicandum movent, quia solus intellectus reflectitur supra actum suum, quod requiritur ad hoc ut potentia iudicans seipsam ad iudicandum moveat. Ergo etc.

* Cf. text. et var.

Ex iis concluditur quod inanimata neque liberi motus sunt, quia ab alio tantum moventur; nec liberi iudicii, cum iudicio non moveantur. Irrationalia autem sunt quidem aliquo modo liberi motus, cum seipsa moveant: non autem liberi iudicii. Intellectualia autem sunt et liberi iudicii et liberae actionis.

2. Advertendum primo quod, licet irrationalia sint aliquo modo liberi motus, non tamen dicuntur moveri libero arbitrio. Quia ad hoc ut aliquid libero arbitrio moveatur, requiritur quod seipsum moveat, non autem ab alio tantum moveatur; et quod habeat liberum iudicium de motu, ut scilicet possit iudicare conveniens esse vel non conveniens ut ipsum moveatur. Modo, licet irrationalia seipsa movent, quia una eorum pars est movens et altera mota; non tamen habent liberum iudicium de movendo aut non movendo, sed illud est sibi a natura determinatum; ovis enim videns lupum non potest determinare non esse fugiendum. Ideo dicuntur esse *liberi motus,* non autem movere se *libero arbitrio.*

Advertendum secundo, quod irrationalia esse liberi motus, nihil aliud est quam sibi ipsis esse causam motus: ita scilicet quod ipsa seipsa moveant ad determinatum finem, non autem ab extrinseco tantum moveantur tanquam a principali movente, sicut quae a natura moventur et quae moventur per violentiam. Sed tamen, quia moveri simpliciter libere est habere in potestate sua moveri et non moveri, quod brutis non convenit, non dicit absolute Sanctus Thomas quod sint *liberi motus,* sed addit *quodammodo,* quasi dicat: *sunt liberi motus secundum quid, non autem simpliciter.*

II. *Tertio.* Sola intellectualia communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Ergo sola seipsa ad iudicandum movent. Ergo sola sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere. – Antecedens patet. – Prima vero consequentia probatur. Quia forma apprehensa movet secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet ut per aliquam altiorem formam apprehensam se ad iudicandum moveat. Sed hoc non potest esse nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Ergo etc.

Advertendum quod, cum forma apprehensa moveat ad operationem inquantum per ipsam iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens, si aliquid supra suum iudicium reflectatur diiudicando utrum verum an falsum iudicium sit quo iudicatur aliquid esse bonum aut conveniens, oportet hoc ex ipsa communi ratione boni aut convenientis fieri: sicut, si iudicari debeat an iudicium quo iudicatur aliquid esse animal sit verum, ex ipsa ratione *animalis,* per quam cognoscere possumus utrum hoc aut illud particulare sit animal, oportet tale iudicium fieri. Et ideo, cum omne quod seipsum ad iudicandum movet, supra suum iudicium reflectatur (oportet enim, si se ad iudicandum movet, ut suum iudicium cognoscat, ut dixit Sanctus Thomas in praecedenti ratione), necesse est ut movens seipsum ad iudicandum cognoscat altiorem et communiorem formam quam sit forma huius particularis boni aut convenientis, per quam iudicet utrum convenienter iudicatum sit hanc rem particularem bonam aut convenientem esse. Haec autem communior forma non potest esse nisi ipsa communis ratio boni aut convenientis, quae solo intellectu apprehendi potest. Ideo sola habentia intellectum sunt liberi iudicii, sive seipsa ad iudicandum movent. Et hoc est huius rationis fundamentum.

2. Sed occurrit dubium circa ultimum consequens. Si esse liberum in iudicando est liberum arbitrium habere, ergo liberum arbitrium non erit idem quod ipsa voluntas, sed erit ipse intellectus: quia iudicium liberum est actus intellectus. Huius autem oppositum tenet Sanctus Thomas, ubicumque de libero arbitrio loquitur *. Ergo quod hic dicitur contradicit iis quae alibi a Sancto Thoma dicuntur. * Cf. I P., LXXXIII, 4; II *Sent.*, d. XXIV, q. I, a. 3; *de Verit.*, q. XXIV, 6.

Ad huius evidentiam, considerandum est, ex QQ. *de Verit.*, q. XXIV *, quod, cum liberum arbitrium, pro potentia acceptum, sit *potentia qua libere iudicamus,* dupliciter hoc possumus intelligere: uno modo, quia est *principium elicitivum* illius actus quem dicimus liberum iudicium; alio modo, quia est *principium faciens libertatem in iudicando.* Ista enim multum differunt: sicut multum differt dicere grammaticam esse *principium locutionis quae est recta;* et ipsam esse principium, non locutionis, sed *rectitudinis quae est in locutione.* Cum ergo dicimus liberum arbitrium esse potentiam qua libere iudicamus, non accipimus primo modo, quia sic non esset idem quod voluntas sed esset intellectus, ut arguebatur, cum iudicare ad intellectum pertineat, non ad voluntatem: sed intelligimus secundo modo. Et sic voluntas est liberum arbitrium: quia ipsa facit ut libere iudicemus per ipsam; possumus enim per voluntatem eligere iudicare et non iudicare. * Loc. cit.

III. *Quarto.* A conceptione universali non sequitur actio nisi mediante apprehensione particulari. Sed intellectus est universalium apprehensivus. Ergo ex apprehensione intellectus non sequitur motus nisi universalis conceptio applicetur ad particularia. Sed applicatio conceptionis intellectualis potest fieri ad plura et distincta: cum universale multa contineat in potentia. Ergo iudicium intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum. Ergo etc.

Quinto. Quae habent iudicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Sed intellectualia sunt huiusmodi. Ergo etc. – Probatur

maior. Quia quod aliqua iudicii libertate careant, non est nisi quia aut nullum iudicium habent, aut habent illud a natura determinatum. – Minor etiam probatur. Intellectus non solum apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Ergo non determinatur voluntas ab intellectu movente ad hoc vel illud bonum, sed tantum ad bonum commune: quia movens et motum oportet esse proportionata. Ergo quicquid offertur sibi sub ratione boni, in illud potest inclinari.

IV. Concludit ex iis Sanctus Thomas quod omnia intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem: quia videlicet libertatis radix est in ratione, ex eo quod non est sibi determinatum iudicium a natura; licet libertas ipsa primo formaliter sit in voluntate. Unde et definitur liberum arbitrium quod est *liberum de ratione iudicium*: quia scilicet est iudicium liberum a ratione proveniens.

Advertendum quod, licet aliquae rationes in principio adductae concludant explicite quod sola intellectualia sint liberi arbitrii, non autem quod omnia; implicite tamen concludunt quod omnia intellectualia sint talia: quia eadem est ratio de omnibus intellectualibus substantiis; et ratio qua concluditur aliquas earum esse liberi arbitrii, in omnibus eadem salvatur, veluti omnibus intellectualibus communis.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM NONUM

Fragmentum ex Autog. Ambros. 2 r a 1.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON SIT CORPUS

Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde et, si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem: cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim in intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

Adhuc. Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem: forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur; nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelliget universalia, sed solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus † est corpus.

† Autog. Ambros. 2r a1.

Item. Nihil agit nisi secundum suam speciem: eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligeret nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

Adhuc. Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in *Physicis* * probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponatur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra * probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

* Lib. III, v; s. Th. l. 8, 9.

* Lib. I, cap. xx.

Amplius. Impossibile est duo corpora se invicem continere: cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

Item. Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in *Physicis* * quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

* Lib. VIII, v; s. Th. l. 10. Cf. supra lib. I, cap. xiii.

Adhuc. Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum: ut in *Physicis* * est probatum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim, sicut intel-

* Lib. V, ii 1; s. Th. l. 3.

Tit. Quod ... 36 intellectus *lacuna in* A. G *bis habet hoc capitulum: hic* (G^2) *et ante cap. 47.* (G^1); *priori loco deletur per* va cat. 4 nisi] non α. 5 se *om* α. 6 et partem parte continet Eb*Pd*; et partem partem continet NYZ, et parte continet *c*, *om ceteri.* 18 in intelligendo] intelligendo P*c*. 27 recipitur] reperitur αX. 30 ut *om* DWZ. 32 ut *om* D. 34 intelliget] intelligit EZP*c*.
3 intelligeret] intelliget NP. 11 ponatur] ponitur αDG^1XP*c*. 14 in intelligendo] intelligendo αG^2X. 20 Intellectus igitur non est A *solus*; Intellectus autem non est G^1, Non est igitur intellectus *ceteri.* 23 intellectus *om* αX. 25 Non est igitur intellectus G^1; Intellectus igitur non est. 30 et alia] alia P*d*. 35 est *post* probatum αDG^1WXP*c*.

ligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens non est corpus.

Hinc est quod Sacra Scriptura substantias intellectuales *spiritus* nominat: per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud *Ioan.* IV [24], *Deus spiritus est.* Dicitur autem *Sap.* VII, [22 23]: *Est autem in illa,* scilicet divina sapientia, *spiritus intelligentiae, qui capiat omnes spiritus intelligibiles.*

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant: unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem vel aerem vel aquam, vel aliud huiusmodi *. Quam quidem opinionem in fidem Christianam quidam inducere sunt conati, dicentes animam esse *corpus effigiatum,* sicut corpus exterius figuratum *.

* I *de Anima,* cap. II; s. Th. l. 3 sqq.
* Vid. Tertull., *de Anima,* cap. IX; Aug., *de Haeres.,* LXXXVI (Migne, P. L. XLII, 46, cum nota ibid.). - Cf. supra lib. I, cap. XX, fin.

2 intelligens] intellectus P*c*. 3 substantias] substantiae A *casu*.
3 dicebant] credebant αXP*c*, ponebant D. 5 aliud A *solus*; *om* N, aliquid *ceteri.* 6 sunt *post* conati DNWP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de iis quae intellectualibus positive et affirmative conveniunt, consequenter de iis quae ab eorum natura excluduntur determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo enim removet ab ipsis materialitatem quantum ad substantiam secundum se; secundo, materialitatem quae est per dependentiam a materia, cap. LI. Quia autem, ubi invenitur materia, invenitur etiam quantitas continua, ideo, ut a notioribus nobis procedat, primo ostendit ipsas substantias non esse corpus; secundo, non esse composita ex materia et forma, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. XLVII, init.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Nulla substantia intellectualis est corpus.*

Probatur primo. Intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam commensuratione quantitatis: cum se toto intelligat, et comprehendat totum et partes. Ergo nulla substantia intelligens est corpus. – Probatur consequentia. Quia nullum corpus continet aliud nisi commensuratione quantitatis.

Sed non videtur haec ratio efficax esse. Per ipsam enim similiter probaretur quod homo non sit corpus: quia suo intellectu non comprehendit aliquid secundum commensurationem quantitatis.

Respondetur quod, ex eo quod intellectus quantitative nihil comprehendit, arguitur quod substantia quae secundum se totam est intelligens, quae proprie intellectualis substantia dicitur, non est corpus: non autem de substantia quae est secundum partem intelligens, quasi ex intellectuali et corporali substantia composita, cuiusmodi est homo. Ideo obiectio non est contra intentum.

II. *Secundo.* Intellectus recipit formas substantiales omnium corporum, et tamen non corrumpitur, sed perficitur: cum per ipsas intelligat. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi suam formam per corruptionem amittat.

Sed posset aliquis dicere ad hanc rationem quod formae corporum non recipiuntur in intellectu secundum quod sunt substantiae, sed secundum quod sunt accidentia. Et sic ratio non sequitur.

Respondetur quod, cum forma substantialis corporis in materia existens sit eiusdem rationis cum seipsa existente in intellectu, licet habeat alium et alium modum essendi, ut in sequentibus ostendetur *, et in materia sit substantia, in intellectu autem accidens; ideo potest absolute dici quod forma substantialis corporis recipitur in intellectu, licet in intellectu esse substantiale non habeat. Corpus autem nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: ideo non potest absolute dici quod alterius corporis formam substantialem recipiat. Fundamentum ergo rationis est quod corpus nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: intellectus autem, absolute loquendo, recipit corporum formas, licet secundum esse spirituale et immateriale recipiantur, propter conditionem intellectus suscipientis.

* Num. seq.

III. *Tertio.* Quod recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi individuata. Ergo, si intellectus sit corpus, formae rerum intelligibiles recipiuntur in ipso individuatae. Ergo intelligit tantum particularia. – Hoc consequens est falsum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem. – Ultima quoque probatur. Quia intellectus intelligit res per formas earum quas penes se habet.

2. Circa ultimam consequentiam hic adductam dubitatur. Quia forma quae est in hoc intellectu, secundum rei veritatem est individua et singularis, numeraliter distincta a forma eiusdem rationis existente in alio intellectu. Et tamen per ipsam intellectus intelligit universale. Ergo illa consequentia falsa est.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum natura materialis existens in intellectu et sit natura materialis, eiusdem scilicet rationis existens cum natura quae est extra intellectum; et habeat in intellectu esse immateriale et intelligibile, tanquam accidens et forma ipsius: in duplici rerum ordine collocatur, scilicet in ordine intelligibilium ex parte sui modi essendi, et in ordine materialium ex parte suae rationis. Verbi gratia, natura lapidis in intellectu existens habet quod sit species intelligibilis intellectus et eius accidens intellectuale; et habet quod sit natura lapidis. Si consideretur ut est in ordine intelligibilium, sive ut est forma intelligibilis intellectus unius, sic est individua et singularis: habet enim esse distinctum ab alia specie intelligibili eiusdem rationis existente in intellectu alterius; nam accidentia eiusdem rationis numeraliter et individualiter distinguuntur ex numerali distinctione subiectorum in quibus sunt. Si autem consideretur ut est natura materialis eiusdem rationis cum forma per ipsam repraesentata quae est in materia, sic non est individua aut singularis, sed est universalis et abstracta atque illimitata: non enim est forma huius aut illius lapidis, habens esse materiale determinatum ad hic et nunc ut habet formam huius lapidis; sed est forma lapidis absolute et abstracte; sive, non est hic aut ille lapis, sed est absolute *lapis* habens esse immateriale; et non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus sicut unus particularis lapis ab alio, sed sicut natura universaliter et absolute sumpta a singularibus illius naturae. Unde esse illius, si consideretur ut est esse formae intelligibilis, est esse individuum et singulare; si autem consideretur ut esse naturae lapidis, est universale et illimitatum; sicut, si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset haec aut illa albedo, sed esset absolute *albedo,* licet esset unum ens ab omni alia albedine distinctum.

Natura ergo existens in intellectu, secundum suam rationem considerata qua est talis forma, non est individua et singularis, quia non magis est huius quam illius singularis forma, sed est absolute et illimitate talis forma: secundum autem quod est accidens intellectus, tanquam eius forma intelligibilis, est individua et singularis. Quia vero talis species repraesentat formam quae est ad extra inquantum est eiusdem rationis cum ipsa, secundum quem modum diximus ipsam esse universalem, non autem re-

praesentat materiam individualem; ideo per ipsam intellectus universale cognoscit primo et per se, tanquam per ipsam primo repraesentatum, non autem singulare nisi secundario et indirecte. At quia est principium eliciendi intellectionem inquantum forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem et individuam, ideo intellectio per ipsam elicita est individua et singularis, ab alia intellectione eiusdem speciei numeraliter distincta.

Ad argumentum ergo dicitur quod forma existens in intellectu nostro non est individuata et singularis ut est in ordine materialium secundum suam rationem, sed est universalis. Ideo non oportet ut per ipsam singularia tantum illius rationis cognoscat. Sed si intellectus esset corpus, forma in ipso recepta esset individua et singularis sicut forma huius lapidis: quia corpus individualiter tantum recipit et materialiter. Ideo cognosceret intellectus per eam tantum particularia. Et sic consequentia tenet, posito quod intellectus sit corpus: non valet autem si ponamus ipsum esse incorporeum.

IV. *Quarto*. Intellectus non intelligeret nisi corpora: quia nihil agit ultra suam speciem (scilicet virtute propria: sed bene ut instrumentum alterius). Hoc autem est falsum: quia intelligimus multa quae non sunt corpora. Ergo etc.

Quinto. Substantia intelligens non est corpus infinitum. Quia illud non datur. – Nec finitum. Quia virtus intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: intelligit enim species numerorum, figurarum et proportionum in infinitum; et universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, cum contineat individua quae sunt potentia infinita. In corpore autem finito non potest esse virtus infinita. – Ergo etc.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Licet enim virtus simpliciter infinita non possit esse in corpore finito, nihil tamen prohibet virtutem secundum quid infinitam in corpore finito esse: nam ignis habet virtutem comburendi in infinitum, si sibi in infinitum apponatur combustibile; et caelum habet virtutem generandi in infinitum corpora. Ergo, non obstante virtute intellectus quodammodo sive secundum quid infinita, posset intellectus esse corpus finitum.

Respondetur quod quantitas virtutis quae consideratur ex obiecto, attenditur secundum magnitudinem obiecti: ut maior sit virtus quae in maius obiectum potest; et virtus sit infinita quae potest in infinitum obiectum; simpliciter quidem infinita quae potest in infinitum simpliciter; secundum quid autem infinita quae potest in infinitum secundum quid. Et ideo intellectum intelligere numeros in infinitum, arguit virtutem infinitam secundum quid, inquantum intellectus non adeo magnum numerum apprehendit quin maiorem possit apprehendere; et similiter intelligere universale, quia universale simul continet infinita; hoc est enim obiectum intellectus esse magnitudinis et perfectionis aliquo modo infinitae.

Dico igitur quod virtus ignis non est infinita secundum quid secundum quantitatem perfectionalem, nec virtus solis: quia, licet possint in infinita secundum numerum, non tamen possunt in infinita secundum speciem; infinitas autem obiectorum secundum numerum non ostendit magnitudinem infinitam virtutis, quia minima virtus, si perpetuo duret, in infinitos effectus secundum numerum potest. Intellectus autem potest in infinita secundum speciem: quia augmentum numerorum in infinitum est secundum species. Et similiter universale est quodammodo secundum speciem infinitum: inquantum secundum se non est ad hoc aut illud singulare limitatum, sed dicit aliquid illimitatum in sua specie, in quod potest intellectus secundum se, non autem solum ut in singularibus invenitur. Et ideo ex hoc quod intellectus in haec obiecta infinita potest, optime ostenditur quod est infinitae quodammodo virtutis et perfectionis intrinsece, non autem solum extrinsece.

V. *Sexto*. Duo intellectus se invicem continent et comprehendunt: dum unus alium intelligit. Non autem duo corpora: cum corpus continens excedat contentum. Ergo etc.

Septimo. Intellectus supra seipsum in agendo reflectitur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nullius corporis actio reflectitur super agentem: cum ostensum sit in *Physicis* quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem.

Octavo. Intellectus intelligit se intelligere. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia actus corporis non terminatur ad actionem, nec motus ad motum.

Confirmatur. Quia Sacra Scriptura substantias intellectuales *spiritus* nominat, quo modo consuevit Deum incorporeum nominare, iuxta illud *Ioan*. IV, *Deus spiritus est:* dicitur enim *Sap*. VII: *Est autem in illa* etc.

Excluditur autem per hoc error antiquorum, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant. Et Christianorum quorundam dicentium animam esse *corpus effigiatum*.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM

Autog. Ambros. 2 r a 42.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT IMMATERIALES

Ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem * quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

* Cap. praec.

Amplius. Sicut *homo* non est sine *hoc homine*, ita *materia* non est sine *hac materia*. Quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex forma et materia individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali. Species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur. Secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu *. Unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

* Cf. lib. I, cap. XLIV, Comment. n. XIII.

7 esse *hic* EWYsN*b*; *om* pN, *post* in materia αDGZP*c*, *utroque loco* X. 8 quod per *om* αDX*b*; per *om* E. 9 materia *om* EGW.

Adhuc. Actio cuiuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi: eius enim est agere cuius est esse; esse autem est compositi per formam; unde et compositum per formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti: unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

Item. Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam *hominis* intelligibilem omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma caloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae quale est quod intelligitur. Et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod *ignem igne cognoscit anima, et terram terra* *, et sic de aliis. Quod patet esse inconveniens. Non est igitur intelligens substantia composita ex materia et forma.

* I *de Anima*, II, 6; s. Th. l. 4.

Praeterea. Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

Item. Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

Adhuc. Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis perficitur et quiescens intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum *. Non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia vel in re materiali. Unde patet quod substantiae intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeae.

* Cf. VII *Phys.*, III, 7; s. Th. l. 6.

Hinc est quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *: *Propter divinae bonitatis radios substiterunt intellectuales omnes substantiae, quae sicut incorporales et immateriales intelliguntur.*

* S. Th. l. 1.

---

5 per formam agit] et per formam agitur α, per materiam et formam agit Pc. 11 nec forma nec materia] nec (*om* D) materia nec forma αDE. 23 deferente] differente αEGX, diferente N. sicut] sic ZP. 27 quale A *solus*; qualis.

1 intelligens *om* G, *post* substantia αDbPc. 20 perficitur, et quiescens intelligit] quiescens perficitur et intelligit αDWXPc.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso substantias intellectuales non esse corpus, restat ostendendum quod non sint ex materia et forma compositae *.

* Cf. Comment. cap. XLIX, init.

I. Et ponitur haec conclusio: *Substantiae intellectuales sunt immateriales.*

Probatur autem primo sic. Nulla substantia intellectualis est corpus. Ergo nulla est ex materia et forma composita. – Probatur consequentia. Quia omne compositum ex materia et forma est corpus: cum materia diversas formas nisi secundum diversas partes recipere non possit; dividatur autem per quantitatem.

Secundo. Intellectus non potest esse compositus ex materia et forma individuali. Ergo substantia intelligens non est composita ex materia et forma. – Patet consequentia. Quia, sicut homo non est sine *hoc homine,* ita materia non est sine *hac materia.* – Antecedens vero probatur. Quia species rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur. Ut autem sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu.

De materia huius rationis satis in primo libro * diximus. Hoc solum non praetereundum, quod, cum unumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, non potest forma ex eo quod in altero recipitur immaterialis fieri, nisi et ipsum recipiens sit immateriale: – intellige, si recipiatur in eo secundum esse completum et *in facto esse:* quia si reciperetur incomplete et *in fieri,* quemadmodum virtus agentis recipitur in instrumento et species coloris in aere, ut dicitur *Verit.*, q. XXVII, 4, ad 4, non esset inconveniens formam in re materiali immaterialiter recipi. Ideo bene ex hoc quod forma actu intelligibilis abstracta a materia fit unum cum intellectu, concluditur quod necesse est etiam intellectum immaterialem esse.

* Loc. cit. in marg. text.

II. *Tertio.* Si hoc sit, intelligere erit compositi ex materia et forma. Ergo intellectus non intelliget nec materiam nec formam, sed tantum compositum. Hoc autem est falsum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia actio cuiuslibet compositi ex materia et forma non est tantum materiae aut tantum formae, sed compositi. – Secunda etiam probatur. Quia actus terminatur ad aliquid simile agenti.

2. Sed non videtur haec ratio concludere, propter duo. Primo, quia per ipsam concluderetur quod homo non intelligit nisi compositum. Quia intelligere, cum sit actio hominis ex materia et forma compositi, non erit formae tantum hominis, sed compositi. Et per consequens non intelligit nisi compositum.

Secundo, quia sequeretur materiam nullo modo intelligi posse. Si enim, quia actus terminatur ad simile agenti, sequitur, si quod intelligit est compositum, ut compositum tantum intelligatur; eadem ratione sequitur, si intelligens est tantum forma, ut tantum forma intelligatur.

3. Respondetur quod illa propositio, *Actio compositi ex materia et forma non est materiae tantum aut formae, sed compositi,* intelligitur de composito ex materia et forma quae non est per se subsistens, sed dependet secundum esse a materia. Tunc enim, cum forma non habeat per se esse, nec etiam habebit per se operationem, sed operatio erit tantum compositi sicut eius quod operatur. Si autem compositum constituatur per formam per se subsistentem, non tantum dicetur compositum operari, sed etiam ipsa forma, quantum ad operationem cuius ipsa forma inquantum subsistit est principium: quia enim talis forma habet per se esse, ideo etiam et per se operatur. Quia ergo forma hominis est per se subsistens, ideo in-

telligere non solum est hominis, sed etiam ipsius formae: immo, ut dicitur *de Spiritualibus Creaturis*, a. 2, ad 2, *dicitur homo intelligere, inquantum anima, quae est eius pars formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti.* Si autem intellectuale pure et totaliter esset compositum ex materia et forma, ipsum solum compositum esset subsistens: et propter hoc solius compositi esset intelligere, ut ratio concludebat. Ex iis patet obiectionem adductam non esse contra intentionem Sancti Thomae, et ipsam rationem efficacem esse.

4. Ad secundum dicendum quod actio terminatur ad simile agenti aut secundum naturam, aut secundum formam superadditam secundum quam agit. Si autem intellectus non sit ex materia et forma compositus, in ipso esse possunt similitudines rerum immaterialiter ac universaliter, et non tantum formae, sed etiam materiae: sive sit propria similitudo materiae, sive sit eadem et compositi et materiae. Et cum per tales similitudines intelligat, ideo non tantum formam, sed etiam materiam intelligere poterit. Sed si esset ex materia et forma compositus, non ageret nisi aut per suam propriam naturam; aut per formas individualiter receptas et materialiter, quae solum compositum materialiter repraesentarent, non autem quidditatem materiae aut formae distincte. Ideo solum compositum intelligeret, non autem materiam et formam. Ratio ergo ex illa propositione procedens bene concludit quod solum compositum intelligetur si ponatur substantia intellectualis ex materia et forma composita: non autem si ponatur forma simplex et immaterialis.

III. *Quarto.* Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus. Ergo, si intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse talis naturae qualis est quod intelligitur. Ergo sequitur error Empedoclis: quod scilicet *ignem igne cognoscit anima, et terram terra,* et sic de aliis. – Probatur antecedens. Quia in intellectu sunt simpliciores et ad plura se extendentes. – Probatur etiam prima consequentia. Quia forma perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet ignem aut coloratum, etc.: non autem si est in ipsa imperfecte.

Advertendum circa probationem consequentiae, quod omnis forma in materia recepta dat quidem esse actu, cum cuiuslibet formae sit dare esse: sed verum est quod aliquando esse quod dat alicui materiae, non est sufficiens ut res possit denominari absolute talis naturae qualis solet dici quod talem formam habet; aliquando autem est sufficiens ut res denominetur talis. Quando enim forma habet esse diminutum et imperfectum in materia, non denominat habens illam formam talis naturae: sicut, quia forma coloris in aere habet esse intentionale diminutum et imperfectum per comparationem ad esse ipsius in pariete, cum sit ibi tantum sicut in deferente, ideo non dicitur aer coloratus; in pariete autem quia habet esse fixum et permanens, et secundum perfectum modum quo natus est color subiectum materiale actuare, ideo dicitur paries coloratus. Quod ergo dicit Sanctus Thomas, quoniam *forma quae imperfecte est in aliquo, non facit ipsum esse tale,* non est intelligendum quasi nullum det esse, non enim esset in ipso ut forma: sed quod non dat esse denominativum a tali forma, secundum quod a tali forma solet aliquid denominari tale absolute. Quia enim color in aere habet esse imperfectiori modo quam in propria materia, cum sit ibi intentionaliter et diminute, ideo potest dici quidem aer *intentionaliter coloratus,* non autem absolute *coloratus.*

2. Circa autem antecedens huius rationis dubitatur. Quia formae rerum sensibilium in intellectu habent esse accidentale: in propria autem natura habent esse substantiale. Ergo non habent perfectius esse in intellectu quam in rebus.

Respondetur quod esse rei dupliciter considerari potest: scilicet quantum ad rem; et quantum ad modum. Quantum ad rem, semper esse substantiale est nobilius esse accidentali. Quantum autem ad modum, aliquod esse accidentale est nobilius aliquo esse substantiali: sicut et ipsum accidens dicimus, inquantum est forma substantiae, esse ipsa substantia nobilius. Loquitur ergo hoc loco Sanctus Thomas de esse non quantum ad rem, sed quantum ad modum essendi: nobilior enim modus essendi est habere esse immateriale et illimitatum per materiam, quam habere esse materiale et limitatum; licet esse limitatum sit substantiale, illimitatum autem et immateriale sit accidentale.

IV. *Quinto.* Tunc formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut extra: quia unumquodque est in alio per modum recipientis. Ergo non erunt intelligibiles actu in intellectu, sicut nec extra. Hoc est falsum. Ergo etc.

Sexto. Formae contrariorum non sunt contrariae in intellectu. Ergo in eo non habent esse materiale. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius. – Consequentia etiam prima probatur. Quia secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae et se invicem expellunt.

Adverte, cum dicitur unum contrariorum esse rationem intelligibilem alterius, quod hic non accipitur ratio intelligibilis pro specie intelligibili rei intellectae repraesentativa: sed accipitur universaliter pro forma per quam intellectus aliquid intelligit. Sic enim unum contrarium est ratio intelligibilis alterius, inquantum ducitur intellectus ex cognitione unius contrarii per formam eius, in alterius etiam contrarii cognitionem. Ideo assignavit Sanctus Thomas rationem sui dicti, subiungens: *quia per unum contrarium* (scilicet *cognitum*) *aliud cognoscitur.*

Septimo. Intellectus non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia materia non recipit aliquam formam nisi per motum aut mutationem.

Advertendum quod, si *motus* accipiatur pro omni receptione formae, sic intellectus in receptione specierum intelligibilium movetur. Sed si accipiatur motus ut dicit *receptionem formae cum abiectione formae contrariae,* sic non movetur intellectus recipiendo species rerum nec mutatur, mutatione scilicet quae est cum abiectione formae praeexistentis, ut inquit Sanctus Thomas III *de Anima,* lect. XI *. Materia autem non recipit formam nisi per abiectionem praecedentis formae. Ideo ipsa proprie in tali receptione mutatur. Et de motu sic sumpto procedit ratio hic adducta. * Al. lect. XII, init.

CONFIRMATUR conclusio auctoritate Dionysii, IV cap. *de Div. Nom.*, dicentis: *Propter divinae bonitatis radios* etc.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM PRIMUM

Autog. Ambros. 2 v a 17.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON SIT FORMA MATERIALIS

Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat. Formae enim secundum esse a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent huiusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

Adhuc. Formae quae per se non subsistunt, non possunt per se agere, agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales huiusmodi formae essent, sequeretur quod ipsae non intelligerent, sed composita ex eis et materia. Et sic intelligens esset compositum ex materia et forma. Quod est impossibile, ut ostensum est *. (* Cap. praec.)

Amplius. Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia: huiusmodi enim formae quae habent esse materiae obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

Praeterea. Dicere quod intellectus sit forma non subsistens sed materiae immersa, idem est secundum rem et si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma, differt autem solum secundum nomen: nam primo modo, dicetur intellectus ipsa forma compositi; secundo vero modo, dicetur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma *, falsum erit quod sit forma non subsistens sed materialis. (* Cap. praec.)

1 autem *om* αDWX*b*P*c*. 5 esse] se αDWX*b*P*c*. 14 ipsae *om* P*d*. 16 intelligens] intellectus αDW*b*P*c*; *pro* compositum, compositus D*b*P.
3 materiae] in materia αW*b*P*c*. 11 et si] ac si DNZP*d*, ut si Y. 13 dicetur] diceretur EGNP*c*. 14 ipsa *post* forma αDWP*c*; *pro* compositi, composita αDWY. 15 dicetur] diceretur sGP*c*, dicere G, *om* E, dicatur Z, dicitur *b*. ipsum compositum *om* αDWX*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam exclusit Sanctus Thomas a substantiis intellectualibus materiam quantum ad earum essentiam, nunc excludit ab eis materiam quantum ad dependentiam secundum esse a materia *. (* Cf. Comment. cap. XLIX, init.)

I. Et ponit hanc conclusionem: *Naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat.*

Probatur primo. Si hoc esset, ipsae naturae proprie non haberent esse, sed composita. Ergo haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae: quia scilicet esse earum esset proprie esse rei compositae ex materia et forma, sicut et esse compositi. Hoc autem est falsum. Ergo etc.

Secundo. Non per se agerent, sed composita per eas. Ergo non intelligerent, sed composita ex eis et materia. Ergo intellectus esset compositus ex materia et forma.

Adverte quod loquitur Sanctus Thomas de natura intellectuali inquantum intellectualis est, et quae tota est intellectualis. De hac enim verum est quod, si non intelligeret per se sed compositum, quod oporteret naturam intellectualem, inquantum intellectualis est, esse ex materia et forma composita: quia natura intellectualis est cui primo convenit intelligere secundum se totum, sicut id quod intelligit. Et hoc significavit Sanctus Thomas inferendo quod *intellectus* * esset compositus ex materia et forma: per *intellectum* enim significavit, non potentiam intellectivam, sed naturam quae tota intellectualis est. (* Cf. text. et var.)

Tertio. Id quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia formae quae habent esse *in materia obligatum* *, idest immersum materiae et a materia dependens, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur: ut patet in potentiis corporeis organis affixis. (* Cf. text. et var.)

II. *Quarto.* Intellectus non est compositus ex materia et forma. Ergo non est forma materialis. – Probatur consequentia. Quia dicere intellectum esse formam immersam materiae, secundum rem est idem ac si dicatur ipsum esse compositum ex materia et forma, sed est differentia tantum secundum nomen. Nam primo modo, idest dicendo intellectum esse formam materiae immersam, diceretur intellectus ipsa forma compositi; secundo vero modo, idest dicendo intellectum esse compositum ex materia et forma, diceretur intellectus ipsum compositum; et sic *forma* et *compositum* solo nomine distinguerentur.

Adverte quod idcirco inquit Sanctus Thomas esse idem dictu secundum rem intellectum esse formam materiae immersam et ipsum esse ex forma et materia compositum, quia utroque modo dicitur intellectualem naturam, ut sic, a materia secundum esse dependere et secundum operationem. Tam enim forma immersa materiae, quam compositum ex materia et forma taliter immersa materiae, a materia secundum esse et operari dependet.

Secundo etiam possumus hoc interpretari: scilicet quod non tantum ipsa forma compositi diceretur intellectus, idest natura pure intellectualis, sed etiam ipsum compositum. Quia ex unione formae mere et pure intellectualis ad materiam resultaret compositum quod mere et pure naturae intellectualis esset: sicut, quia anima intellectiva est etiam sensitiva et vegetativa, et non solum intellectiva, resultat ex unione sui ad materiam natura non mere intellectualis, sed etiam sensitiva et vegetativa. Quia ergo falsum est naturam mere intellectualem esse compositam ex materia et forma, ut superius * est ostensum, ideo optime sequitur intellectum non esse formam materiae immersam. – Et haec interpretatio videtur magis ad mentem Sancti Thomae esse. (* Cap. praec.)

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SECUNDUM

Autog. Ambros. 2 v a 43 – Autog. Vat. 42 r a 1.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS DIFFERT ESSE ET QUOD EST

Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis *esse* et *quod est*.

Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Sorti, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Sortem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est * autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.

*Lib. I, cap. xxii.

Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura *animalis* per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset *animal* tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum, sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

Adhuc. Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter primum.

Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra * ostensum est. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

*Lib. I, cap. xiii.

Amplius. Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

Item. Cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positis, constat ex supra * ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus.

*Lib. I, cap. xiii.

---

17 substantiali] substantiale αWX. 18 est *om* αN, *ante* idem Pc. 19 in aliquo subiecto *vel* in aliqua substantia A, *alterum omnes.* 20 quo] in quo P*d*. 25 esse subsistens Z; subsistens. 30 esse eius] eius esse G*c*, aliud eius esse P*d*. 32 nisi *addimus cum* DNXYZsBEHP*c*; *deest in* A *casu et in ceteris.* 39 quae sunt... sunt] quae sunt... quae sunt BCH, sunt... sunt D, sunt... quae sunt Y. 43 Si vero... b 1 nisi unum *hom om* pZ. differentiis sZP; in differentiis. 45 ut veritas habet; magis est manifestum (m^m^ *ex* evi^a^, *quod est* evidentia) A *solus*; ideo virtus habet magis est verum DX *et sine* virtus BH *et spatium pro* virtus C, ideo habet *(spat.)* magis est verum sZ, non habet magis est verum G, ideo habetur magis verum E, ideo (iam *cd*) habet magis esse verum F*cd*, ideo (adhuc NY*b*) magis est verum NWY*b*, iam hoc magis est verum P.

8 adesset] adesse A *casu.* 11 aliquo] ab aliquo DZ. 12 esse aliquod esse subsistens] aliquod esse subsistens BGHZ*c*, esse subsistens X, esse subsistens esse (praeter unum) D. 18 separatum] separatim sBP*c*, separatur EG. 24 subsistens A *solus*; ens subsistens. 27 ei] ens αD*b*Pc. 30 suum esse est ei *legimus cum omnibus*; suum esse ei A *casu*; *an* ei *pro* est? 33 agat *om* α, sit agens XsH. 37 enim *margo* A; *om* Z. 40 quoque *post* est αPc. 42 actu W; actum Y, actus *ceteri.*

Hoc autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse: sicut soli competit quod sit primum agens.

Amplius. Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra * ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse.

*Lib. I, cap. XXII.

Hinc est quod *Exodi* III[14] proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST: quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

1 Hoc *in* A *potest legi* Hic. 7 esse] primum esse Z; *in* A *ante* esse *deletur* g[1]. 9 sua *om* BCH; *in* C *supplet scriptor; post* substantia Z, *mutat rubricator.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de natura substantiae intellectualis secundum se, nunc determinat de ipsius natura per comparationem ad esse actualis existentiae *. Circa hoc duo facit: primo enim agit de distinctione essentiae ab esse; secundo de eius inseparabilitate, cap. LV.

* Cf. Comment. cap. XLVII, init.

Quantum ad primum tria facit: primo, ostendit essentiam in illis ab esse distingui, et ideo non adaequare eas divinam semplicitatem, quamvis sint incorporeae et immateriales; secundo, infert corollarium quoddam, cap. seq.; tertio, removet unum dubium, cap. LIV.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *In substantiis intellectualibus non est idem esse et quod est, idest suppositum:* nam suppositum est id quod est.

Probatur autem primo. Esse subsistens est unum tantum. Sed Deus est esse subsistens. Ergo nihil aliud a Deo est esse subsistens. Ergo in omni substantia creata aliud est ipsa substantia et aliud esse eius. – Probatur antecedens. Quia, si diversificaretur, aut diversificaretur inquantum est esse, aut per aliquid aliud sibi adiunctum. Non primum: quia esse, inquantum est esse, non potest esse diversum; sed bene diversificari potest per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis, propter aliam et aliam scilicet naturam lapidis et hominis. Non etiam secundum: quia esse subsistenti nihil praeter ipsum adiungitur. Quod patet quia, etiam in iis quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, licet sit existenti unitum, non est tamen unum cum esse eius nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse.

Pro declaratione huius rationis, advertendum quod ipsi esse nihil uniri potest per modum quo actus unitur potentiae: cum esse sit ultima actualitas, et omnium formarum actus. Unde et III *Metaph.* * dicitur quod ens non potest per differentias dividi. Et ideo, si aliquid debet sibi uniri, oportet ut altero duorum modorum sit: aut scilicet quia illud est subiectum receptivum esse; aut quia tam esse quam illud aliud sunt in uno communi receptivo. Si autem ponatur esse per se subsistens, nullum habebit susceptivum: alioquin non esset per se subsistens. Ideo, si ponatur subsistens, nihil sibi adiungi potest. Cui si addatur quod esse ipsum, inquantum esse, non potest esse diversum, sicut nec homo, inquantum homo, diversificatur; relinquetur quod esse subsistens unum dumtaxat esse possit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

* S. Th. l. 8; Did. II, III, 8.

II. *Secundo:* et est confirmatio praecedentis. Esse subsistens et separatum est tantum unum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Aut esse est commune sicut genus differentiis divisum: aut dividitur per hoc quod est huius aut illius. Si primum, ergo esse separatum et subsistens per se non potest esse nisi unum: sicut, si natura *animalis* subsisteret a differentiis separata, non esset nisi una, quia non haberet ea quae sunt hominis vel bovis, etc. Si secundum, multo magis verum * erit quod separatum ab omni susceptivo non erit nisi unum. Ergo etc.

* Cf. text. et var.

2. Dicetur forte quod esse dividitur per hoc quod est esse huius et illius; et quod, si ponatur subsistens, non oportet ut ponatur ab omnibus quae secundum rationem ab ipso distinguuntur esse separatum; sed, sicut alia est essentia subsistens Gabrielis et alia Raphaelis, ita est aliud et aliud esse subsistens, quod est realiter idem cum essentia, distinctum tantum ab ea ex natura rei. Et sic non tollitur ab ipso esse, licet ponatur subsistens, quin sit huius et illius.

Sed contra istam responsionem arguitur. Ex ipsa enim habetur quod esse Gabrielis non est realiter receptum in alio: cum non distinguatur ab essentia eius nisi ex natura rei; idem autem realiter non sit realiter suimet susceptivum. Et per consequens habet receptivum tantum secundum modum intelligendi. Ergo erit secundum rem separatum ab omni principio limitante: cum limitari non possit nisi per receptivum. Et per consequens erunt plura esse separata subsistentia: cum etiam Deus sit ipsum esse subsistens. Hoc autem repugnat omni communi ut absque principio distinctivo consideratur. Ergo etc.

III. *Tertio.* Si sic esset, daretur multiplex esse omnino infinitum: quia esse subsistens oportet esse infinitum, eo quod non terminetur aliquo recipiente. Hoc autem est impossibile: quia non inveniretur quo unum ab altero differret, cum esse infinitum omnem essendi perfectionem comprehendat. Ergo etc.

2. Posset ad hanc rationem dici quod non omne esse subsistens est infinitum, sed tantum illud quod ita subsistit ut ad nullum gradum essendi sit limitatum. Modo, licet aliquod esse sic sit subsistens ut in nullo subiecto a se realiter distincto sit receptum, sicut esse substantiae separatae si sit idem quod essentia; potest tamen esse ad aliquem gradum essendi limitatum, ut scilicet sit esse Gabrielis aut Raphaelis. Ideo non oportet ut sit infinitum.

Sed haec responsio non tollit rationem. Quia, cum esse non possit limitari per differentias formales, eo quod nihil ipso actualius sit, necesse est, si ad gradum aliquem determinari debeat, ut per susceptivum determinetur. Non enim potest aliquod commune multiplicari realiter nisi aut per differentias, aut per susceptivum. Si ergo ponatur nullum habere reale susceptivum; et cum hoc, non est per differentias divisibile: oportet ut ad nullum gradum essendi sit limitatum. Et per consequens oportet ut sit purum esse et infinitum.

IV. *Quarto.* Esse subsistens oportet ut causatum non sit. Ergo nullum ens creatum est suum esse. – Probatur antecedens. Esse subsistenti nihil convenit nisi quod est entis inquantum ens. Sed esse causatum non convenit enti inquantum ens: alias omne ens esset causatum. Ergo etc. Probatur maior: quia quod convenit alicui non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens ratione subiecti; unde, si separatim a subiecto ponatur, nullo modo ei competit.

2. Ad hanc rationem, negari posset antecedens; et ad probationem, dici quod maior est falsa; et similiter quod ad eius probationem assumitur, falsum est. Nam essentia

angeli est per se subsistens: et tamen multa ei conveniunt quae non conveniunt sibi inquantum huiusmodi, sed per accidens.

Item, si ista ratio concluderet, per ipsam posset concludi quod Deus non est ens ex se necesse esse. Nam, sicut esse causatum non convenit enti inquantum est ens, ita nec ex se necesse esse: alioquin omne ens esset necesse esse. Ergo, si esse subsistenti non convenit esse causatum quia non convenit enti inquantum ens est, Deo, qui est esse subsistens, non conveniet, eadem ratione, ex se necesse esse. Hoc autem est inconveniens. – Ergo illa ratio non concludit: sed falsum est quod assumit, scilicet quod esse subsistenti nihil convenit nisi quod est entis inquantum ens; et quod conveniens alicui non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens ratione subiecti.

3. Sed quod ista responsio non solvat rationem, patet. Quia loquitur Sanctus Thomas in probatione antecedentis de eo quod per se subsistit separatum ab omni susceptivo per modum abstracte significati, sicut est ipsa actualis existentia. Nam constat quod albedini quae poneretur per se subsistens ab omni subiecto separata, nihil conveniret quod non esset sibi intrinsecum: quia abstractum formale dicit id quo solo et quo toto aliquid formaliter est tale quale per concretum significatur. Unde ideo dicitur *abstractum* quia ab aliis quae sibi praeter eius rationem convenire possunt in subiecto, est separatum. Instantia ergo non est ad propositum: quia essentia angeli non est subsistens per modum abstracti, sed est secundum se individua substantia et hoc suppositum.

Ad aliud, praetermissa responsione quae haberi potest ex Capreolo, in Primo, d. VIII, q. I *, – nam diligenter hanc rationem inspicienti patet quod responsio eius non est ad mentem Sancti Thomae hoc loco: praesertim ex eo quod dicitur quoniam, si esse causatum conveniret enti inquantum ens, conveniret omni enti, – potest primo dici quod ratio concludit de esse causato, non autem de esse ex se necesse esse. Nam illa propositio, *Esse subsistenti nihil convenit nisi quod est entis inquantum ens,* et similiter eius probatio, intelligitur de eo quod est positivum, non autem de eo quod dicitur negative. Nam albedini separatae conveniret per se quod non esset corpus, non esset quantitas, non esset in materia, et huiusmodi, licet sibi nihil positivum posset inesse. Ex se autem necesse esse, licet secundum vocem affirmative dici videatur, tamen secundum rem dicitur negative; et est idem quod *non habere esse ab alio.* Sed esse causatum dicitur affirmative. Ideo esse subsistenti convenire potest quod sit ex se necesse esse, non autem esse causatum.

* Concl. I (Turon. 1900, vol. I, 306).

Secundo responderi potest quod propositio Sancti Thomae intelligitur de iis quae esse subsistenti attribuuntur absolute: non autem de iis quae modum essendi ipsius concomitantur. Nam haec sibi vere attribuuntur, quanquam enti inquantum ens est non conveniant: sicut quod sit unum, quod sit infinitum, et similia. Et in hoc genere est hoc quod dico *necesse esse.* Convenit enim esse omnino abstracto, ratione abstractionis suae totalis, ut sit necesse esse. Hoc autem dici non potest de esse causato. Nam esse abstracto non convenit ratione abstractionis suae ut sit causatum: immo ex modo essendi hoc sibi repugnat, cum ex tali essendi modo sibi conveniat ut sit simpliciter infinitum. Ideo, cum non etiam enti inquantum est ens conveniat, sequitur quod esse abstracto nullo modo possit convenire. Quod dictum est de necesse esse, similiter de omni perfectione simpliciter dicendum est, ut est sapientia, iustitia, bonitas, et huiusmodi: convenit enim esse omni abstracto, inquantum huiusmodi, ut omnem perfectionem essendi simpliciter contineat. Unde propositio Sancti Thomae sic est intelligenda: Esse subsistenti nihil convenit nisi quod est entis inquantum ens, *aut quod ipsam subsistentiam et separationem concomitatur.*

V. *Quinto.* Substantia convenit unicuique rei per se, idest non per aliquam causam productivam. Esse autem convenit sibi per aliud. Ergo etc. – Declaratur antecedens ex opposito: esse enim lucidum actu non est de substantia aeris quia convenit sibi per aliud.

Advertendum quod aliud est dicere essentiam alicuius rei habere causam productivam; et aliud ipsam essentiam convenire rei per aliquam causam effectivam. Primum enim est verum, et secundum est falsum. Nam cum omnis productio terminetur ad esse actualis existentiae, omne quod ab alio habet esse, dicitur causam productivam habere. Et sic, cum omnis essentia creata ab alio habeat esse, necesse est dicere omnem essentiam creatam habere causam productivam. Cum autem dicitur *hominem esse animal,* non dicitur aliquod esse actualis existentiae, sed tantum compositio praedicati cum subiecto et ordo unius ad alterum. Qui ordo quia convenit rei sive sit in rerum natura sive non sit, secundum mentem Avicennae, Algazelis, Alpharabii et Alberti, – sive enim homo sit sive non sit, ista semper est vera, *Homo est animal* – ideo *hominem esse animal* nullam habet causam productivam, sed bene *hominem esse* habet causam productivam. – Nec obstat quod aliquando doctores dicant Deum *fecisse hominem rationalem:* quia non ideo dicitur quasi Deus faciat *rationale* homini convenire, sed quia produxit animam intellectivam hominis, ex qua habet homo formaliter ut sit rationalis.

2. Posset autem aliquis dicere ad rationem Sancti Thomae quod substantia convenit quidem rei per se formaliter, non autem effective. Et ideo ab alio sibi convenit sicut et esse.

Sed contra hanc responsionem a Thomistis arguitur. Tum quia, semota omni causalitate, verum est hominem esse hominem, et hominem esse animal. Alioquin praedicata primi modi possent intelligi non adesse rei, et definitio a definito separaretur. Quae sunt contra omnem philosophiam.

Tum quia aliquid fieret postquam est. Quia, remota omni efficientia, adhuc verum esset hominem esse hominem: cum praedicatum conveniat formaliter subiecto ex seipso, et idcirco sit sempiternae veritatis. Et sic, si aliqua causa faciat hominem esse hominem, sequitur quod faciat aliquid postquam est.

Tum quia aequaliter necessaria sunt hominem esse hominem, et Deum esse unum: cum eorum opposita sint aequaliter impossibilia, ex implicatione scilicet contradictionis. Deum autem esse unum constat nullam habere causam effectivam.

Nec valet si dicatur quod huiusmodi propositiones sunt necessariae *supposita existentia subiecti.* Quia sic non magis esset necessaria ista, *Duo et tria sunt quinque,* quam ista, *Terra est, Caelum est,* et similes, quas constat ex suppositione necessarias esse. Quod est et contra philosophiam, et contra Augustinum, *de Libero Arbitrio* *.

* Lib. II, cap. VIII.

3. Ad evidentiam autem huius, quomodo dictae propositiones in quibus praedicatum est de definitione subiecti, sint sempiternae veritatis; et quoniam non habent causam effectivam quantum ad inhaerentiam praedicati ad subiectum: considerandum quod, cum natura tripliciter considerari possit, scilicet absolute, abstrahendo ab omni esse tam in intellectu quam extra intellectum; ut habet esse in intellectu; et ut habet esse extra intellectum in ipsis rebus; praedicata quidditativa conveniunt naturae non ex esse quod habet in intellectu, nec ex esse quod habet in rebus, sed secundum se, ut ab omni esse abstrahit. Nullo enim intellectu considerante, nec etiam homine in rerum natura existente, homo est animal rationale. Dico autem praedicata convenire naturae, non quantum ad actualem praedicationem, quia ista non fit nisi per opus intellectus: sed fundamentaliter, et quantum ad rem. Sed, licet talia praedicata non conveniant fundamentaliter et secundum rem naturae ex esse quod habet in intellectu, quasi scilicet, si intellectus non esset, homo non esset animal rationale; tamen huiusmodi inhaerentia praedicati ad subiectum ab intellectu, tam divino quam creato, cognoscibilis est. Et ideo dupliciter verum est huiusmodi propositiones esse aeternae veritatis. Primo, quia aeternaliter ipsa res est talis essentialiter, et nata est vere intelligi cum attributione talis praedicati. Alio modo, quia ab intellectu divino cognoscuntur aeternaliter esse verae non tantum ex

parte intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectae. Quia enim in mente divina sunt aeternaliter ideae omnium naturarum, quibus positis resultat connexio praedicati substantialis cum subiecto; ideo ab intellectu divino intelliguntur tales propositiones esse verae ab aeterno. Et per consequens nulla requiritur causa effectiva quae faciat praedicatum convenire subiecto.

VI. *Sexto*. Solus Deus est primum agens. Ergo soli Deo convenit ut sit in actu perfectissimo modo. Ergo sibi convenit ut sit actus perfectissimus. Ergo ut ipse solus sit ipsum esse. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia omne agens agit inquantum est in actu. – Secunda quoque probatur. Quia perfectius est in actu quod est ipse actus, quam habens actum: cum propter ipsum habens actum sit in actu. – Tertia etiam probatur. Quia esse est ad quod omnis generatio et motus terminatur. Actus autem tanto est perfectior quanto est posterior in via generationis.

Circa illam propositionem, *Perfectius est in actu quod est ipse actus, quam habens actum,* advertendum quod intelligitur *ceteris paribus:* si scilicet utrumque primo sit in actu et subsistat. Quia si acciperetur compositum, quod primo est in actu, et forma eius, per quam est in actu, non esset perfectius in actu forma quam compositum: quia forma eius non est primo in actu.

Potest etiam dici quod intelligitur *in ratione actus:* ut sit sensus quod perfectius accedit ad rationem actus id quod essentialiter est actus, quam id quod participat actu. Et hoc etiam constat verissimum esse.

VII. *Septimo*. Esse convenit Deo secundum propriam naturam. Ergo omnibus aliis per participationem convenit. Ergo impossibile est quod substantia alterius entis a primo sit ipsum esse. – Probatur antecedens. Quia quod esse Dei sit eius substantia, superius est ostensum. – Prima autem consequentia probatur. Quia quod convenit alicui secundum suam propriam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. – Secunda vero consequentia probatur. Quia quod competit alicui per participationem, non est substantia eius.

VIII. Sed non videtur haec ratio concludere. Primo, quia sic probaretur nihil de creatura substantialiter praedicari. Nam omnis perfectio creaturae est quaedam participata similitudo divinae naturae. Si ergo quod competit alicui per participationem non est substantia eius, sequitur quod nulla perfectio creaturae est eius substantia.

* Cf. n. x. Secundo *. Aut participare aliquam formam est habere illam non secundum totam eius rationem: aut est habere quidem illam secundum totam eius rationem, sed non secundum omnem eius modum et amplitudinem. Si primo modo, sic falsum videtur quod creatura participet esse. Sicut enim tota ratio entis omnibus entibus convenit, ita et tota ratio ipsius esse. – Si secundum, tunc videtur falsum quod convenit alicui per participationem non esse substantiam eius. *Animal* enim convenit equo per participationem, cum non conveniat sibi secundum omnes eius differentias: et tamen equus substantialiter est animal.

IX. Ad primum dubium respondetur quod *perfectionem creaturae esse participatam similitudinem divinae naturae* dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ly *participata* accipiatur tanquan nomen, et tanquam determinans similitudinem formaliter sumptam. Et tunc erit sensus quod perfectio creaturae est similitudo quaedam partialis et diminuta divinae naturae. – Alio modo, ut accipiatur tanquam participium passivum, et tanquam determinans rem quae similitudo denominatur. Et tunc erit sensus quod perfectio creaturae est res participative et partialiter habita, quae est similitudo divinae naturae.

Si accipiatur in primo sensu propositio assumpta, sic est quidem universaliter vera, sed non est ad propositum. Nam cum inquit Sanctus Thomas quod convenit alicui per participationem non esse substantiam rei, non intendit quod est similitudo diminuta et imperfecta alterius non posse alicuius substantiam esse: sed quod id quod ab aliquo participatur et partialiter habetur, non potest esse eius substantia. – Si autem accipiatur in secundo sensu, sic propositio illa non est universaliter vera. Multae enim perfectiones creaturarum, quae sunt similitudines Dei, sunt totaliter, non autem partialiter habitae.

X. Ad evidentiam secundi dubii * considerandum primo, * Num. VIII.
quod *aliquid secundum propriam naturam alicui competere* tribus modis potest intelligi. Uno modo, quia est eius propria essentia et natura omnino ac simpliciter: sicut esse animal rationale convenit homini. – Alio modo, quia propriam eius naturam et essentiam naturaliter et primo concomitatur: sicut esse calidum competit igni. – Tertio modo, quia est pars substantiae eius, aut logice aut naturaliter: sicut homini competit esse animal.

Considerandum secundo, quod *competere alicui per participationem* opponitur primo et secundo dictorum modorum, non autem tertio. Nam cum participare aliquid sit illud *particulariter,* non autem totaliter habere; quod autem competit alicui secundum propriam naturam primo aut secundo modo, perfectissime et totaliter habeatur: non potest idem alicui convenire secundum propriam naturam et secundum participationem. Non inconvenit autem quod aliquid sit pars substantiae alicuius, et tamen habeatur partialiter et non secundum suam totalitatem et universalitatem. Ideo potest aliquid tertio modo alicui et secundum propriam naturam competere, et secundum participationem: sicut *animal* utroque modo convenit homini.

Accipit ergo Sanctus Thomas hoc loco *convenire alicui secundum propriam naturam* primo et secundo modo, non autem tertio. Unde verum est quod esse convenit Deo secundum propriam naturam primo modo: esse enim est ipsa divina natura. – Verum quoque est quod istis modis alicui convenit secundum propriam naturam, non posse alteri naturae convenire nisi partialiter et imperfecte, quod est secundum participationem convenire. – Similiter verum est non esse rei substantiam quod per participationem convenit ei: nam rei essentia et natura non convenit ipsi naturae partialiter et imperfecte. – Est postremo verum quod esse nulli creaturae secundum propriam eius essentiam convenit, sed tantum secundum participationem: eo quod Deo secundum propriam substantiam conveniat, et ipsi etiam competat primo et perfectissime.

2. Ad dubium ergo dicitur quod hoc loco accipitur *participare* secundo modorum in obiectione positorum, pro eo scilicet quod est habere aliquid non secundum omnem eius gradum et amplitudinem. Et cum arguitur quia *animal* est de substantia equi et tamen equus non habet naturam animalis secundum omnem eius amplitudinem; et sic illa propositio erit falsa, *Quod convenit alicui per participationem non est substantia eius:* – dicitur quod non dicit Sanctus Thomas illud quod convenit alicui per participationem, non esse *de substantia eius:* sed quod *non est eius substantia.* Ista enim multum differunt. Dicitur enim aliquid esse substantia alicuius, quando est tota essentia eius et nihil aliud: sicut *animal rationale* est hominis substantia, quia tota essentia hominis est animal rationale; et albedo, si esset separata, esset ipsa albedinis essentia. Ad hoc autem ut aliquid sit de substantia alicuius, sufficit ut sit pars eius essentialis. Quod autem est alicuius substantia et essentia, convenit illi secundum omnem eius gradum, sicut *animal rationale* homini: quia natura unius est natura alterius. Naturae autem, ut absolute significatur, convenit omnis perfectio illius naturae. Et sic, si esse esset substantia et essentia creaturae, oporteret ut haberet creatura omnem modum et perfectionem essendi. Quod cum non sit, oportet dicere quod esse non est essentia creaturae. Patet ergo obiectionem inductam non esse contra intentum litterae.

3. Sed contra hanc responsionem, inquantum dicit quod esse non convenit creaturae secundum eius essentiam sed tantum secundum participationem, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dicere Sanctus Thomas Prima, q. L, a. 5. Nam ibi ait quod *esse secundum se competit formae.* Cum ergo in substantiis separatis forma sit essentia rei, sequitur quod esse conveniat ipsis per earum essentiam.

Respondetur quod *esse convenire formae per se* dupliciter intelligi potest: uno modo, essentialiter; alio modo,

formaliter. Primo modo, non convenit sibi per se, quasi videlicet esse sit essentia formae: sed bene secundo modo, quia, inquam, non convenit sibi per aliud formaliter; in quo a composito differt, cui non convenit esse nisi per formam. Non repugnant ergo dicta Sancti Thomae: quia hic intelligitur esse non convenire alicui per essentiam tanquam sit eius essentia; in Prima vero Parte intelligitur quod convenit formae per se formaliter, idest non per aliquod aliud principium formale.

Confirmatur conclusio ex auctoritate *Exod.* iii, ubi proprium nomen Dei ponitur qui est.

Alia quae circa hanc conclusionem difficultatem faciunt, vide in Capreolo, viii distinctione I *Sent.*; et in aliis Thomistis.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM TERTIUM

A 42 v a 7.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS EST ACTUS ET POTENTIA

Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae.

In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est
* Cap. praec. ipsa substantia, ut ostensum est *. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

Amplius. Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu.
* Cap. xv. Ostensum est autem supra * quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente: et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus.

Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra * quod solus Deus * Cap. xv.
est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

Praeterea. Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse,
ut supra * ostensum est. Ipsum igitur esse com- * Cap. vi.
paratur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

---

6 eorum GNYZ; *post* ad alterum E, *om ceteri*. 18 actum G; actum eius.
2 ipsarum A *solus*; earum. 8 actu tale] actuale P*c*. 9 autem *hic* A *solus*; *post* est. 10 omnia autem alia] alia autem omnia BH.

Commentaria Ferrariensis

Ex praemissa conclusione infertur corollarie alia con-
* Cf. Comment. cap. praec., init. clusio *, scilicet: *In substantiis intellectualibus est compositio actus et potentiae.*

Probatur primo. In substantia intellectuali creata invenitur essentia et esse, quod est essentiae existentis complementum. Ergo in ipsa est compositio potentiae et actus. – Probatur consequentia. Quia in quocumque inveniuntur duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum.

Secundo. Esse inest substantiis creatis sicut actus. Ergo ipsa substantia est potentia respectu esse. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia omnes substantiae creatae habent esse a primo agente. Quod autem inest alicui ab agente, oportet esse actum eius: cum agentis sit facere aliquid actu. – Prima quoque consequentia probatur. Quia id cui actus inest, potentia est.

Circa assumptum ad probationem antecedentis, dubitatur. Quia composito ex materia et forma inest materia prima a Deo. Et tamen materia non est actus compositi. Ergo falsum est quod inest alicui ab agente, oportere esse actum eius.

Respondetur quod non inquit Sanctus Thomas omne quod *est* in aliquo ab agente, oportere esse actum eius, sed omne quod *inest*. Inesse autem est posterius advenientis, aut secundum durationem aut secundum ordinem generationis: non autem praecedentis et praesuppositi. Ideo sensus propositionis est: Omne quod convenit alicui ab agente *per modum sibi advenientis,* oportere esse actum eius. Materia autem non advenit composito: immo illi praesupponitur. Propterea non est obiectio contra mentem litterae.

Tertio. Omnia creata participant esse: cum solus Deus sit essentialiter ens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia participatum comparatur ad participans ut actus ad potentiam: cum per ipsum participans sit actu tale.

Advertendum, cum dicitur quod solus Deus est essentialiter ens, quod accipitur ens participialiter, ut significat esse: non autem nominaliter, ut essentiam significat *. * Cf. supra, lib. I, cap. xxv, Comment. n. vii.

Quarto. Omnis substantia creata assimilatur Deo secundum esse, ut superius est ostensum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: cum agat sibi simile inquantum est in actu.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM QUARTUM

A 42 v a 43.

QUOD NON EST IDEM COMPONI EX SUBSTANTIA ET ESSE, ET MATERIA ET FORMA

Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.

Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui Naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.

Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod *sit*. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod *est*, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut *lux* ad *lucere*, vel *albedo* ad *album esse*.

Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis.

Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici *quo est*, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum *quod est;* et ipsum esse est quo substantia denominatur *ens*.

In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est *, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est *quod est,* ipsum autem esse est actus et *quo est*. * Cap. L, LI.

Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*.

In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*.

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut *recipere* et *recipi, perficere* et *perfici*. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae inquantum huiusmodi, sicut *generari* et *corrumpi* et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

---

10 totius. Eius] Potius BHZ. 17 ad lucere WXsG; ad lucidum D, ad lucem *ceteri*. 21 et *deest casu in* A. dicitur *hic* A *solus*; *post* forma. 29 quo est] ipsum quod est nec etiam ipsum quo est *(repetitio homoteleuti incoepta)* BHY, ipsum quod est quo est Z, ipsum quo est F, de quo est G, quod est E.

8 quod est et esse] quod est BH, quod est esse CF; *pro* et quo est, et esse et quo est BH. 20 naturalem] materialem *b*Pc. 22 quidem] quaedam *α*, *om* E. 27 sicut] sunt *α*D.

Commentaria Ferrariensis

Quia dictum est in praecedenti conclusione quod est in substantiis intellectualibus compositio ex essentia et esse tanquam ex potentia et actu, posset aliquis existimare quod ista compositio esset eiusdem rationis cum compositione ex materia et forma, eo quod illa etiam sit ex potentia et actu. Ideo, volens hoc dubium removere, Sanctus Thomas ponit inter utramque compositionem multiplicem differentiam *. * Cf. Comment. cap. LII, init.

I. Quarum prima est, quia materia non est substantia et essentia rei, sed pars essentiae.

Secunda, quia esse non est actus materiae, ut possit dici *quod est*, sed substantiae totius. Ipsa enim substantia est id quod est: secundum scilicet quod in concreto significatur.

Tertia, quia esse non est ipsa forma, sed comparatur forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere et albedo ad album esse: sicut scilicet causa formalis ad suum effectum formalem. – Comparatur etiam esse ad formam ut actus: quia in compositis ex materia et forma, ideo forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse. – Unde nec materia nec forma est id quod est, nec ipsum etiam esse; sed forma est *id quo est;* et ipsum esse est quo substantia denominatur *ens* *; ipsa autem substantia composita est *id quod est*. In substantiis autem intellectualibus forma est *id quod est,* et esse est actus eius et *quo est*. * Cf. n. III.

II. Ex iis sequitur primo, quod in intellectualibus est tantum una compositio actus et potentiae, scilicet ex essentia et esse. In compositis autem ex materia et forma duplex est compositio: prima ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda ex ipsa substantia iam composita et esse.

Sequitur secundo, quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Cuius signum est quod materia et forma dividunt substantiam materialem *; actus autem et potentia dividunt ens commune. * Cf. text. et var.

Ex quo sequitur tertio, quod quae consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia materialibus et immaterialibus creatis. Quae autem sunt propria materiae et formae inquantum huiusmodi, conveniunt tantum substantiis materialibus.

* Num. 1. III. Circa id quod in tertia differentia dicitur *, quoniam scilicet *forma est id quo est, et esse id quo substantia denominatur ens,* advertendum quod tam forma quam esse est id quo compositum est, sed diversimode. Forma enim est quo est aliquid tanquam principium formale, cuius effectus formalis est esse: sicut albedo est quo est aliquid album. Ideo dixit Sanctus Thomas quod *forma potest dici quo est sicut essendi principium.* Esse autem est quo substantia est sicut actus quo denominatur ens. Licet enim forma faciat denominationem suam inquantum forma, ab anima enim dicitur aliquid *animatum;* non tamen facit denominationem secundum hoc nomen *existens* sive *ens:* non enim ab anima res animata denominatur *ens* sive *existens,* sed ab ipso esse. Est ergo forma id quo aliquid est *tanquam principio formali ipsius esse.* Ipsum vero esse est id quo aliquid est *tanquam actu a quo aliquid formaliter denominatur ens,* sive *existens.*

IV. Attendendum etiam quod ex praedictis differentiis resultat alia differentia inter compositionem ex essentia et esse, et compositionem ex materia et forma. Quia enim dictum est quod materia non est substantia rei quae est essentia, sed tantum pars substantiae, sequitur quod ex compositione materiae et formae resultet aliquod totum: ex partibus enim essentialibus totum essentiale resultat. Quia vero essentia rei non est pars substantiae, sed totum, ideo ex essentia et esse non resultat aliquod totum, cum ex duobus actibus non resultet aliquod per se unum tertium: licet unus actus alteri per se uniri possit, quando unus ad alterum se habet ut potentia. Quo fit ut compositio ex materia et forma dicatur compositio *ex iis:* compositio autem ex essentia et esse dicatur compositio *cum iis,* quia essentia componit cum esse, et esse cum essentia. Et si aliquando dicatur aliquid compositum *ex essentia et esse,* hoc est improprie dictum: proprie autem dicitur quod in ipso est compositio *essentiae cum esse,* et e converso *esse cum essentia.*

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM QUINTUM

A 42 v b 36.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT INCORRUPTIBILES

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis. Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earundem. Igitur nec corruptio. Ostensum est * autem quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis. * Cap. L.

Amplius. Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut *rotundum* per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: *per se* enim dicimus *secundum quod ipsum* *; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra * quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles. * I *Poster.*, IV, 9; s. Th. l. 11. * Cap. LI.

Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est *, actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem. Quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis. * Cap. LIII.

Item. In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis * quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae. In substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices *. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles. * Cap. praec. * Cap. LI.

Praeterea. In quibuscumque est compositio po-

23 secundum quod ipsum A *solus*; quod unicuique convenit secundum seipsum D, quod secundum ipsum *ceteri.* 26 quae non sunt ipsae GNZ; quae sunt non ipsae E, esse quae non sunt ipsae Y, ipsae quae non sunt *ceteri.*
2 esse] ipsae esse P*d*. 4 omni o*m* αX. 26 corruptibilibus GNYZ*b*; corporalibus. 32 compositio] potentia compositio αX.

tentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subiecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum primae potentiae et subiecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

Amplius. Omne quod corrumpitur vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens. Substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi. Omnis enim corruptio est a contrario. Agens enim, cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu. Unde, si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem: nam *contraria sunt quae mutuo se expellunt* *. Et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit. Cuius signum est, quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria: album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur, per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. – Similiter autem neque per accidens. Sic enim corrumpuntur accidentia et formae non subsistentes. Ostensum autem est supra * quod substantiae intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

* Cf. *Categ.*, VIII, 6.

* Cap. LI.

Adhuc. Corruptio est mutatio quaedam. Quam oportet esse terminum motus, ut in *Physicis* * est probatum. Unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in Naturalibus * quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur: vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formae a corpore dependentes *. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

* Lib. V, cap. I; s. Th. l. 2.

* VI *Phys.*, IV, I; s. Th. l. 5.

* Cap. XLIX sqq.

Item. Omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur: nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quae ducat ad corruptionem. Nam pati recipere quoddam est. Quod autem recipitur in substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter. Quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, et non corrumpens eam: intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

Praeterea. Sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui obiecti: sicut visus a valde fulgidis, et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem *propria corruptione*: quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subiecti. Qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui: cum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra * ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia *qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis* *. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

* Cap. LI.

* III *de Anima*, IV, 5; s. Th. l. 7.

Amplius. Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* *. Quod igitur convenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed *opinio;* unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

* Ibid., cap. IV, 12; s. Th. l. 9.

Adhuc. Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens: perficimur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus et animae passionum; ut patet per Philosophum, in VII *Physicorum* *. Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

* Cap. III, 7; s. Th. l. 6.

Praeterea. Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra* *. Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum. Quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicita-

* II *de Caelo*, XI; s. Th. l. 16.

---

3 corruptibilibus] incorruptibilibus α. 5 primae *hic* DW; *post* potentiae. 12 corrumpitur *om* GNWPc. 16 ens A *solus*; *om.* ducit] inducit pA *et* Z. 17 esse A *casu bis, et* BFX. 25 quia GNYZ; quod. 34 autem *hic* A *solus*; *post* est. 44 dependendentem *casu* A. 54 ducat] ducit α. 55 in substantia A *solus*; a substantia. 56 in ea DNWYZ*b*; in eo. 57 sic *in* A *videtur deleri, sed hoc casui imponimus, quia sine illo verbo sensus deterioratur.*

8 propter] per EG*b*Pc. 18 minus *alt. loco*] mimus A *casu*. 40 perficimur] perficimus *casu* A, perficitur Pc. 42 et animae passionum CFWX *et sine* et N; et animae passionis B, et non passionis H, et animae passionibus EGY*b et sine* et DZPc. 51 quilibet EGNXZ; quodlibet. 53 individuum] secundum individuum NYZPc. 54 quidem] quidam A *casu*. 56 ex quibus] de quibus αDWPc.

tem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae *naturalis appetitus* in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet et in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest: ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc; non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt. Desiderant tamen esse perpetuum speciei: tamen absque cognitione; quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est, et non subiacens cognitioni. Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant.

Adhuc. Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque: eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intelligentes non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse, ut ostensum est *. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra * ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est * autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

* Cap. XLIX sqq.

* Cap. XXX.

* In hoc cap.

Hinc est quod in Psalmo *Laudate Dominum de caelis* *, connumeratis angelis et caelestibus corporibus, subiungitur *: *Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi*, per quod praedictorum perpetuitas designatur.

* Ps. CXLVIII.

* Vers. 6.

Dionysius etiam, in IV cap. *de Div. Nom.* *, dicit quod *propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiae, et sunt et vivunt, et habent vitam indeficientem et imminorabilem, ab universa corruptione et generatione et morte mundae existentes, et elevatae ab instabili et fluxa variatione.*

* S. Th. l. 1.

---

2 quae] qui αDWP*c*. 5 inest A *solus*; est in. 17 etiam] et NX*cd*, *om* P. 19 et in EGNZ; etiam in D, in *ceteri*. 23 non apprehendunt sEP; *om* N, non appetunt *ceteri*. 24 perpetuum *post* speciei αDWP*c*. 30 intelligentibus] intellectualibus N*b*P*d*; *statim* intellectuales *b*P*d*. 32 semper A *solus*; perpetuum.

3 et ad W; et. 4 intelligentes] intellectuales P*d*. 8 earum DWZ; eorum. 9 non *om* αX. 14 qui *om* αX. 15 id quod A *solus*; quod. 16 naturis] materiis αE, naturis materiis X. 17 naturis] materiis αX, *spatium* E. 18 subtrahetur] subtrahitur P*d*. 23 ea in] eas in αX*c*. 26 dicit *addimus cum* DNYZP, *om* A *casu*; inquit *b*, *om ceteri*. 27 substiterunt] substituerunt BCFX, subsisterunt P. 29 et imminorabilem *om* G, et minorabilem α, et immunem NZ, et non immunem Y, et X. 31 et morte] quod morte P*c*. 32 variatione] varietate NYZ.

Commentaria Ferrariensis

Ultimo loco quantum ad hanc partem, ostendit Sanctus Thomas *omnem substantiam intellectualem incorruptibilem esse* *.

* Cf. Comment. cap. XLVI, init.; et cap. LII, init.

I. *Et arguit primo sic.* Omnis corruptio, tam simpliciter quam secundum quid, fit per separationem formae a materia: quia, forma manente, oportet rem esse, cum per ipsam substantia fiat proprium susceptivum esse. Sed in substantiis intellectualibus non potest fieri separatio formae a materia: cum non sint ex materia et forma compositae. Ergo etc.

2. Sed non videtur quod ista ratio concludat. Posset enim aliquis ad maiorem dicere quod est vera de corruptione rerum compositarum, non autem de corruptione spiritualium substantiarum. Unde Scotus, IV *Sent.*, d. XLIII, q. II *, inquit quod *non omnis corruptio est per separationem unius ab alio: esse enim angeli est destruibile per successionem oppositi ad ipsum esse.*

* Fol. 120 v (Ven. 1497).

Item non videtur sufficiens ratio quod, forma manente, maneat esse, quia per formam substantia fit proprium susceptivum esse. Non enim, si per aliquid fit proprium susceptivum alicuius actus, oportet, manente illo principio, rem habere illum actum. Nam per principia corporis fit proprium susceptivum albedinis: non tamen oportet ut, illis manentibus, corpus sit album; alioquin omne corpus esset album.

3. Ad primum horum dicitur quod Sanctus Thomas accipit illam propositionem tanquam universaliter veram, ex iis quae apud nos apparent: videmus enim in iis quae apud nos corrumpuntur substantialiter, corruptionem fieri per separationem formae substantialis a materia; corruptionem autem accidentalem fieri per separationem formae accidentalis a subiecto. Fundamentum autem huius propositionis est quia in omni corruptione, ut patet ex tertia ratione inferius posita, oportet aliquid manere, alioquin non esset mutatio; et oportet aliquid non manere, alioquin non esset corruptio. Id quod manet est materia, quia materia est primum subiectum et generationis et corruptionis: quod non manet est aliquid distinctum a materia, quod est proprium susceptivum esse. Hoc autem non potest esse nisi per separationem formae a materia: quia quandiu forma unitur materiae, tandiu est proprium susceptivum ipsius esse, ut hic dicitur.

Unde sic potest probari propositio. In omni corruptione oportet aliquid remanere, et aliquid desinere esse. Sed hoc non potest esse nisi per separationem formae a materia: quia in eo quod est compositum ex materia et forma, si remaneret forma unita materiae, remaneret compositum, quod est proprium susceptivum esse; in forma autem subsistenti, non maneret aliquid si desineret esse, et per consequens non esset corruptio. Ergo etc.

Unde patet quod instantia Scoti nulla est. Nam esse angeli, ut patuit, non est destruibile per corruptionem, quasi aliquid remaneat de ipso angelo post esse eius, quod sit sub eius non esse. Non enim subiectum quod manet in corruptione, dicitur manere sub non esse alicuius, nisi quia accipit esse alterius speciei, cui non esse illius coniungitur. Nam quod nullo modo habet esse, non dicitur manere in natura: non enim dicimus quod lapis corruptus remaneat in natura post sui corruptionem. Si autem esse angeli desineret, angelus non reciperet aliud esse, cui suum non esse coniungeretur, ut sic posset dici permanere post suum esse: nec aliquod subiectum, quod fuisset eius materia, remaneret. Ideo esse ipsius non destrueretur per corruptionem, sed per annihilationem suae substantiae.

Et sic patet quod propositio haec est verissima: *Omnis corruptio fit per separationem formae a materia.*

4. Ad secundum dicitur quod, sicut forma necessario consequitur ultimam dispositionem materiae, quae dicitur *necessitas ad formam,* quia materia sic disposita non potest nec sine forma, nec cum alia forma manere; ita esse necessario recipitur in proprio susceptivo ipsius esse; non enim potest esse quod proprium susceptivum esse sit in natura constitutum, et tamen esse non habeat. Ideo oportet quod, manente in re principio per quod ipsa fit proprium susceptivum esse, ipsa res sit.

Ad instantiam dici potest, primo, quod non est eadem ratio de susceptivo formae accidentalis, et de susceptivo actus substantialis. Quia susceptivum accidentalis formae, dato quod formam accidentalem non habeat, adhuc tamen per formam substantialem remanet in actu. Non autem proprium susceptivum actus substantialis actu esse potest sine actu illo substantiali.

Dici potest secundo, et melius, quod, si ponatur aliquod corpus esse proprium susceptivum albedinis sic quod sit ultimo ad albedinem dispositum, albedo necessario in ipso corpore erit, quandiu in subiecto est illud secundum quod fit proprium subiectum albedinis: sicut, quia per formam corpoream unitam materiae fit proprium susceptivum quantitatis, manente tali forma in re corporea, ipsa semper est quanta. Non autem omne corpus sic est proprium susceptivum albedinis. Ideo instantia nulla est.

* Cf. n. ix. II. *Secundo* *. Substantiae intellectuales sunt formae subsistentes. Ergo impossibile est ut desinant esse. – Antecedens patet ex supra dictis. – Consequentia vero probatur. Esse per se consequitur formam. Ergo substantiae quae sunt ipsae formae, non possunt privari esse. Ergo etc. Probatur antecedens: quia unumquodque secundum formam habet esse; *per se* autem dicimus quod *secundum quod ipsum.* Consequentia etiam probatur: quia quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter inest, ut patet de rotunditate respectu circuli.

III. Circa istam propositionem, *Esse per se consequitur*
* Cf. n. viii, 5. *formam,* dubitatur *. Primo, quia superius, cap. lii, in ratione quinta, dixit Sanctus Thomas quod *cuilibet substantiae creatae suum esse est ei per aliud.* Ergo non consequitur per se formam.

* Cf. II *Sent.*, d. iii, q. i, a. i, ad i; *de Pot.*, q. v, a. 4, arg. 3. Et saepe numero, de mente Avicennae *, dicit quod esse est *praedicatum accidentale.*

IV. Quia solutio horum dubiorum ex intellectu huius propositionis, *Esse per se consequitur formam,* dependet, sciendum quod, cum *per se* accipiatur et ut opponitur ei quod est *per aliud,* et ut opponitur ei quod est *per ac-*
* Caiet. in I Partem, q. l, a. 5. *cidens,* dicunt quidam * quod utroque modo dicta propositio habet veritatem. Primo quidem modo, quia esse convenit formae immediate *immediatione actionis.* Hoc est: quod *non prius fit forma, et postea per aliam actionem coniungitur ipsi esse; sed ipsum fieri formae ad illam coniunctionem terminatur.* Sic enim verum est quod per se convenit alicui, inseparabiliter ei convenire: quia *quae eadem generatione generantur, eadem corruptione corrumpuntur.*

Secundo autem modo esse convenire formae declarant distinguentes *per se* in *per se simpliciter,* et in *per se physice.* Prima perseitas *super habitudine terminorum absolute sumptorum fundatur:* secunda vero *super habitudine terminorum in esse naturali positorum.* Item, in prima *praedicata nihil non necessarium praesupponunt, quoniam respiciunt subiecta absolute sumpta,* et propositio *est adeo necessaria quod oppositum contradictionem implicat:* in secunda vero *praedicata praesupponunt aliquid non necessarium, scilicet subiecta in rerum natura producta esse,* et in ea *non est necessitas nisi cursus naturalis, et ideo oppositum non implicat contradictionem.* Dicunt igitur quod esse per se consequitur formam, non perseitate simpliciter, sed perseitate physica: nam ipsam productam necessario, quantum est ex se, et inseparabiliter concomitatur.

2. Sed licet ista interpretatio pulcra sit, et viri omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi conveniens esse. Primo namque non videtur ad mentem Philosophi interpretari *per se* ut distinguitur contra *per aliud.* Quod enim alicui aliquid conveniat immediate per exclusionem mediae actionis, non videtur constituere istud *per se:* risibilitas enim et rationalitas convenit isto modo immediate Sorti, cum una et eadem actione producatur Sortes et sua risibilitas suaque rationalitas; et tamen ista non conveniunt Sorti hoc modo per se, sed per aliud, scilicet per *hominem.* – Item, si hoc sufficeret ad talem perseitatem, tunc non tantum formae, sed etiam composito esse conveniret per se hoc modo: cuius oppositum et hic, et Prima Parte, q. l, a. 5, dicitur. Quod autem hoc sequatur, patet. Nam sicut eadem generatio terminatur ad formam et ad esse, ita fieri compositi ad compositum et ad unionem esse cum ipso terminatur.

Secundo, videtur ista interpretatio quantum ad secundum modum perseitatis deficere: si *per se simpliciter* accipiatur ut de secundo modo posito ab Aristotele, I *Poster.* *, * Cap. iv, n. 4; s. Th. l. 10.
dicitur. Non enim videtur aliquid necessario et inseparabiliter convenire alicui posito in natura nisi quia convenit sibi aliquo modorum per se simpliciter: quia videlicet aut ipsum est de ratione subiecti, aut subiectum de ratione ipsius. Ut enim inquit Sanctus Thomas I *Poster.*, lect. 14, *si aliquod accidens de necessitate et semper inest subiecto, oportet quod causam habeat in subiecto, qua posita, non possit accidens non inesse:* et ex hoc concludit quod *oportet ut in eius definitione ponatur subiectum,* et consequenter quod *sit accidens per se.* Si ergo esse convenit per se formae subsistenti positae in natura, necesse est ut sibi per se simpliciter conveniat, utpote in cuius definitione oporteat poni ipsam formam subsistentem.

Praeterea, si diceretur esse per se convenire formae quia formam productam positam in natura concomitatur necessario, eadem ratione diceretur per se omni naturae convenire: et sic sequeretur omnem naturam esse incorruptibilem. Probatur sequela. Quia omnem rem positam in natura necessario concomitatur *existere,* immo est de ratione sua inquantum ponitur in natura: repugnat enim rem poni in natura extra suam causam et non existere, cum non propter aliud dicatur aliquid poni in natura nisi quia accipit esse extra suam causam. – Nec sufficeret dicere quod non convenit primo cuicumque rei, sicut formae. Tum quia hic sermo est de *per se* ut opponitur ei quod est *per accidens,* non autem ut idem est quod *primo.* Tum quia, dummodo esse rebus conveniat per se, sequitur omnia esse incorruptibilia, licet esse non conveniat eis primo: ita enim a *Sorte* removetur possibilitas ad oppositum risibilitatis, sicut ab *homine,* cui risibilitas convenit primo.

V. Hac ergo interpretatione praetermissa, videtur mihi dicendum quod utique esse consequitur formam *per se* et ut opponitur *per aliud,* et ut opponitur *per accidens,* sed quod alio modo accipienda sunt ista quam praedicta acceperit opinio.

Ad cuius evidentiam, considerandum est primo, ex doctrina Sancti Thomae loco praeallegato *, quod aliquid ab * I *Poster.*, l. 14.
essentia alicuius distinctum sibi convenire per se ut *per se* distinguitur contra *per accidens,* est habere aliquam causam in subiecto ad quam de necessitate consequatur. Dicitur enim tunc subiecto convenire per se, quia per propria et intrinseca illius principia sibi convenit; et quia tunc subiectum ponitur in definitione eius quod sibi dicitur per se

convenire. Ideo tale *per se* est *simpliciter per se,* utpote fundatum super rationibus terminorum absolute sumptorum. – Ex hoc autem sequitur ut tale a subiecto posito in natura, et suae naturali conditioni relicto, removeri et separari non possit; et quod oppositum illi, suae naturae relicto, convenire implicat contradictionem. Et ideo non potest alicui posito in natura convenire per se et necessario nisi quia sibi convenit per se simpliciter.

Considerandum secundo, ex loco praeallegato, et ex supra dictis capitulo xv *, quod *primo,* sive *secundum quod ipsum,* includit *per se* et super hoc addit adaequationem quandam: quod scilicet subiectum non inveniatur extra praedicatum, neque praedicatum extra subiectum; hoc est, quod nihil habeat rationem talis subiecti, aut, inquam, formaliter aut secundum participationem, cui illud praedicatum non conveniat; et praedicatum nulli conveniat cui non conveniat subiectum, aut formaliter aut participative. Sic enim dicimus *risibile* primo *homini* convenire, quia nullus est homo qui non sit risibilis, neque aliquid est risibile quod non sit homo: *Sorti* autem non convenire primo, quamvis ei conveniat per se, quia alicui convenit qui non est Sortes.

* Comment. n. II.

Dico igitur quod *esse convenire per se formae* intelligitur *primo et secundum quod ipsum illi convenire:* ut patet hoc loco a Divo Thoma, qui *per se* exponit pro eo quod est *secundum quod ipsum.* Et quia *primo* includit *per se* ut distinguitur contra *per accidens,* ideo dicitur esse et *per se simpliciter* et *primo* illi convenire: per se quidem, quia ex ipsa essentia formae consequitur; primo vero, quia omni formae convenit esse, et esse nulli convenit nisi quia aut est forma aut participat formam. Patet ista interpretatio ex iis quae et hoc loco, et Prima q. L, a. 5, dicit Sanctus Thomas; et ex exemplo adducto de rotunditate circuli, constat enim quod rotunditas per se primo simpliciter convenit circulo, et non tantum per se physice.

VI. Sed contra hanc interpretationem multae insurgunt difficultates *. Prima est. Si esse convenit formae subsistenti per se simpliciter, sequitur quod ista sit simpliciter per se, *Angelus est.* Sed hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur falsitas. Si ista esset simpliciter per se, *Angelus est,* sua opposita implicaret contradictionem. Et sic non posset fieri a Deo quod angelus non esset. Hoc est contra doctrinam omnium theologorum. Ergo etc.

* Cf. n. VIII.

Secunda est. Quod convenit alicui per se primo, nunquam ab eo separatur, saltem naturaliter: neque, inquam, per se neque per accidens. Sed esse separatur a forma in corruptione compositi: nam, corrupto composito, forma amplius non est (loquendo de aliis formis ab anima intellectiva). Ergo etc. – Confirmatur. Quia in Christo, secundum doctrinam Sancti Thomae *, anima non habet esse proprium, sed tracta est ad esse divini suppositi. Ergo etc.

* III P., XVII, 2.

Tertia est. Esse primo et per se convenit composito: quia composito proprie convenit fieri, ut est de mente Aristotelis, VII *Metaph.*, text. 27 *, et in infinitis prope locis citat Sanctus Thomas. Ergo non consequitur formam primo et per se.

* S. Th. l. 7; Did. VI, VIII.

Quarta est. Quod convenit alicui primo et per se, causatur ex principiis substantialibus eius, si sit ab essentia realiter distinctum, ut patet ex dictis *. Sed, ut inquit Sanctus Thomas Prima, q. III, a. 4, *esse non potest esse causatum ex principiis essentialibus rei.* Ergo nulli rei creatae potest convenire primo et per se.

* Num. V.

VII. Pro solutione harum difficultatum, attendendum est quod aliud est praedicatum aliquod non convenire alicui subiecto; et aliud ipsum a subiecto separari, aut e converso. Ad primum enim sufficit negatio praedicati a subiecto: et ideo etiam de subiecto non existente potest dici quod non est tale, sicut de Sorte non existente potest dici quod non est albus. Ad secundum vero, proprie loquendo, non sufficit negatio unius de alio, sed requiritur quod unum sit alio sibi non inexistente: dicitur enim album separari a Sorte, quando Sortes est et non est albus.

Attendendum secundo, quod differentia est inter primum et secundum modum perseitatis, quia in primo modo perseitatis praedicatum ita necessario concomitatur subiectum quod nullo modo, nec per quamcumque potentiam, potest inveniri subiectum sine praedicato: et ideo, sive in re sive in apprehensione intellectus ponatur subiectum, semper sibi inest praedicatum aut in re aut in apprehensione intellectus; ita quod non potest intelligi hoc sine illo esse, et oppositum simpliciter contradictionem implicat, cum idem per subiectum et praedicatum formaliter importetur. In secundo vero modo, quando praedicatum est res ab essentia subiecti realiter distincta, licet praedicatum naturali concomitantia sequatur subiectum, non inconvenit tamen ut per divinam potentiam impediatur ne sequatur id quod secundum naturam in seipsa consideratam natum erat consequi, ut inferius Libro Quarto * declarabitur: et ideo per divinam potentiam potest unum ab alio separari in esse reali, scilicet quod unum sit in natura sine alio; et consequenter potest apprehendi etiam per intellectum quod unum sit et tamen sibi tale praedicatum non insit. Dicuntur tamen tales propositiones necessariae simpliciter, et aeternae veritatis: quia praedicatum naturali concomitantia semper sequitur subiectum, utroque secundum propriam naturam considerato et sibi derelicto, non impeditoque per divinam potentiam, quae suae infinitate virtutis, potest prohibere ne sequatur ex uno quod secundum se natum est ad illud consequi.

* Cap. LXV.

VIII. Tunc *ad primam difficultatem* * dicitur, primo, quod ista propositio est per se, *Angelus est,* sicut et ista, *Angelus est sempiternus* sive *perpetuus,* et *incorruptibilis:* licet forte ista sit in primo modo perseitatis, illa vero in secundo.

* Num. VI.

Ad rationem vero in oppositum dicitur quod sua opposita implicat contradictionem eo modo quo opposita propositionum secundi modi *per se* contradictionem implicant: quia scilicet implicat ut subiecto, suae naturae derelicto, conveniat oppositum praedicati per se. Nam cum subiecto ita praedicatum conveniat per se quod oritur ex principiis subiecti; et in subiecto nulla est potentia ad oppositum talis praedicati: repugnat ut subiectum suae naturae relinquatur et sibi oppositum talis praedicati conveniat; non autem implicat contradictionem simpliciter et omnino. Cum autem infertur, *Ergo non posset fieri a Deo quod angelus non esset,* negatur consequentia. Quia si Deus faceret quod angelus non esset, non faceret id quod contradictionem implicat: non enim implicat contradictionem angelum absolute non esse; licet ipsum non esse *suae naturae derelictum,* propter aliquam potentiam in ipso exsistentem ad non esse, contradictionem implicet.

Attendendum tamen, cum dico angelum, suae naturae derelictum, non posse non esse, quod per hoc non intelligo divini influxus subtractionem, quasi, si divinus influxus removeatur ab angelo, etiam angelus in esse permaneat. Hoc enim est contra omnium theologorum mentem; et maxime Gregorii dicentis * quod *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret:* nam, ut dicitur Prima Parte, q. CIV, a. 1, ad 1, *esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu divino.* Sed intelligo remotionem divinae actionis impedientis naturalem sequelam existentiae ad angeli essentiam, naturalemque cursum prohibentis.

* Moral. XVI, cap. XXXVII.

2. *Ad secundam difficultatem* dicitur quod esse in corruptione compositi non separatur a forma, licet et forma et esse desinat: non enim remanet forma, ut possit dici quod forma est et non habet esse. Sicut licet, corrupto Sorte, Sortes non sit realiter risibilis in esse naturae, non dicitur tamen risibilitas esse a Sorte separata, quasi remaneat Sortes et non habeat risibilitatem. Habetur ista responsio a simili in QQ. *de Potentia,* q. V, a. 3, ad 10, ubi ait Sanctus Thomas quod, *si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna: sed tota natura deficeret, influxu causae cessante.*

Sed contra istam responsionem arguitur. Sequitur enim ex ipsa quod eodem modo esse conveniat per se composito sicut formae. Nam sicut a forma separari non potest esse ita quod remaneat sine esse, ita non potest separari

a composito ita quod compositum remaneat et non habeat esse. Et ita compositum erit incorruptibile, sicut forma subsistens.

Respondetur: et dicitur primo, quod utique esse convenit per se composito, ut *per se* contra *per accidens* dividitur, cum sequatur formam eius: non tamen sibi convenit *per se primo,* quo modo convenit formae.

Dicitur secundo, quod non sequitur omne compositum esse incorruptibile, sicut omnis forma per se subsistens incorruptibilis est. Si enim compositum sit tale ut formam per quam habet esse non possit amittere, erit incorruptibile; si autem possit formam amittere, corruptibile erit. Ut patet in exemplo adducto de rotunditate: a circulo enim nullo modo potest removeri rotunditas ita quod maneat circulus et non sit rotundus; sed bene a circulo aeneo removeri potest, eo quod ab aere figura circuli possit removeri. Esse ergo ab eo cui primo et per se convenit, removeri non potest: sed bene ab eo cui non convenit per se sed per aliud, scilicet per formam, potest removeri, si illud formam amittere possit. Et tunc illud erit corruptibile.

Dicitur tertio quod, licet esse non possit a composito separari ita quod compositum secundum se totum remaneat in natura absque esse, potest tamen separari ab ipso secundum aliquam partem sui essentialem, secundum scilicet materiam, remanente.

Ad confirmationem * dicitur quod utique per potentiam divinam absolute fieri potest ut forma sit et suum proprium et naturale esse non habeat. Si tamen suo naturali cursui relinquatur, semper et necessario suum esse naturale habet quando producitur in natura. Et ista necessitas, ut superius * dictum est, ad perseitatem secundi modi sufficit, quando praedicatum aliquid dicit a subiecti essentia realiter distinctum.

* Num. VI, *Secunda,* fin.

* Num. VII.

3. *Ad tertiam* dicitur quod esse ad formam dupliciter comparari potest: uno modo, sicut effectus formalis ad suam causam; alio modo, sicut actus ad potentiam, tanquam scilicet actus per quem ipsa forma existit in natura. Cum ergo dicimus quod esse primo et per se convenit formae, dupliciter potest intelligi: uno modo, absolute et indistincte, non determinando aliquem modum convenientiae seu concomitantiae; alio modo, determinando modum quo convenit alicui sicut actus convenit potentiae, faciendo scilicet ipsam existere tanquam id quod est.

Si primo modo accipiatur, sic esse primo et per se convenit formae. Nam, cum illi conveniat sicut effectus formalis, composito autem sicut actus; prius autem natura et intellectu sit effectum a sua causa profluere quam ipsum aliquod subiectum actuare, licet utrumque simul tempore sit: necesse est dicere quod esse prius natura conveniat formae quam composito. Et sic intendit Sanctus Thomas hoc loco esse convenire formae *primo et per se.*

Si vero accipiatur secundo modo, sic esse per prius convenit composito quam formae. Ipsum enim compositum proprie est *id quod est:* forma autem est *id quo compositum est existitque,* tanquam pars compositi primo existentis. Et ad hunc sensum intendit Philosophus, et Sanctus Thomas, *esse primo et per se convenire composito.*

4. *Ad quartam* dicitur quod non dicit Sanctus Thomas absolute esse non posse ex principiis substantialibus rei causari, sed addit *tantum* *. Intendit enim quod utique esse causatur ex principiis essentialibus rei, ex essentia scilicet formae: sed quod non tantum ex ipsa causatur; immo, praeter causalitatem formae, requiritur causalitas efficientis. Propter quod dixit, loco superius * allegato, quod esse per se consequitur formam, *supposito tamen influxu Dei.* Quod autem haec sit eius intentio, patet ex probatione ibidem adducta, quia scilicet *nulla res sufficit ut sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum:* non enim dicit nullam rem esse sibi causam essendi, sed quod *non sufficit,* quia videlicet, praeter principia rei quae sunt causa esse, requiritur etiam extrinsecum agens.

* Cf. loc. cit.

* In hoc parag., *Attendendum.*

5. *Ad illud quod superius * adducebatur,* dicitur primo, Divi Thomae mentem esse quod esse convenit formae per aliud *effective.* Huic autem non repugnat quod conveniat sibi per se *formaliter,* ut nos intendimus.

* Num. III.

Dicitur secundo, quod esse dicitur praedicatum accidentale, quia est ab essentia rei realiter distinctum: non autem quia per accidens conveniat formae.

IX. *Tertio* *. Si corrumperetur, remaneret post suam corruptionem. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in omni corruptione, remoto actu, remanet potentia: eo quod non corrumpatur aliquid in omnino non ens. In substantiis autem intellectualibus esse est sicut actus, ipsa autem substantia sicut potentia.

* Cf. n. II.

Quarto *. In substantia intellectuali non est potentia ad non esse. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. – Antecedens vero probatur. Proprium susceptivum alicuius actus nullo modo est in potentia ad oppositum: patet de igne respectu caloris. Substantia completa est proprium susceptivum esse. Ergo non est in potentia ad non esse: nisi forte ratione materiae in substantiis compositis. Ergo substantiae intellectuales, quae sunt immateriales et completae, non sunt in potentia ad non esse.

* Cf. n. XI.

X. Circa istam propositionem, *Proprium susceptivum alicuius actus non est in potentia ad oppositum,* dubitatur.

Nam oculus est proprium susceptivum visus. Et tamen est susceptivum caecitatis. Ergo etc. – Item, idem est subiectum habitus et privationis. – Item, eadem est potentia contrariorum.

Ergo quod est susceptivum alicuius actus, est etiam susceptivum oppositi.

2. Respondetur quod per proprium susceptivum alicuius actus intelligit Sanctus Thomas susceptivum *proximum et proportionatum actui:* non autem susceptivum remotum et non proportionatum. Et est universaliter verum quod non est in potentia ad oppositum: non enim quod est proportionatum calori, est proportionatum frigori, ut sit ad illud in potentia proxima. Unde etiam materia prima, secundum quod est proportionata formae ignis per accidentia ignis, non est susceptiva formae aquae: licet absolute considerata sit eius susceptiva, tanquam primum et commune subiectum omnium formarum.

Unde ad primum dicitur quod, si nomine *oculi* intelligimus substantiam oculi cum dispositionibus quibus est proprium subiectum visus, non est in potentia ad caecitatem: nam caecitas non advenit illi nisi quia mutatur a sua naturali dispositione. Si autem nomine *oculi* intelligamus substantiam absolute quae substat talibus dispositionibus, oculus non est proprium susceptivum visus, sed remotum.

Ad secundum dicitur, de mente Sancti Thomae *Verit.,* XXI, a. 2, ad 1, quod non sic dicitur idem esse subiectum habitus et privationis quasi omne quod habet aliquam formam sit etiam susceptivum privationis, patet enim in rebus esse aliqua accidentia in quibus non potest eorum privatio esse, sicut dat exemplum Sanctus Thomas de calore ignis: sed quia, si in aliquo nata est esse privatio, illud esse oportet susceptivum habitus oppositi.

Ad tertium dicitur quod non oportet eandem esse proximam potentiam contrariorum, sed sufficit ut sit eadem potentia remota: ut est de mente Sancti Thomae, II *Caeli,* l. 10. – Similiter, quando unum contrariorum inest per naturam, non est eadem potentia susceptiva contrariorum: ut dicitur *Verit.,* ubi supra.

Substantia igitur completa, quia est proprium susceptivum esse, non est secundum se in potentia ad non esse. Sed si aliqua est in potentia ad non esse, hoc convenit sibi per aliud, scilicet ratione materiae, quae nata est aliam formam recipere.

XI. *Quinto* *. In substantiis intellectualibus ipsa earum substantia completa est id quod tenet locum primae potentiae et primi subiecti. Ergo substantia ipsa est incorruptibilis. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia in quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae et primi subiecti, est incorruptibile: ut patet de materia prima corruptibilium. – Secunda etiam probatur. Quia nihil est corruptibile nisi quia eius substantia corrumpitur.

* Cf. n. IX, *Quarto.*

Sexto *. Non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens. Ergo etc. – Quod non per se, probatur. Quia

* Cf. n. XIII.

nec habent contrarium, nec ex contrariis sunt compositae: cuius signum est quia quae secundum naturam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria; immo unum per aliud intelligitur. Omne autem quod per se corrumpitur, necesse est aut habere contrarium, aut ex contrariis componi: cum quae mutuo se expellunt, necesse sit esse contraria. – Quod non per accidens, patet. Quia sunt subsistentes. Quae autem corrumpuntur per accidens, sunt accidentia et formae non subsistentes.

XII. Circa signum quo probatur substantias intellectuales non habere contrarium et non esse ex contrariis compositas, quia videlicet *quae secundum naturam suam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria,* considerandum quod loquitur Sanctus Thomas de formis contrariis, cuiusmodi est album et nigrum: constat enim quod species horum, secundum quas dicuntur in intellectu esse, simul sunt in intellectu, et per consequens contrarietatem non habent; et etiam de ipsis contrariis est una scientia. Non autem loquitur de ipsis operationibus intellectus. Opiniones enim intellectus de contradictoriis sunt contrariae, et in intellectu simul esse non possunt. Ex quo sequitur ipsas esse contrarias non tantum obiective, ut quidam volunt, – quia sic etiam species albi et nigri obiective sunt contrariae, quas tamen dicit Sanctus Thomas in intellectu non esse contrarias – sed etiam ex parte subiecti: cum ab intellectu, in quo subiective recipiuntur, mutuo se expellant, quod ad rationem contrarietatis sufficere inquit Sanctus Thomas II *Caeli,* lectione 10.

2. Sed tunc occurrit dubium: quomodo contrarias formas amittere contrarietatem in intellectu, signum esse potest intellectualem naturam neque contrarium habere neque ex contrariis esse compositam? Nam, licet aliqua contraria amittant contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariae opiniones.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod esse susceptivum contrariorum secundum rationem contrarietatis non est sufficiens signum habendi contrarium, aut compositionis subiecti ex contrariis, nisi fortassis in natura subsistenti: quia materia generabilium et corruptibilium est receptiva contrariarum formarum, et tamen neque contrarium habet neque est ex contrariis composita, et idcirco est incorruptibilis; licet sit principium corruptionis in aliis. Sed bene non esse subiectum contrariorum est sufficiens signum non habendi contrarium, aut non essendi ex contrariis compositum: quia omne habens contrarium, aut compositum ex contrariis, est de necessitate receptivum contrariorum, cum unum contrarium natum sit in aliud agere. Ideo, volens ostendere Sanctus Thomas substantiam intellectualem neque contrarium habere neque esse ex contrariis compositam, pro convenienti signo adduxit quod non est contrariorum susceptiva ut contraria sunt, cum ea quae secundum naturam suam sunt contraria, contrarietatem in intellectu non habeant.

Sed advertendum quod loquitur Sanctus Thomas, ut prius * dicebatur, de contrarietate ipsarum rerum existentium extra intellectum. Quia ex ista contrarietate sumitur signum corruptionis rerum et incorruptionis: nam quod non suscipit res contrarias per modum contrarietatis, non habet contrarium neque est ex contrariis compositum, et est incorruptibile, cum sit inalterabile; quod autem res contrarias per modum contrariorum suscipit, aut est corruptibile, ut compositum; aut principium est corruptionis in composito, ut materia generabilium et corruptibilium. – Non autem loquitur de contrarietate affirmationis et negationis, *quae contraria sunt,* ut dicitur *in II Perihermenias* *: ex ista enim contrarietate non sumitur iudicium corruptionis aut incorruptionis rei. Unde, ut dicitur $I^a II^{ae}$, q. LXIV, a. 3, ad 3, licet *res contrariae,* idest quae extra intellectum contrariae sunt, *non habeant contrarietatem in anima, in intellectu tamen est contrarietas affirmationis et negationis. Quamvis enim esse et non esse sint contradictoria prout in rebus considerantur, tamen ut ad actum animae referuntur,* secundum quod anima opinatur aliquid esse, et opinatur idem non esse, puta *cum opinatur bonum esse bonum, et bonum non esse bonum, sunt contraria.* Propter hoc, convenienter adduxit Sanctus Thomas pro signo quod substantia intellectualis non sit ex contrariis composita, quia ea quae secundum naturam suam, idest secundum esse quod habent extra intellectum, sunt contraria, dum in intellectu recipiuntur, contrarietatem amittunt, licet in intellectu contrariae opiniones recipiantur: quia videlicet ex istis sumitur iudicium corruptibilitatis et incorruptibilitatis; non autem ex contrarietate affirmationis et negationis, secundum quam non est nata fieri transmutatio in ipsa substantia naturae intellectualis.

* In hoc parag.

* In fine; Did. lib. unico, cap. XIV.

XIII. *Septimo* *. Substantia intellectualis non est corpus. Ergo non movetur. Ergo non corrumpitur per se. – Nec etiam corrumpitur per accidens. Quia non est forma aut virtus a corpore dependens. Ergo etc.

* Cf. n. XI., *Sexto.*

Probatur prima consequentia. Quia omne quod movetur, est corpus. – Secunda quoque probatur. Quia corruptio est mutatio quae est terminus motus: et idcirco oportet ut omne quod corrumpitur moveatur.

Octavo. Non patitur passione quae ducat ad corruptionem. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia corrumpitur aliquid per hoc quod aliquid patitur. – Antecedens vero probatur. Quia omne quod recipitur in substantia intelligente, recipitur in ea intelligibiliter. Quod autem sic in ea recipitur, est perficiens eam, non corrumpens: cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Ergo etc.

Nono *. Non corrumpitur propria corruptione, quae est propter excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit magis intelligibilia, magis etiam intelligit minus intelligibilia. Nec propter corruptionem subiecti: cum a subiecto non dependeat. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. Sensus autem non corrumpitur nisi aut propter excellentiam sui obiecti, aut propter corruptionem subiecti.

* Cf. n. XV.

XIV. Circa ea quae hic de sensu dicuntur, occurrit dubium. Quia videtur velle Sanctus Thomas sensum corrumpi per se ab excellentia sui obiecti, per accidens autem ex corruptione organi: quasi sensus dupliciter corrumpatur, scilicet aliquando per se absque organi corruptione, aliquando autem propter organi corruptionem. Hoc autem non videtur esse verum. Non enim alia ratione videtur excellens sensibile sensum corrumpere nisi quia organi proportionem solvit. Et sic non corrumpitur sensus, etiam ab excellenti sensibili, nisi propter corruptionem organi.

2. Ad hoc dupliciter potest responderi. Primo, quod per *subiectum* non intelligit Sanctus Thomas organum sensus, sed ipsum animal. Et sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilis a corruptione ipsius propter corruptionem organi: sed a corruptione ipsius propter corruptionem animalis. Illa enim quae est propter excellentiam sensibilis, dicitur *propria corruptio* sensus, quia convenit sensui inquantum sensus est, utpote a proprio obiecto proveniens: alia vero non est sibi propria, sed convenit sibi tantum inquantum est accidens animalis.

Secundo responderi potest quod per *subiectum sensus* intelligit Sanctus Thomas eius organum: vultque quod ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest, sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam, cum organum dupliciter ad sensum comparari possit, scilicet tanquam eius instrumentum coniunctum per quod suam operationem exercet, et tanquam subiectum ipsum in esse sustentans; inquantum est instrumentum, ab excellentia sensibilis illius sensus corrumpi habet tanquam a proprio corruptivo, eo quod talis excellentia sensibilis organi proportionem solvat, per quam est ad operationem sensus idoneum, a valde enim fulgidis oculi proportio solvitur quae ad actum visionis eliciendum requiritur; inquantum vero est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, a qualitatibus activis, calido scilicet, frigido et similibus, habet corrumpi sicut et alia quae ex contrariis sunt composita. Similiter ergo sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi: scilicet ad corruptionem eius ut organum est; et ad eius corruptionem ut est subiectum. Prima corruptio est propria sensui, quia convenit ei inquantum sensus est et tali corpore ut

instrumento coniuncto ad sentiendum utitur: fitque ab excellentia proprii sensibilis tanquam a proprio corruptivo organi sui ut organum est. Secunda vero non est sibi propria, sed est sibi et aliis formis accidentalibus communis: commune est enim omni accidenti ut ad sui subiecti corruptionem corrumpatur. Haec autem corruptio organi, ut dictum est, a communibus corruptivis fit, scilicet a qualitatibus activis ut naturaliter agunt.

Ex iis patet non esse mentem Sancti Thomae hoc loco quod sensus per se, absque organi corruptione, ab excellentia proprii sensibilis corrumpatur: sed quod ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet organum, inquantum huiusmodi, ab excellentia proprii sensibilis corrumpitur; quandoque vero corruptione omnibus accidentibus communi, quando scilicet organum, inquantum subiectum, corrumpitur corruptione non ab excellentia proprii sensibilis, sed ab aliis agentibus proveniente; secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

3. Sed circa istam responsionem dubium occurrit. Sensibile enim excellens, si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suae speciei sensibilis in sensu et in organo. Sed species sensibilis existens in sensu non potest sensum aut organum sensus corrumpere: cum talis species habeat in sensu esse intentionale; *intentio autem naturalem transmutationem non causet,* ut dicitur Prima, q. LXVII, a. 3, et II *Sent.*, d. XIII, a. 3. Ergo etc.

Respondetur negando minorem. – Ad auctoritatem Sancti Thomae dicitur quod, licet forma habens esse intentionale, inquantum huiusmodi, non sit corruptiva aut activa alicuius effectus naturalis secundum se, potest tamen obiectum sensus, talem formam imprimendo, naturalem transmutationem causare: sicut, licet virtus principalis agentis, existens intentionaliter in instrumento, non possit ex se, inquantum habet tale esse diminutum, effectum principalis agentis causare; ipsum tamen principale agens potest per ipsam, sic existentem in instrumento, operari. Intendit ergo Sanctus Thomas quod intentio secundum se non potest naturalem transmutationem causare. Non autem negat quin obiectum, per ipsam intentionem organo sensus impressam, organi proportionem solvere possit.

* Cf. n. XIII, *Nono.*

XV. *Decimo* *. Intelligibile, inquantum intelligibile, est necessarium et incorruptibile. Quod patet ex hoc quod necessaria sunt secundum se perfecte intellectu cognoscibilia: contingentia autem non nisi inquantum sunt incorruptibilia, scilicet inquantum sunt universalia. Ergo oportet intellectum esse incorruptibilem. – Probatur consequentia. Quia quod convenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectionem et perfectibile oportet esse unius generis.

Circa illam propositionem, *Necessaria sunt perfecte intellectu cognoscibilia,* advertendum quod loquitur Sanctus Thomas de ipsis necessariis secundum se consideratis, et de perfectione cognitionis se tenente ex parte intelligentis. Necessarium enim, quantum est ex se, natum est intelligi certa cognitione et evidenti, quae est perfecta cognitio ex parte cognoscentis.

2. Circa consequentiae probationem, dubitatur. Quoniam si ideo intellectus est incorruptibilis quia sua perfectio est incorruptibilis, eo quod oporteat perfectibile et perfectivum esse unius generis, sequetur corpus hominis esse incorruptibile. Eius enim perfectio, scilicet anima intellectiva, est incorruptibilis.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod perfectio propria alicuius comparatur ad suum perfectibile sicut proprius actus ad propriam potentiam. Proprius autem actus et propria potentia in eodem rerum ordine reponuntur: cum oporteat materiam esse proportionatam formae. Unde nulla potentia respicit tanquam propriam formam aliquid superioris aut inferioris ordinis: alioquin non esset proportio inter materiam et formam. Sicut materia generabilium non respicit tanquam proprium actum formam corporis caelestis, cum illa sit superioris ordinis, utpote quae est completiva totius capacitatis suae materiae, quod complementum materiae generabilium per unam formam convenire non potest: neque etiam materia caeli est receptiva alicuius formae generabilium et corruptibilium, quia forma rei generabilis et corruptibilis relinquit materiam in qua recipitur in potentia ad aliam formam, quod est a materia caeli longe alienum.

Cum ergo inquit Sanctus Thomas oportere perfectibile et suam perfectionem esse eiusdem generis, per esse *eiusdem generis* intendit esse *eiusdem ordinis.* Sic enim, cum intelligibile inquantum intelligibile sit proprius actus intelligentis inquantum intelligens est, oportet intellectum et intelligibile, inquantum huiusmodi, esse unius ordinis rerum. Et ideo, cum intelligibile ut sic sit de ordine incorruptibilium, cum sit abstractum a materia individuali, quae est principium corruptionis, necesse est intelligentem ut sic esse incorruptibilem.

4. Istis suppositis, dicitur ad obiectionem, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXXVI *, et in Qu. *de Anima,* a. 8, quod anima intellectiva est eiusdem generis sive eiusdem ordinis cum corpore humano quantum ad ea secundum quae tale corpus assumitur ut perfectibile ab anima. Non autem oportet ut sit eiusdem ordinis quantum ad illud quod consequitur ex necessitate materiae et non secundum intentionem primam eligentis materiam propter formam. Corpus autem humanum accipitur ut materia animae intellectivae inquantum est conveniens instrumentum ad operationes sensitivas, quibus mediantibus accipiat species intelligibiles a rebus: *non enim,* ut dicitur Prima Parte, ubi supra, a. 5, ad 2, *animae intellectivae debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem.* Ut sic autem, sunt eiusdem ordinis anima et corpus: quia anima intellectiva requirit organum aequaliter proportionatum, ut est principium sentiendi; et corpus est sic proportionatum ut sit conveniens ad sentiendum. Unde utrumque ponitur in ordine sensibilium: unum quidem sicut actus, alterum vero sicut potentia. Corruptibilitas autem sequitur ex necessitate materiae, eo quod corpus sic aequaliter proportionatum, et ex contrariis mixtum, necessario corrumpatur: et accidit ipsi inquantum assumitur ut materia talis formae. Sicut accidit ferro, ut sumitur tanquam materia serrae, quod rubiginem contrahat: eligeret enim artifex magis materiam ad quam non consequitur talis defectus, si posset inveniri. Ideo non oportet animam intellectivam et corpus humanum esse eiusdem ordinis quantum ad corruptibilitatem aut incorruptibilitatem: sed bene intelligibile et intellectum, quia corruptibilitas non potest sequi ex aliqua necessitate materiae in intellectu, cum sit immaterialis et immixtus.

* Art. 5, ad 1.

Unde ad rationem, negatur consequentia. Quia corruptibilitas sequitur corpus hominis ex necessitate materiae. Propositio autem Sancti Thomae sic intelligitur quod perfectionem et perfectibile oportet esse eiusdem ordinis et modi essendi, *nisi per accidens aliter eveniat ex necessitate materiae, et praeter agentis primam intentionem.*

XVI. *Undecimo.* Intellectus non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens. Quod patet, quia perficitur per scientiam et prudentiam, sedatis animae passionibus, ut dicitur VII *Physicorum.* Ergo modus substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum et tempus. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. – Secunda etiam probatur. Quia esse cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui et tempori.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Quia licet per cessationem alicuius motus extrinseci anima per scientiam et prudentiam perficiatur, cum hoc tamen stare potest quod per motum ipsius intellectus perficiatur anima per prudentiam et scientiam: sicut, quia per flatum venti impeditur aliquando ne lignum comburatur, ideo non comburitur nisi cessante vento et motu aeris, et tamen cessante motu aeris comburitur lignum per motum ipsius ligni. Similiter, licet ad acquirendam scientiam et prudentiam oporteat sedari animae passiones et perturbationes corporis, quia illae iudicium intellectus impediunt cum fuerint in-

ordinatae; non tamen per hoc necessario habetur quod, cessantibus illis motibus, scientia et prudentia adveniant animae absque motu ipsius intellectus.

3. Ad huius evidentiam, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae VII *Phys.*, in expositione textus 20 *, quod, cum intellectus sit in ultima dispositione ad recipiendum speciem intelligibilem, si secundum se consideretur, statim, deductis impedimentis, ad praesentiam obiectorum per experimentum acceptorum informatur specie intelligibili, sicut speculum forma speculari ad praesentiam corporis. Quia vero per inordinatas animi passiones et corporis perturbationes anima ab acquisitione impeditur scientiae, ideo, remotis aut sedatis huiusmodi passionibus, statim causantur species in intellectu eorum quorum experimentalis iam est habita cognitio. Et idcirco subita ista acquisitio scientiae per cessationem motus extrinseci signum est quod scientia non acquiritur per motum ipsius intellectus: neque per se requiritur alteratio praecedens, licet requiratur remotio prohibentis. Et sic patet quod intellectus, per se loquendo, perficitur non per motum, sed per hoc quod est aliquid extra motum et tempus existens.

* Lect. 6.

Ad dubium ergo dicitur, primo, quod non stant simul per cessationem motus extrinseci animam perfici per scientiam statim, ut intendit Sanctus Thomas, et ipsam per motum acquirere scientiam: quia quod statim remoto impedimento perficitur, non actuatur per motum.

Ad exemplum quod adducitur, dicitur quod non est ad propositum. Quia lignum non statim ad cessationem commotionis aeris incenditur: eo quod non sit in ultima dispositione ad formam ignis, sicut intellectus est secundum se in ultima dispositione ad formas intelligibiles et ad scientiam.

XVII. *Duodecimo* *. Substantiae intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum. Ergo etc.

* Cf. n. XXI.

Patet consequentia. Quia naturale desiderium non potest esse frustra: cum *natura nihil frustra operetur.*

Probatur antecedens. Cognoscunt et apprehendunt esse perpetuum. Ergo et illud naturaliter appetunt. – Probatur consequentia ex comparatione ad ea quae cognitione carent. Illa enim quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum secundum numerum, appetitu consequente illa principia appetunt esse perpetuum secundum numerum. Quorum autem principia habent virtutem ad conservandum esse perpetuum secundum speciem, illa appetunt esse perpetuum secundum speciem. Ergo et illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, appetunt esse tantum ut nunc, appetitu sequente cognitionem, non autem esse perpetuum: quae autem cognoscunt esse perpetuum, etiam perpetuum esse appetunt. Patet consequentia: quia et per appetitum sequentem principia naturalia, et per appetitum sequentem cognitionem, inest rebus naturale desiderium essendi. Cuius signum est quod et cognitione carentia, et quae cognitionem habent, resistunt corrumpentibus, unumquodque suo modo.

XVIII. Antecedens huius rationis, eiusque probationem, dupliciter interpretari possumus: et utroque modo ad mentem Sancti Thomae.

Ad evidentiam primae interpretationis, sciendum primo, quod substantias intellectuales apprehendere *esse perpetuum,* in proposito est ipsas apprehendere *esse absolute.* Apprehendere autem esse absolute est apprehendere esse absque aliqua limitatione. Et cum dupliciter limitari possit esse; scilicet sicut actus limitatur per potentiam in qua recipitur, quo modo dicimus *esse humanum* aut *esse angelicum;* et sicut mensuratum tempore dicitur limitari ad aliquod tempus determinatum, quo modo dicimus *esse unius diei,* aut *unius mensis,* aut *unius anni,* et similia: – apprehendere, hoc loco, esse absolute et absque limitatione, est apprehendere esse sine determinatione ad aliquam naturam, et sine determinatione ad aliquod tempus, sed solum inquantum est *existere in rerum natura.* Esse autem sic absolute consideratum est esse sempiternum et perpetuum negative: quia videlicet nullis terminis durationis clauditur. Non autem est positive perpetuum: quia, sicut abstrahit ab hoc aut illo tempore, ita abstrahit a temporis perpetuitate. Consecutive tamen oportet ipsum esse perpetuum etiam positive: quia, si existeret in natura ut absolute apprehenditur et appetitur, cum abstrahat ab omni temporis limitatione, oporteret ut omni tempore necessario duraret; sicut, quia abstrahit ab omni natura limitante, oporteret ut omnem cuiuscumque naturae perfectionem essendi contineret. Unde sese in Deo concomitantur esse abstractum omnem essendi perfectionem continens, et esse aeternum ab omni temporis differentia abstractum.

Advertendum secundo, quod res apprehensa non movet appetitum nisi apprehendatur sub ratione boni et convenientis. Ideo appetitus rationalis creaturae ad esse absolute non consequitur ad apprehensionem esse perpetui nisi inquantum esse absolute apprehenditur sub ratione boni et convenientis.

Fundamentum ergo huius rationis est quod, quia natura intellectualis, ut sic, apprehendit tanquam bonum et appetibile esse absolute absque determinatione ad aliquod certum tempus, ideo appetit esse absolute non cum aliqua determinatione ad aliquod tempus. Sic autem appetere esse est appetere primo ipsum ut sibi convenit perpetuitas: negative quidem primo; sed secundario et consecutive etiam affirmative.

2. Secundo eam probationem interpretari possumus ut per *esse perpetuum* intelligamus *esse cum ipsa perpetuitate consideratum,* ut scilicet contra *esse temporale* distinguitur. Et tunc sensus rationis est quod, cum natura intellectualis apprehendat per modum boni et appetibilis ipsum esse cum perpetuitate, – non est enim dubium quin perpetuitatem essendi cognoscat et eam bonam esse iudicet, cum nobilissimum ens, qui est Deus, cognoscat esse aeternum – ideo appetit ipsum esse simul perpetuitatem in essendo appetendo, sicut et ea quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum, appetunt esse cum perpetuitate. Apprehensio enim boni in habentibus intellectum se habet ad appetitum intellectualem sicut principium et forma non habentis cognitionem se habet ad appetitum naturalem.

XIX. Sed contra utramque expositionem dubitatur. Contra primam quidem, quia, si ad appetere esse absolute, quod est esse universale et sempiternum negative, consequitur appetere esse perpetuum positive, ut prima expositio dicit, sequitur quod cognitio qua cognoscitur et apprehenditur esse absolute, sit etiam apprehensio perpetuitatis essendi, ita quod perpetuitas sit pars obiecti cogniti: appetitus enim non fertur nisi in cognitum. Hoc autem est falsum: quia sicut, cum apprehenditur universale absolute, non oportet ut eius universalitas apprehendatur, licet sit conditio concomitans ipsum universale ut absolute cognoscitur; ita non oportet quod ad apprehensionem esse absolute apprehendatur ipsa perpetuitas, etiam negative sumpta, licet concomitetur obiectum sic cognitum. Ergo multo minus apprehenditur perpetuitas essendi positive.

2. Contra secundam vero expositionem arguitur: quia appetitus consequens apprehensionem perpetuitatis, non videtur naturalis, sed magis imperfecta quaedam voluntas, secundum quam voluntas vellet omnes perfectiones si possibile esset.

Confirmatur. Quia secundum hoc sequeretur quod unusquisque homo naturaliter appeteret esse perpetuum: cum unusquisque apprehendat esse perpetuum. Quod tamen est falsum: quia tunc quilibet homo esset perpetuus, iuxta rationem hic positam.

3. Contra ipsum quoque antecedens * instari potest ex Scoto, ubi supra *, ad primum. *Aut enim arguitur de desiderio naturali proprie dicto. Et tunc, ad probandum desiderium naturale ad aliquid, oportet probare possibilitatem in illa natura ad illud.* Et sic, in proposito, ad probandum naturam intellectualem naturaliter appetere perpetuum esse, oporteret prius ostendere in ipsa esse possibilitatem ad esse perpetuum. *Et e contrario arguere esset petitio principii.*

* Num. XVII, init.
* IV *Sentent.*, dist. XLIII, q. II; vid. supra, n. I.

Aut arguitur de desiderio naturali minus proprie dicto, qui est actus elicitus. Et tunc non potest probari quod aliquod desiderium sit naturale, nisi prius probetur quod ad illud sit desiderium naturale primo modo: et per con-

sequens, nisi prius probetur possibilitas in natura ad illud. Et ideo, ut prius arguebatur, probare possibilitatem naturalem in natura ad illud ex naturali desiderio est petere principium.

XX. Ad primam harum obiectionum dicitur quod appetitus se habet ad conditionem obiecti appetibilis sibi propositi eo modo quo ad ipsam se habet apprehensio. Si enim apprehendatur tanquam bonum, aut tanquam ratio bonitatis, tunc appetitus fertur in ipsam per se, ut in rem appetitam aut rationem rei appetitae. Si autem non apprehendatur, sed concomitetur obiectum apprehensum ut sic, appetitur etiam concomitanter, et tanquam conditio rei appetitae, et per aliud. Sicut, si intellectus apprehendat bonum universale tanquam bonum et appetibile, apprehendendo ipsum ut omnem perfectionem includit, ita quod includere omnem perfectionem sit pars obiecti cogniti, appetitus hanc cognitionem sequens fertur per se in bonum universale et in ipsam continentiam omnis perfectionis tanquam in rem appetitam: si autem apprehendat communem rationem boni per abstractionem ab omni principio limitante ad particularem aliquam boni rationem, nihil aliud de ipso bono communi apprehendendo, tunc continentia omnis bonitatis et perfectionis non est pars obiecti cogniti, sed conditio concomitans obiectum cognitum; et appetitus illam apprehensionem sequens fertur in continentiam omnis perfectionis, non per se, sed per aliud et concomitanter, inquantum illa est conditio concomitans obiectum appetitum.

Sic ergo in proposito, quia apprehensionem esse absolute absque limitatione ad aliquod tempus concomitatur perpetuitas essendi negative tanquam conditio obiecti cogniti ut sic, ideo et appetitus ipsius esse absolute fertur concomitanter tantum in ipsam perpetuitatem essendi negative sumptam. Et quia in esse sic perpetuo negative includitur perpetuitas affirmative sumpta implicite, quia, si poneretur in rerum natura esse absolute ut intelligitur, illud perpetuo duraret, ex quo nullum sibi certum tempus determinaret; ideo in apprehensione esse perpetui negative apprehenditur implicite esse perpetuum affirmative; et appetitus esse absolute appetit implicite esse perpetuum affirmative. Et sic patet quod eo modo quo appetitur esse perpetuum, etiam ab intellectu apprehenditur: et e converso, sicut apprehenditur, ita appetitur.

2. Ad evidentiam secundi dubii, consideranda est similitudo quam ponit Sanctus Thomas inter principia naturalia rei, et cognitionem boni: quia scilicet, sicut ad principia naturalia consequitur appetitus essendi naturalis, ita et ad apprehensionem ipsius esse. Cuius signum ponit quia et ea quae cognitionem carent, et ea quae cognitionem habent, resistunt corrumpentibus: illa quidem secundum virtutem suorum principiorum naturalium; ista autem secundum modum suae cognitionis. Ex hac enim similitudine et comparatione apparet quod, sicut secundum conditionem principiorum naturalium appetitus illa principia consequens naturaliter appetit esse, – quia quorum principia habent virtutem ad esse perpetuum, illa naturaliter appetunt esse perpetuum; illa vero quorum principia non habent virtutem ad conservandum esse perpetuum sed usque ad terminatum tempus, non appetunt naturaliter esse nisi tanto tempore – ita secundum modum apprehensionis ipsius esse oportet esse modum appetendi esse naturaliter; ut illa scilicet quae apprehendunt esse ut nunc, desiderent naturaliter esse ut nunc; quae autem apprehendunt esse perpetuum, desiderent naturaliter esse perpetuum.

Cum ergo obiicitur, quia ista est tantum quaedam imperfecta voluntas: hoc negatur. Nec est simile de esse et de aliis perfectionibus aliarum rerum. Quia esse naturaliter appetitur ab unoquoque suo modo: non autem aliarum rerum perfectiones naturaliter appetuntur ab unoquoque. Ideo et naturaliter appetitur ipsum esse, secundum modum quo apprehenditur.

Ad confirmationem dicitur quod consequentia non tenet. Quia apprehensio qua homo apprehendit esse perpetuum, non est operatio totius compositi, quasi a composito immediate elicita, sed est operatio solius animae: secundum quam etiam dicitur homo intelligere, sicut et ab operatione partis totum denominatur *. Ideo non oportet ut ipsum compositum naturaliter appetat esse perpetuum: sed ut sola anima hominis perpetuitatem naturaliter appetat, cuius solius est perpetuitatem apprehendere. Unde inferius * Sanctus Thomas, eodem argumento probans animae humanae perpetuitatem, concludit: *Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.*

* Cf. supra Comment. cap. L, n. II, 3.

* Cap. LXXIX.

3. Ad tertiam obiectionem, quae sumitur ex Scoto, dicitur quod accipitur hoc loco appetitus naturalis ut dicit actum elicitum necessario cognitionem et apprehensionem boni consequentem. Cum vero arguitur quod esset petitio principii: negatur. Quia quod tale desiderium naturale substantiis intellectualibus insit, probatur ex eo quod apprehendunt esse perpetuum. Ex hoc autem naturali appetitu a posteriori concluditur ipsas esse perpetuas et incorruptibiles.

XXI. *Tertiodecimo* *. Non potuerunt incipere nisi per potentiam primi agentis. Ergo non possunt desinere esse nisi per potentiam primi agentis. – Probatur antecedens. Quia non sunt ex materia quae potuerit praefuisse. – Consequentia etiam probatur. Quia quae incipiunt et desinunt esse, per eandem potentiam habent utrumque.

* Cf. n. XVII.

Posset autem aliquis, hac ratione motus, arguere: Possunt tales substantiae desinere esse per potentiam primi agentis. Ergo sunt corruptibiles. Cuius oppositum hic intenditur.

Respondet Sanctus Thomas negando consequentiam. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes, non per potentiam extrinsecam, sed per intrinsecam. – Tum quia, cum sit eis proprium quod sint perpetuae, non hoc subtrahit ab eis Deus: licet absolute eas annihilare posset. Cum enim Deus sit naturae institutor, non subtrahit a rebus quod est proprium naturis earum.

2. Sed occurrit dubium hoc loco. Videtur enim quod hic dicitur adversari iis quae superius in secunda ratione dicta sunt. Ibi enim ostensum est quod *substantiae quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse,* et quod *impossibile est ut esse desinant,* eo quod *esse per se consequatur formam.* Hic autem dicitur quod possunt desinere esse per potentiam primi agentis.

Ad hoc dupliciter responderi potest. Primo, quod superius intellexit eas non posse desinere esse per potentiam aliquam intrinsecam, quo modo dicerentur corruptibiles. Huic autem non repugnat quod desinere possint per potentiam extrinsecam primi moventis, ut hic dicitur.

Secundo potest responderi quod superius intellexit eas non posse privari esse, *ipsis aut aliquo ipsarum in natura manentibus,* quod est per corruptionem desinere esse: non potest enim aliquid ipsarum remanere sub non esse ipsarum, cum sint omnino secundum substantiam simplices. Hic autem vult quod possint desinere esse per annihilationem, in qua nihil rei annihilatae remanet in natura. Constat autem haec nullam inter se contradictionem habere.

CONFIRMATUR conclusio auctoritate Psalmi, *Laudate Dominum de caelis,* etc.: ubi, enumeratis angelis et caelestibus corporibus, subiungitur, *Statuit ea in aeternum* etc. – Et Dionysius etiam, III cap. *de Div. Nom.* *, ait quod *propter divinae bonitatis radios* etc.

* Al. IV cap.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SEXTUM

A 45 r a 27.

PER QUEM MODUM SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT UNIRI CORPORI

* Cap. XLIX sqq.

Cum autem supra * ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri *per modum mixtionis.*

* Cf. I *de Gen. et Corr.*, cap. x, 8.

* Cap. L.

Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem *. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra * ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

* I *de Gen. et Corr.*, loc. cit., n. 5.

* Cap. praec.

Adhuc. Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum: nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est *. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus: sunt enim incorruptibiles, ut supra * ostensum est.

Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

* V *Phys.*, III, 2; I *de Gen. et Corr.*, VI, 6.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori *per modum contactus proprie sumpti.* Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia *quorum sunt ultima simul* *, ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod neque *continuatione,* neque *compositione* aut *colligatione,* ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit. Omnia enim haec sine contactu esse non possunt.

Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori uniri potest. Corpora enim naturalia tangendo se alterant: et sic ad invicem uniuntur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum. Et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum: corpora enim caelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, inquantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua agentia quae quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt: secundum quem modum dicimus quod contristans nos *tangit.* Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiae intellectuales in corpora et movent ea, cúm sint immateriales et magis in actu existentes.

Hic autem tactus non est quantitatis, sed *virtutis.* Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo quidem, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere: nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquid. Substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem sicut quantitatis terminus: et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens. Unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. – Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur. Hoc autem fit secundum quod est in potentia. Potentia vero est secundum totum, non secundum ultima totius. Unde totum tangitur. – Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.

Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt

---

11 quae] et quae P*d*. 21 incorruptibiles EGNY*b*P; incorporales. *Margo* P al' incorporales. 28 sunt *alt. loc. hic* A *solus*; *post* ultima. 29 ut puncta aut] ut (et P) puncta vel P*c*. 36 esse] fieri DNYZP*c*. 45 oporteat NsG*b*; oportet DGX, oportebit Z, sed etiam oportet αY, sed etiam E, sic etiam oportet WsH, etiam oportet P*c*.

5 agentia A *solus*; contingentia Y, tangentia *ceteri*. quae EGN; quae in αDWXP*c*, quae secundum (ultima quantitatis non tangantur dicuntur) Z, quae (quantitatis ultimis non tanguntur dicuntur) Y. 16 quidem A *solus*; *om.* 19 aliquid] aliquod P*c*. 22 enim *om* BDH. 24 sicut] est sicut P*c*. 34 vero A *solus*; autem. 35 non A *solus*; et non. 37 qui] quod αW. 43 per ipsum *legimus soli;* per ipsam A *casu, et omnes.*

unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo: quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur *unum* quomodo et *ens*. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut *indivisibile;* vel sicut *continuum;* vel sicut quod est *ratione unum*. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile: oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum: quia partes continui quantae sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum sicut quod est ratione unum.

Ex duobus autem permanentibus non fit aliquid ratione unum nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex substantia enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio *hominis* et *albi*. Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit.

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile *. (* Cf. cap. LXIX.)

Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis * apparet. (* Cap. LI.) Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

Adhuc. Forma et materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

Amplius. Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequetur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra * ostensum est. (* Cap. L.)

Item. Impossibile est illud cuius esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a philosophis esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis: sic enim esse eius esset in corpore.

Adhuc. Cuius esse est commune corpori, oportet et operationem corpori communem esse: unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius essentia, cum virtus essentiae principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse eius sit sibi et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit igitur et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus eius virtus in corpore. Quod ex praemissis * patet esse impossibile. (* Cap. XLIX sqq.)

3 unum GENXY; esse unum. 4 esse] esse unum D. 14 sic A *solus*; *om*. 16 aliquid A *solus*; *om*. 19 non fit] non fit nisi αDX. 26 aliquid *om* D, aliquod P*c*. 28 autem] vero P*c*.
10 Sequetur] Sequitur CF*b*P. 13 illud W; id. 15 a philosophis esse] a physicis esse DP*c*, esse a physicis esse α, esse a philosophis W. 20 corpori A *solus*; *om*.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM determinavit Sanctus Thomas de substantia intellectuali quantum ad eius naturam, incipit de ipsa quantum ad unionem eius ad corpus determinare *. (* Cf. Comment. cap. XLVI, init.) Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit aliquam intellectualem substantiam uniri corpori; secundo, ostendit praeter hanc esse alias corporibus non unitas, cap. XCI.

Quantum ad primum, duo facit: primo, ostendit animam rationalem uniri corpori; secundo, inquirit quali corpori uniatur, cap. XC.

Circa primum tria facit: primo, agit de ipsa unione animae intellectivae ad corpus secundum se; secundo, de duratione ipsius ante et post unionem, cap. LXXIX; tertio, de eius productione dictam unionem causante, cap. LXXXVI.

Circa primum duo facit: primo, determinat de ipsa substantia animae intellectivae unitae; secundo, de potentiis eius, quae sunt intellectus possibilis et intellectus agens, cap. LXXIII.

Quantum ad primum, duo facit: primo, ostendit quid in hac difficultate sit manifestum; secundo, quid sit dubium, circa medium praesentis capituli *. (* Cf. n. V.)

I. Quantum ad primum, ponuntur tres conclusiones *. (* Cf. n. III, IV.) Quarum prima est: *Substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum mixtionis.*

Probatur primo. Substantia intellectualis non communicat in materia cum corporalibus: cum sit immaterialis. Ergo non ad invicem alterantur. Ergo non miscentur. – Probatur prima consequentia. Quia non contingit esse invicem alterata nisi quae communicant in materia, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. – Secunda quoque probatur. Quia quae miscentur oportet ad invicem esse alterata.

Secundo. Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu sed virtute tantum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Tum quia, si manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum. Tum etiam signo: quia corpus mixtum ex elementis nullum illorum est. – Consequentia quoque probatur. Quia substantiae intellectuales sunt incorruptibiles.

II. Ad evidentiam huius propositionis, *Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu sed virtute tantum, ut de elementis in mixto patet*, sciendum quod ista propositio sumitur ex Philosopho in libro *de Generatione* *, (* De Gen. et Corr., I, x, 5.) ubi tenet in vera mixtione oportere unumquodque miscibilium corrumpi, et ex ipsis sic corruptis aliquod tertium generari. Propter quod inquit in Secundo * quod, si gutta vini mille amphoris aquae apponatur, non fit vera mixtio, (* Al. lib. I, cap. cit., n. 9.) sed corruptio: quia videlicet gutta vini speciem amittit et in aquam transmutatur; in mixtione autem non oportet unum miscibilium in aliud converti, sed oportet utrumque corrumpi et in quoddam medium commune converti.

2. Quomodo autem dicantur miscibilia in mixto *virtute manere*, dupliciter a Thomistis exponitur. Quidam enim sic intelligunt quod ex qualitatibus elementorum remissis resultat qualitas media realiter composita ex partibus diversarum rationum, utpote habens aliquid formaliter de calore et aliquid de frigiditate, et sic de aliis: ita quod quandoque una eius pars intenditur et alia remittitur, et secundum hoc mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud.

Habet autem haec opinio fundamentum ex verbis Sancti Thomae. Primo, quia Prima Parte, q. LXXVI, a. 4, ad 4, inquit quod *in mixto manent qualitates propriae elemen-*

torum, sed remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. – Secundo, quia *de Malo,* q. v, a. 5, ad 6, dicit quod *contrariae qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem.* – Tertio, quia in tractatu qui intitulatur, *Quomodo elementa maneant in mixto* *, inquit quod, *remissis excellentiis qualitatum elementorum, ex eis constituitur qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens in diversis secundum diversam mixtionis proportionem.* – Quarto, quia IV *Sent.*, d. XLIV, q. I, a. 1, q^a. 1, ad 4, inquit quod *forma mixtionis est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus.* – Potest etiam hoc haberi ex ipso in fine primi libri *de Generatione* *, ubi, exponens illa verba, *Mixtio est miscibilium alteratorum unio,* inquit quod *haec alteratio solum est intelligenda in virtutibus sive qualitatibus eorum. Sed si alteratio sumatur improprie, mixtio est miscibilium alteratorum, idest corruptorum, secundum formas unio.* Hoc enim sic intelligi potest quod ipsae substantiae quae miscentur, non proprie uniuntur, quasi remanentes in sua substantia alteratae, immo corrumpuntur et desinunt esse: sed qualitates eorum sunt illae quae uniuntur et remanent *alteratae,* idest *remissae ab earum excellentiis.* – Et sic constat qualitatem mixtionis esse quid compositum ex qualitatibus mixtorum remissis et ad medium redactis.

* Al. *de Mixtione Elementorum,* Opuscul. XXXIII (Romae 1570).

* *Expositionis S. Th. continuatio,* lect. 25 (Ed. Leonin. Romae 1886, Append.).

Potest etiam haberi hoc ex Aristotele, III *Topic.*, cap. v *, ubi dicit *albius esse quod est nigro impermixtius:* ubi videtur velle quod in medio extrema actu contineantur.

* Num. 10.

3. Alii vero dicunt ex qualitatibus elementorum corruptis generari mediam qualitatem, actu quidem simplicem, utpote in qua non sit actu diversitas caliditatis et frigiditatis aut aliarum qualitatum, sed virtualiter multiplicem, inquantum in ipsa virtualiter qualitates elementorum continentur.

Hanc autem esse mentem Sancti Thomae probant ex verbis ipsius in III *Sent.*, d. XIV, a. 2, q^a. III, ad 1, ubi ait quod *in minus albo nihil est nigredinis, sed albedo minus intensa:* ex quo videtur velle quod in medio non sint extrema in actu.

4. Utraque harum opinionum sustentari posset etiam in doctrina Sancti Thomae. Tenendo enim primam opinionem (quam etiam tenet Capreolus, II *Sent.*, d. XV, in resp. ad ult. contra 2 conclus. *), ad id quod obiicitur in contrarium ex verbis Sancti Thomae, dupliciter responderi potest. Primo, quod non est eadem ratio de qualitatibus elementorum et de colore: quia illae sunt qualitates primae; color autem est qualitas secunda, ex diversa mixtione qualitatum primarum diversimode resultans. – Secundo, quod intelligit Sanctus Thomas de minus albo quod cum magis albo est eiusdem speciei: non autem de minus albo, quod est alterius speciei ab albo, ut est rubeum aut viride, quod est proprie medium inter album et nigrum, quemadmodum qualitas complexionis, sive mixtionis, est media inter qualitates elementorum; in tali enim minus albo est etiam aliquid nigredinis.

* Pag. 83 (Turon. 1903).

Tenendo autem secundam opinionem, dici potest ad auctoritates superius adductas quod sufficit ad mentem Sancti Thomae qualitates elementorum in qualitate complexionali virtualiter contineri.

Ad Aristotelem vero dici potest quod per *nigrum* non intelligit qualitatem, sed albedinis privationem. Sensus enim verborum eius est quod albius dicitur quod minus de privatione albedinis habet: hoc est, quod perfectiorem habet albedinem.

III. Secunda conclusio est *: *Substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie dicti.* Patet: quia talis contactus non est nisi corporum.

* Cf. n. 1, init.

Corollarium: *Non potest ex intellectuali substantia et corpore fieri unum continuatione, aut compositione, aut colligatione:* quia videlicet haec sine contactu fieri non possunt.

IV. Tertia conclusio: *Possibile est substantiam intellectualem uniri corpori secundum contactum virtutis.* Quia talis tactus in agendo consistit. Substantiae autem intellectuales agunt in corpora et movent ea: cum sint immateriales et magis in actu existentes.

Ad huius autem manifestationem, ponitur in littera triplex differentia inter tactum secundum virtutem et tactum corporeum. Contactu enim virtutis indivisibile potest tangere divisibile; fit talis contactus non solum secundum ultima, sed etiam secundum totum; est quoque ad intima, facitque substantiam tangentem esse intra id quod tangitur; quorum nullum in tactu corporeo invenitur.

Advertendum circa secundam et tertiam differentiam, quod potentia passiva secundum quam aliquid corporeum dicitur pati a substantia spirituali aut moveri, est potentia substantiae compositae, non autem extremitatis quantitativae. Quoniam superficies secundum se non habet potentiam ad patiendum, licet substantia sit in potentia ad colores mediante superficie: sicut enim accidens per se non habet esse, ita sibi non convenit proprie pati. Et quia potentia rei compositae est sibi intrinseca, ideo, cum substantia ibi sit ubi operatur, oportet ut substantia spiritualis quae corpus tangit, sit illi intrinseca et per ipsam incedat, sua scilicet virtute tangendo: cum non sit aliquid ipsius corporis quod ipsam intellectualem substantiam impediat quin intrinsecus possit operari, sicut moles corporis impedit ne aliud corpus ipsum quantum ad intrinseca tangat. – Quomodo autem substantia intellectualis sit in loco per contactum virtutis, dicetur in Tertio Libro *.

* Cap. LXVIII.

V. Quantum ad secundum *, ostendit Sanctus Thomas quid in ipsa difficultate dubium sit.

* Cf. init. Commenti.

Et primo, ostendit rationem dubitandi. Cum enim ex solo contactu virtutis non fiat unum simpliciter, cum esse unum in agendo et patiendo non sit esse unum simpliciter; non sufficit ad hoc ut dicatur substantia intellectualis uniri simpliciter corpori, quod sibi uniatur secundum virtutem; sed oportet quod ex ipsa et corpore fiat unum aut sicut indivisibile, aut sicut continuum, aut sicut ratione unum. Certum est autem quod ex substantia intellectuali et corpore non potest fieri unum sicut indivisibile, cum sint duo: nec continuitate, cum scilicet non habeat quantitatem. Relinquitur ergo hoc solum inquirendum: *Utrum ex ipsis possit fieri unum simpliciter sicut quod est ratione et essentia unum?* Et quia ex duobus permanentibus non fit ratione unum nisi sicut ex materia et forma, dubitatio est: *Utrum substantia intellectualis alicuius corporis forma substantialis esse possit.*

Secundo, ingreditur difficultatis motae inquisitionem. Circa quod quatuor principaliter facit: primo enim ponit rationes ad partem falsam; secundo, opiniones aliorum narrat, in cap. seq.; tertio, determinat veritatem, cap. LXVIII; quarto, rationes in oppositum adductas solvit, cap. LXIX.

VI. Ponit ergo primo quinque rationes ostendentes quod non potest substantia intellectualis corpori uniri ut forma substantialis.

Quarum prima est: quia ex duabus substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum.

Secunda: quia substantia intellectualis et corpus sunt diversa genera; forma autem et materia in eodem genere continentur.

Tertia: quia sequetur quod substantia intellectualis non sit immaterialis: quia suum esse erit in materia.

Quarta: quia intellectus ostenditur a philosophis esse separatus a corpore.

Quinta: quia sequetur quod operatio substantiae intellectualis sit communis corpori, sicut et esse eius.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SEPTIMUM

A 45 v b 14.

POSITIO PLATONIS DE UNIONE ANIMAE INTELLECTUALIS AD CORPUS

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore *sicut nautam in navi**. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra * dictum est.

* II *de Anima*, I, 13; s. Th. l. 2. - Cf. Plotin., Ennead. α, lib. I, p. 4, l. 17 (Oxon. 1835).
* Cap. praec.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum est*. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter: et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

* Ibid.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit * quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod *ipsa anima utens corpore* sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed *homo utens indumento*.

* I *Alcib.*, XXV (ed. Didot). - Cf. Greg. Nyss., *De Anima* (Migne P. G., tom. XLV, 215); Nemesium, *De Natura Hominis*, cap. III (Migne P. G. XL, 593).

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse *animam utentem corpore*, non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

Item. Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est*. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

* III *Phys.*, III; s. Th. l. 4, 5.

Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat Philosophus in II *de Anima**, *sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*. Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus: quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

* Cap. V, 1, 6; s. Th. l. 10, 12.

Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur *facere* et *pati**. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbabile videtur. Tamen a Platonis opinione non discordat, sed de hoc infra * erit locus quaerendi.

* Categ. II, 6.
* Cap. LXXXII.

Amplius. Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte

---

1 Ex his autem] Ex his αD, Ex hoc autem P. 5 qui] quia WYpDZP, quod pG. 12 nautam] nauta DHY*bd*, nauta est P. 16 praedictum *post* enim DYZPc. 33 est] esset αD. 36 corpore et anima A *solus*; anima et corpore. 47 quorum sunt] quod sint α, *om* D, quod quorum sunt Pc.

11 idem actus moventis A *solus*; idem quod actus moventis. 14 corporique] corporisque Pc. 22 sentiendo] sensiendo pA *et* pH. 24 quo] quod DEPc. 28 id quo A *solus*; quo. 40 subsistentiam] substantiam αZ. 42 irrationabilium] irrationalium *b*P*d*.

igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro et os et manus et huiusmodi partes post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce*; cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

* I *de Part. Animal.*, cap. 1.

Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. *Vivere autem est quoddam esse viventis**. Non igitur corpus vivet per animam.

* II *de Anima*, IV, 4; s. Th. l. 7.

Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.

Praeterea. Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, et movere et non movere*. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum*. Est ergo in potestate animae movere corpus vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum.

* VIII *Phys.*, IV, 3; s. Th. l. 7.

* *Phœdrus*, XXIV (ed. Didot).

Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animan fit actu ens de potentia existente: *vivere enim est esse viventis**; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

* Vid. supra, a 13.

Amplius. Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc. Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

---

1 eius A *solus*; *om.* 10 solummodo NYZsG; solum. 26 et movere] movere P*c*.
1 vel A *solus*; et. 8 fit *post* actu αDWXP*c*. 9 existente] ente NYZ. 13 etiam operari GXZ*b*; operari etiam Y, operari *ceteri*.
21 attribuitur] attribuuntur D. 22 et vivere A *solus*; vivere.

Commentaria Ferrariensis

Positis rationibus quibus aliqui probabant substantiam intellectualem non posse esse corporis formam, nunc de opinionibus taliter opinantium disputat Sanctus Thomas*. Circa hoc autem duo facit. Primo namque disputat contra opiniones existimantium animam intellectivam, propter quam haec est mota difficultas, esse substantiam immaterialem; secundo, contra opiniones existimantium ipsam aliquam materialem dispositionem esse, cap. LXII.

* Cf. Comment. cap. LVI, n. V, *Secundo*.

Circa primum duo facit*, secundum quod contra duas Platonis opiniones disputat. Primo enim inquirit, *An anima intellectiva corpori uniatur tantum ut motor*. Secundo, *Utrum in nobis sit distincta ab anima vegetativa et sensitiva*, in capite sequenti.

* Cf. tamen Comment. cap. LIX, init.

I. Quantum igitur ad primum: cum teneret Plato animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, ut naturam hominis salvaret, dixit quod corpori unitur tantum per contactum virtutis, ut narrat Gregorius Nyssenus, *in suo libro quem de Anima fecit**. Dicebat enim animam esse in corpore *sicut nautam in navi*. Contra quam positionem arguere volens Sanctus Thomas, primo probat quod *non unitur anima intellectiva corpori ut motor tantum*; secundo, quod *illi unitur ut forma**.

* S. Th. *de Spiritualibus Creaturis*, art. 2, init. - Vid. loca citata in marg. ad 406 a 22.

* Cf. n. VI.

Quantum ad primum, *arguit primo sic**. Sequitur ex hac positione quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens: quia secundum contactum virtutis non fit unum simpliciter, ut superius est ostensum; ex anima autem et corpore fit homo. Hoc autem est inconveniens. Ergo etc.

* Cf. n. V.

II. Si dicatur, ut dicebat Plato, quod homo non est ex anima et corpore, sed est *ipsa anima utens corpore* (sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed *homo utens indumento*): contra hoc arguitur dupliciter.

Primo. Sequeretur quod homo et animal non essent aliqua sensibilia materialia: quia anima non est aliquid sensibile materiale. Hoc autem est falsum. Ergo etc.

Secundo. Sunt aliquae operationes communes animae et corpori, ut timere, irasci, sentire et huiusmodi: cum accidant secundum transmutationem alicuius determinatae partis corporis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una secundum quod egreditur ab agente, licet possit esse una ex parte operati. Cum enim actio sequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, sint etiam actiones diversae.

III. Si dicatur, secundum Platonis sententiam, quod praedictae operationes sunt communes animae et corporis, animae quidem sicut moventis, corporis autem sicut moti; non est autem inconveniens moventis et moti, quamvis sint diversa secundum esse, eundem esse actum: – contra arguitur.

Tum quia anima sensitiva non se habet in sentiendo sicut agens et movens corpus, sed sicut quo patiens patitur a sensibilibus: quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Carentia enim sensu non patiuntur a sensibilibus eo modo passionis qui ad sentiendum requiritur.

Tum quia secundum hoc anima sensitiva habebit aliquam operationem propriam: licet enim motus sit communis actus moventis et moti, alia tamen operatio est facere motum, et alia operatio recipere motum. Et sic sequetur quod habebit propriam subsistentiam. Et per consequens non destruetur destructo corpore, sed erit immor-

talis. Quod improbabile videtur, ut inferius ostendetur: licet ab opinione Platonis non discordet.

2. Advertendum, circa primam improbationem solutionis datae, quod licet sensus sit potentia passiva, et ideo necesse sit ut sentire sit *quoddam pati et moveri a sensibilibus exterioribus,* ut dicitur II *de Anima;* et per consequens quod in sentiendo sensus non se habeat ut movens, sed ut potentia mota, et sicut id quo organum movetur spirituali motione: non tamen sic dicitur potentia passiva sensus, et sentire moveri et pati, quasi sensus nullum habeat actum qui sit operatio. Hoc enim manifeste falsum esse constat: eo quod sensatio operatio quaedam sensus sit, qua iudicat de sensibili. Sed, cum dupliciter comparari possit potentia ad suum obiectum, aut scilicet secundum quod absolute in natura est, aut secundum quod iam est per suam similitudinem potentiae unitum, dicitur proprie aliquid potentia passiva aut activa per comparationem ad obiectum in natura consideratum, non autem ut consideratur tanquam per suam similitudinem unitum potentiae. Nam si potentia sit ipsius obiecti transmutativa, dicitur potentia activa, comparatur enim ad obiectum sicut agens ad patiens: sicut potentia calefactiva ignis est potentia activa, quia est transmutativa calefactibilis. Si autem ipsa potentia sit ab obiecto transmutabilis, sic est passiva: eo quod ad obiectum comparetur sicut patiens ad agens. Ex hoc autem quod potentia comparatur ad suum obiectum ut est in natura sicut patiens ad agens, sequitur quod similitudo obiecti in potentia recepta comparatur ad ipsam potentiam sicut actus et forma ad subiectum. Et quia non inconvenit subiectum et actum eius simul ad unam operationem productive concurrere, ideo nihil prohibet aliquam potentiam esse passivam, et tamen simul cum similitudine obiecti in ipsa recepta ad aliquam operationem convenire: sicut calefactibile, simul cum forma caloris in ipso causata a calido, potest calefacere.

Sic igitur sensus est potentia passiva, qua organum a sensibili patitur per receptionem speciei sensibilis: et tamen est principium operationis sentiendi. Et ideo, cum dicitur a Philosopho quod *sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus,* non est sensus quod ipsum moveri a sensibilibus sit essentialiter sentire: non enim sentire est recipere (nisi antecedentis), sed operari, quia est iudicare de re sensibili. Sed est sensus quod sentire, si in ratione transmutationis consideretur, non convenit ex hoc quod sensus organum aut obiectum transmutet, sed ex hoc quod sensus et organum a sensibilibus transmutatur. Non enim sentire potest sensus nisi obiecti similitudinem in se recipiat: quod est moveri et pati.

3. In secunda improbatione, cum dicitur quod *alia operatio est facere motum et recipere motum,* notandum quod *operatio* non accipitur hic pro actu producto ab eo cuius dicitur operatio, recipere enim motum non est actus productus a mobili: sed, iuxta ea quae dicuntur Tertio huius, cap. XXII, accipitur operatio prout *ultimum per quod unaquaeque res ordinatur ad suum finem* dicitur eius operatio; secundum quem modum calefieri et secari dicitur operatio calefactibilis et secabilis.

* Num. I, II. IV. Circa fundamentum rationis principalis *, videlicet quod *impossibile est ut diversorum secundum esse sit una operatio secundum quod egreditur ab agente, licet possit esse una ex parte operati,* dubium occurrit. Si enim actio, ut superius * est determinatum, nihil absolutum ponit in agente, sed est tantum motus ipse qui recipitur in passo; si actio est una ex parte operati, necesse est ut etiam sit una secundum quod egreditur ab agente. (* Comment. cap. I (lib. II), n. IV sqq.)

Respondetur, sustinendo quod actio nihil absolutum ponat in agente, quod licet actio materialiter dicat tantum motum vel mutationem in passo receptam, formaliter tamen connotat respectum originis in agente. Et ideo ubi plura agentia ad unum effectum concurrunt, licet motus sit unus, respectus tamen originis sunt plures in pluribus agentibus. Unde potest dici ibi esse unam actionem materialiter, sed plures formaliter. Et sic intelligitur exemplum Sancti Thomae, cum inquit quod, multis trahentibus navem, *ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum:* sunt enim multae formaliter, propter diversos impulsus, idest diversas applicationes virtutum ad trahendum, in quo significatur esse diversos respectus originis in ipsis trahentibus navim, sicut sunt diversae virtutes; quamvis materialiter sit una actio. Intelligit ergo Sanctus Thomas propositionem assumptam de unitate formali actionis, quae resultat ex unitate respectus importati per actionem: non autem de unitate materiali, de qua procedit obiectio.

V. *Secundo principaliter* *. Sequitur quod corpus et eius partes non consequuntur speciem ab anima. Ergo, abeunte anima, corpus et eius partes remanebunt eiusdem speciei. Hoc autem esse falsum constat: cum tunc nulli partium propria operatio insit, quae speciem consequitur. Ergo non unitur anima corpori tantum ut motor. – Probatur sequela. Quia mobile non sortitur formaliter speciem a suo motore ut sic. * Cf. n. I.

Tertio. Corpus non habebit esse per animam: quia mobile non habet esse per suum motorem (qui scilicet sit motor tantum). Ergo nec vivet per animam: quia *vivere viventibus est esse.* Hoc est falsum. Ergo etc.

Quarto. Sequitur quod in unione animae ad corpus non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et per consequens mors non erit corruptio animalis. – Probatur consequentia. Quia mobile non generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum mobile non dependeat a motore ut sic secundum esse, sed tantum secundum moveri.

Quinto. Erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum. – Probatur consequentia. Quia, secundum Platonem, anima movet corpus sicut movens seipsum. Movens autem seipsum in se habet movere et non movere. Si ergo non unitur corpori nisi ut motor, poterit uniri et non uniri ei ut voluerit.

VI. Quantum ad secundum *, probat Sanctus Thomas quod *anima unitur corpori ut forma.* * Cf. num. I.

Et arguitur primo sic. Per animam corpus fit actu ens de potentia ente. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia semen ante animationem est vivens tantum in potentia, per animam autem fit vivens actu. – Consequentia etiam probatur. Quia quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius.

2. Circa probationem antecedentis dubium occurrit. Nam, ut habetur II *Phys.* * et V *Metaph.* **, semen se habet in generatione ut efficiens. Materia autem et efficiens non coincidunt in idem numero. Ergo semen non est materia viventis. Cuius oppositum videtur velle Sanctus Thomas, cum inquit semen ante animationem vivere tantum in potentia, per animam autem fieri vivens actu. (* Cap. III, 5; s. Th. l. 5. ** S. Th. l. 3; Did. IV, II, 7.)

Ad huius evidentiam, sciendum quod opinio Aristotelis, ut patet XV *de Animal.* *, fuit, semen animalis non concurrere ad generationem ut materiam, sed tantum ut agens, inquantum in ipso est virtus generantis. Unde et II *Phys.* et V *Metaph.* semen ponit in genere causae efficientis. – Alii autem ponunt semen concurrere ad generationem sicut materiam, ex qua per multas transmutationes formatur corpus. (* Al. I *de Animal. Gen.*, cap. XX.)

Sequendo ergo opinionem Aristotelis, non potest intelligi quod hic dicitur de semine a generante deciso: sed intelligendum est nomine *seminis* sanguis menstruus, ex quo corpus animalis perfecti generatur; aut quodcumque aliud se habens ut materia proxima generationis rei viventis.

Sed si aliorum opinionem sequi voluerimus, possumus dicere, ex doctrina Sancti Thoma *Potentia,* q. III, a. 9 et 11, in respp. ad argg., et inferius in hoc Secundo, cap. LXXXIX, quod semen animalis concurrit et effective et materialiter ad generationem, secundum diversa quae in ipso reperiuntur. Est enim in semine corpulenta substantia, ex qua multoties transmutata corpus formatur: et quantum ad hoc semen se habet ut materia. Est etiam spiritus in ipso contentus, in quo est virtus formativa sicut in proprio subiecto, et qui non destruitur sed permanet, etiam perfecta generatione: et quantum ad hoc effective ad generationem concurrit. Loquitur ergo Sanctus Thomas, si

hanc opinionem sequi velimus, de semine quantum ad eius corpulentam substantiam, non autem quantum ad spiritum in ipso contentum. Et sic patet quod non sequitur materiam et agens coincidere in idem numero.

VII. *Secundo.* Vivere et sentire attribuitur animae sicut principio vitae et sensus. Ergo anima est forma corporis. – Probatur consequentia. Quia, cum esse et operari sit coniuncti, duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. Ergo, si vivere attribuitur animae sicut principio, corpori autem sicut materiae, ipsa anima erit corporis forma.

Tertio. Pars animae se habet ad partem corporis sicut forma et actus eius: visus enim est forma oculi. Ergo anima est forma et actus corporis. – Probatur consequentia. Quia ita se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem.

Adverte quod loquitur Sanctus Thomas de parte potentiali animae, non autem integrali aut essentiali: quia anima huiusmodi partes non habet, saltem anima perfectorum animalium.

Adverte etiam quod oculus dupliciter considerari potest. Uno modo, materialiter: quantum scilicet ad substantiam suam. Et sic visus non est forma et actus eius (loquor de forma oculi constitutiva), sed ipsa animae substantia. – Alio modo, formaliter ut est organum et instrumentum animae quo animal videt. Et sic visus est forma oculi constitutiva: est enim oculus ad videndum aptus propter potentiam visivam. Unde, si ipsa potentia visiva sit privatus, non potest esse instrumentum ad videndum, et non est amplius formaliter oculus: licet possit materialiter manere oculus. – Loquitur ergo Sanctus Thomas hoc loco de oculo secundo modo, non autem primo.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM OCTAVUM

A 46r b4.

QUOD NUTRITIVA, SENSITIVA ET INTELLECTIVA NON SUNT IN HOMINE TRES ANIMAE

* Cap. praec., 407 b5.

* *Timaeus*, Did. p. 232 sqq. (BK. 69 sqq.). – Cf. I *de Anima*, v, 24; s. Th. l. 14.

Potest autem praedictis rationibus* secundum opinionem Platonis obviari, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato* non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de invicem per accidens: *album* enim dicitur esse *musicum* per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur *homines,* secundum sensitivam *animalia,* secundum nutritivam *viventia.* Erit igitur haec praedicatio per accidens, *Homo est animal;* vel, *Animal est vivum.* Est autem per se: nam homo secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum: nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi *per se* qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata*. Hoc autem est impossibile. Quia in isto modo dicendi *per se,* id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus, *Superficies est alba,* vel, *Numerus est par.* Et iterum in hoc modo dicendi *per se* subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut *numerus* in definitione *paris.* Ibi autem e contrario accidit. Non enim *homo* per se praedicatur de *animali,* sed e converso: et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

* Cf. I *Poster.*, IV, 4; s. Th. l. 10.

Praeterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: *unum* enim consequitur ad *ens.* Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. – Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item. Adhuc redibit praedictum inconveniens*, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum

* Cf. cap. praec.

13 de invicem] invicem G, de se invicem P; per accidens *om* Z. 16 sensitiva] et sensitiva P*d*. 24 per se] per se vera Y, per se talis praedicatio P*d*. 25 animal *pr. loco post* est DENZ*b*P*c*. 26 vivum *post* est GNP*c*. aliquis] aliquid D*b*P*c*. 27 homo *hic* A *solus*; *om* D, *post* animal *ceteri*. 32 intellectivum] intellectum αEXY.
2 in generatione] generatione P*c*. 9 in isto] isto αDWXP*c*, in primo N. 12 in hoc A *solus*; hoc. 15 e contrario] contrarium D, e converso GZ. 23 ponantur *post* in homine αDWXP*c*.

sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit ei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, *vivum* enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva. Et sic neque *animal* neque *homo* significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut speciem in praedicamento *substantiae*.

Amplius. Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est *anima utens corpore* *, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: est enim tres animae, vel saltem duae. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia: scilicet quod homo non sit animal, sed *utatur animali,* nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed *utatur re sentiente.* Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

* Cf. cap. praec.

Adhuc. Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine sint plures animae, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum. Oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus: cum magis corpus uniatur per animam; cuius signum est quod, discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse quod facit ex illis pluribus unum. Et hoc magis erit anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum. Et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine vel animali unam tantum animam esse.

Item. Si id quod est ex parte animae in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis. Quod etiam a positione Platonis non discordat: ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde *. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter. Primo quidem quia aliqua pars animae est quae non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra * ostensum est quod non est actus alicuius partis corporis. – Secundo, quia manifestum est quod in eadem parte corporis apparent diversarum partium animae operationes: sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.

* *Timaeus,* loc. cit.

* Cap. LI, LVI.

Amplius. Diversae vires quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae: quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae actiones animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus inquantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus. Quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis, ab anima una procedunt. Et sic non sunt in nobis plures animae.

Huic autem consonat quod dicitur in Libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* *: *Neque duas animas esse credimus in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret: sed dicimus unam eandemque esse animam in homine quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponat.*

* Cap. XV.

10 significant unum simpliciter A *solus*; significat unum simpliciter EGNYZ*b*, simpliciter significat (significabit P) unum αDWXP*c*. 11 aut speciem A *solus*; aut species GNYZ*b*, neque species αEWXP*c*, esse neque species D. 17 tribus *post* animabus αDWP*c*. 18 autem *om* P*c*. 37 non] quae non P*d*. 38 ut] sicut αDWXP*c*. 44 discedente] decedente P*c*.

11 est *legimus cum* DNYZ; *om* A *casu et* αX, *post* quia *b*, *ante* animae P*c*, est quae *om* EG. 28 actiones] operationes αDWP*c*. 31 earum] eorum αGNXP*c*, *anceps* A. 38 esse *ante et post* falsum A *casu*. 42 anima (*quia prius minus clare scriptum erat, quasi* avā, *Auctor* i *infra lineam producit, ut saepius*) A *solus*; ipsa. 49 ministret Y; ministrat. 50 eandemque YsN; eademque N, eandem *ceteri*. 52 disponat] disponit Y. *Post* disponat *b addit cum* pA *quatuor lineas* Hic igitur ponere *etc.*; *vide sub* pA.

Commentaria Ferrariensis

Quia ad praedictas rationes, quibus probatum est animam esse formam corporis, posset aliquis respondere, secundum opinionem Platonis, quod non est in nobis eadem anima nutritiva, sensitiva et intellectiva; et ideo, licet sensitiva sit forma corporis, non tamen sequitur intellectivam corporis formam esse: ostendit Sanctus Thomas *hanc positionem Platonis impossibilem esse, scilicet quod sensitiva, nutritiva et intellectiva sint in nobis tres animae* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

* Cf. n. vi.

I. *Et arguit primo sic* *. Hoc dato, sequeretur has praedicationes esse per accidens, *Homo est animal,* et, *Animal est vivum.* Sed hoc est falsum: quia homo, secundum quod est homo, est animal; et animal, secundum quod est animal, est vivum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de se invicem per accidens: sicut *album* dicitur *musicum* per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Secundum autem animam intellectivam dicimur *homines;* secundum sensitivam *animalia;* secundum nutritivam *viventia.* Ergo etc.

2. Si negetur consequentia, quia, licet animae sint diversae, tamen ad invicem ordinem habent, et sic potest esse praedicatio per se: contra arguitur. Quia tunc praedicatio non erit secundum illum modum dicendi *per se* qui accipitur *secundum formam,* sed secundum eum qui accipitur *secundum materiam et subiectum.* Hoc autem est impossibile. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ordo nutritivi ad sensitivum, et sensitivi ad intellectivum, est sicut ordo potentiae ad actum. – Probatur etiam falsitas. Quia in isto modo dicendi *per se,* quod est formale praedicatur per se de subiecto, et subiectum ponitur in definitione praedicati. Quorum neutrum invenitur cum dico, *Homo est animal:* immo est e contrario.

* Cap. iv, 4; s. Th. l. 10.

3. Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae I *Poster.* *, quod primus modus *per se* accipitur secundum habitudinem formae et essentiae: quia videlicet praedicatum est de essentia subiecti, et ideo ponitur in eius definitione. Secundus autem sumitur secundum habitudinem subiecti et materiae: inquantum videlicet praedicatum non est de essentia subiecti propositionis, sed id de quo praedicatur est eius materia et subiectum. Constituitur autem hic modus *per se* ex eo quod forma subiecti est praeambula formae praedicati; et forma praedicati naturaliter sequitur formam subiecti, sicut *risibilitas* humanitatem naturaliter consequitur. Et ideo in hoc modo subiectum ponitur in definitione praedicati. Propterea bene inquit Sanctus Thomas quod si, propter ordinem formarum, est praedicatio per se cum dicitur, *Homo est animal,* aut, *Animal est vivum;* ibi non erit praedicatio per se primi modi, quae accipitur secundum formam et essentiam, sed secundi modi, quae accipitur secundum materiam et subiectum: quia videlicet praedicatum tunc non est de essentia subiecti, quae est eius forma totalis; sed tantum est ibi ordo per se propter naturalem ordinem formae subiecti et formae praedicati, ex quo secundus modus per se constituitur.

II. Sed occurrit dubium circa hanc rationem. Videtur enim velle Sanctus Thomas quod, cum secundum istum modum *per se,* qui est secundus, oporteat formale praedicari de subiecto per se, oporteret *hominem* praedicari per se de *animali,* quia est formale respectu animalis, cum intellectivum, a quo homo est homo, comparetur ad sensitivum, a quo sumitur *animal,* sicut formale ad materiale. Contra hoc autem videtur esse, quia omne definiens comparatur ad definitum sicut formale ad materiale: ponit enim Philosophus, et Sanctus Thomas, in II *Physicorum* * et V *Metaphysicae* *, definientia in genere causae formalis. Et sic non videtur quod, propter ordinem formarum, oporteat *hominem* de *animali* praedicari tanquam formale: sed magis e converso, cum *animal* sit formale respectu *hominis.* Unde non videtur excludi a secundo modo *per se* haec propositio, *Homo est animal,* quia praedicatum non comparetur ad subiectum sicut formale ad materiale.

* Cap. iii, 2; s. Th. l. 5.
* S. Th. l. 3; Did. IV, ii, 7.

III. Ad huius difficultatis solutionem, considerandum quod aliter loquendum est de istis terminis *homo* et *animal* si ponantur in homine plures animae; et aliter si ponatur una tantum anima. Nam si ponantur plures animae, tunc alia erit forma a qua homo dicitur *homo,* et alia a qua dicitur *animal.* Et cum anima sensitiva, a qua sumitur *animal,* comparetur ad intellectivam, a qua sumitur *homo,* sicut potentia ad actum, et sicut imperfectum ad perfectum, cum prior generatione sit (prius enim generatur animal quam homo); ideo *animal* ad *hominem* sicut materiale ad formale comparatur, non sicut formale ad materiale. Et quod dico de *animali* respectu *hominis,* idem de omni superiori est dicendum, si superius et inferius a diversis rei formis sumantur: nam semper forma a qua sumatur superius, comparatur ad formam a qua sumitur inferius, sicut imperfectum ad perfectum, et sicut potentia ad actum.

Si autem ponatur unam et eandem animam in re esse a qua sumitur natura generis et speciei, aliter de ipsis terminis est dicendum. Dupliciter enim accipi possunt: uno modo, quantum ad ipsam naturam significatam; alio modo, quantum ad id a quo sumitur ratio talis naturae. Quantum ad ipsam naturam significatam, item dupliciter considerari possunt, ex doctrina Sancti Thomae in Tractatu *de Ente et Essentia* *: uno modo, secundum quod *animalis* natura consideratur cum praecisione alterius perfectionis; alio modo, secundum quod consideratur sine tali praecisione, sed ut implicite includens perfectiones specificas. – Si itaque consideretur animalis natura ut implicite continens perfectiones specificas, sic *animal* comparatur ad *hominem* sicut genus, et sicut causa formalis: quia sic dicit hominis essentiam, quae est eius forma. – Si autem consideretur cum praecisione alterius perfectionis, sic non est genus hominis, sed eius pars: est enim homo compositus ex sensitivo et intellectivo. Non est autem pars formalis, sed materialis: quia intellectivum est actualius et perfectius sensitivo. – Similiter, si considerentur quantum ad id a quo sumitur ratio utriusque, sic iterum *animal* non habet rationem formalis sed materialis, in comparatione ad *hominem:* quia sensitivum, a quo sumitur ratio *animalis,* est materiale respectu intellectivi, a quo sumitur ratio *hominis.*

* Cap. iii.

Advertendum tamen quod non omne habens rationem formae alterius comparatur ad ipsum sicut formale ad materiale: sed tantum quando comparatur ad ipsum sicut una pars ad aliam partem. Dicimus enim animam intellectivam esse formam hominis, inquantum dat ei esse specificum et hominis essentiam complet: non tamen homo comparatur ad animam intellectivam sicut materia ad formam, sed sicut totum ad partem formalem.

Sic ergo dicendum est quod *animal,* et omne superius ut implicite continet specificas perfectiones, comparatur ad suum inferius sicut forma, inquantum significat naturam et essentiam inferioris, quae per formam completur. Et propter hoc a Philosopho et Sancto Thoma ponuntur partes definitionis, quae scilicet in recto praedicantur de definito, in genere causae formalis. – Ut autem excludit alias perfectiones, et quantum ad id a quo sumitur ratio nominis, non comparatur ad inferius ut forma, sed ut pars materialis eius respectu alterius partis.

IV. Unde ad dubium * dicitur quod id quod hic dicitur a Sancto Thoma, non contradicit iis quae alibi ab ipso et a Philosopho dicuntur. Nam hic loquitur de *animali* ut consideratur quantum ad id a quo sumitur ratio *animalis.* Sic enim, cum in secundo modo per se, de quo sermonem facit, oporteat ut forma a qua sumitur praedicatum, comparetur ad formam a qua sumitur subiectum, sicut actus ad potentiam et sicut formale ad materiale; ideo, si *animal* de *homine* praedicaretur in secundo modo *per se,* necesse esset ut id a quo sumitur *animal,* comparetur ad id a quo sumitur *homo,* sicut formale ad materiale. Quod cum falsum sit, ideo ibi non est secundus modus perseitatis. Hoc autem non tollit quin, quantum ad naturam significatam ut implicite perfectiones specierum continet, ad hominem comparetur, non quidem sicut forma ad materiam, sed sicut forma totius ad id quod per talem formam constituitur.

* Num. ii.

V. Sed ad hanc rationem Sancti Thomae respondendo, Scotus, in Quarto, d. xi, q. iii *, dicit duo. Primum est quod, *prima facie, non videtur haberi* ex hac ratione *nisi quod praedicatum acceptum a forma posteriore non praedicatur per se de eo quod sumitur a forma priore. Et sic non habetur nisi quod haec non est per se, Animal est homo.* Quod conceditur. – Secundum est, si etiam dicatur per hanc rationem concludi nec etiam e converso esse propositionem per se dicendo, *Homo est animal,* quod *id quod praecise accipitur a forma posteriore, et quod praecise sumitur a forma priore, sic se habent quod*

* Versus fin., fol. 50 (Ven. 1497).

unum per se de alio non praedicatur. Si autem unum sumitur a forma posteriore sed non praecise, et aliud a forma priore, potest inter illa esse praedicatio per se. Et ideo *nec genus de differentia, nec differentia de genere per se praedicatur:* quia *unum sumitur a forma priore et alterum a forma posteriore praecise.* Sed bene *genus de specie per se praedicatur: quia, etsi species importet differentiam ultimam tanquam principalem in sua ratione, non tamen praecise importat illud, sed cum hoc rationem generis, tanquam de per se conceptu eius.*

2. Sed quod neutrum horum tollat vim rationis, facile videri potest ex ipsa rationis forma. Primum quidem constat non esse ad propositum rationis. Quia non deducit ratio Sancti Thomae ad hoc quod ista non sit per se, *Animal est homo:* sed quod haec non est per se, *Homo est animal,* aut ista, *Animal est vivum.* Et arguit quia, si ista propositio, *Homo est animal,* et, *Animal est vivum,* est per se propter ordinem formarum subiecti et praedicati, non potest esse in primo modo per se, sed tantum in secundo, in quo attenditur naturalis sequela et ordo formarum. Sed nec in secundo modo potest esse per se. Quia in illo modo praedicatum, quantum ad id a quo sumitur, est formale respectu subiecti, et subiectum ponitur in definitione praedicati. Neutrum autem est cum dicitur, *Homo est animal,* aut, *Animal est vivum.* Non enim *homo* praedicatur de *animali,* quod deberet esse si attenderetur ordo formarum, ubi praedicatum debet esse formale: sed *animal* de *homine,* quod est materiale respectu hominis. Nec etiam *homo* ponitur in definitione *animalis,* sed e converso. Non ergo ratione ordinis formarum praedictae propositiones dicuntur per se. – Et sic patet primum dictum Scoti procedere ex malo intellectu rationis Sancti Thomae.

Secundum etiam nullius est momenti. Nam secundo modo perseitatis praedicatur id quod est formale, quantum ad id a quo ipsum praedicatum, ut sic, dicitur formaliter tale. Et sic oportet ut actus et forma a qua formaliter praedicatum dicitur tale, sit posterior forma a qua formaliter subiectum est tale: sicut in hac propositione per se, *Superficiatum est coloratum,* color, a quo formaliter dicitur aliquid coloratum, est forma posterior superficie, a qua corpus dicitur superficiatum; et in hac, *Ignis est calidus,* caliditas, a qua sumitur calidum, est posterior forma a qua sumitur ignis. Et sic necesse est quod forma subiecti et praedicati se habeant sicut quod antecedit et quod sequitur, ut patet Prima, q. LXXVI, a. 3, si ibi est propositio per se propter ordinem formarum. Importare ergo formam posteriorem praecise aut non praecise, nihil facit ad propositum: cum oporteat semper praedicatum in modo *per se* qui est propter ordinem formarum, dicere formam posteriorem et actualiorem forma a qua subiectum dicitur formaliter tale, licet subiectum cum illa forma aliam formam priorem includat. Quod cum non sit in hac propositione, *Homo est animal,* cum sensitivum, a quo sumitur *animal,* non sit formalius et actualius, sed materialius et potentialius intellectivo, a quo sumitur formaliter *homo;* sequitur necessario quod in illa propositione non est modus perseitatis qui accidit propter ordinem formarum. – Et sic nulla ex parte responsio Scoti infringit rationem Sancti Thomae.

* Cf. n. VIII. — VI. *Secundo* *. Sequetur quod homo non erit unum ens, sed plura. Quia unum ens dicitur ab una forma. Sicut enim a forma unaquaeque res habet esse, ita et unitatem: cum *unum* consequatur ad *ens.*

Si dicatur quod ad unitatem hominis sufficit ordo formarum: hoc non valet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

* Fol. 49 v. - Cf. n. V. — VII. Ad hanc rationem Scotus, ubi supra *, dupliciter respondet. Primo, negat *unum esse unam tantum formam requirere. Sicut enim ens dividitur in simplex et compositum, ita et esse. Et ideo, sicut totum ens ex multis formis includit illas entitates partiales, ita esse totius compositi, quod est unum, includit multa esse partialia multarum partium vel formarum.* Et sic non oportet unum esse compositi esse ab una tantum forma.

Secundo respondet: *Si fiat,* inquit, *vis in verbo, concedo quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, quae est ultima, adveniens omnibus praecedentibus. Et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales: scilicet in actum proprium, qui est ultima forma, qua est illud quod est; et propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus.*

2. Sed prima harum responsionum procedit ex malo intellectu rationis Sancti Thomae. Dicitur enim primo quod, cum dicit Sanctus Thomas unum esse ab una forma procedere, non loquitur principaliter de esse actualis existentiae, ut videtur Scotus intelligere, sed de esse quod essentiam rei dicit, licet secundario loquatur de esse actualis existentiae: una enim essentia est ab una forma.

Dicitur secundo, quod essentia una, quantumcumque composita, non potest esse nisi ab una forma. Quia quaelibet forma substantialis adveniens materiae unum esse essentiale constituit: cum enim *unum* consequatur *ens,* forma quae constituit ens, facit etiam unum ens. Ergo, ubi ponantur plures formae, oportet ex illis constitui plures essentias, quarum unaquaeque est una per se. Et sic patet quod una essentia est tantum ab una forma.

3. Nec valet dicere quod in uno composito sunt plures essentiae partiales, per particulares formas constitutae, sed est una essentia composita totalis, quae ex pluribus formis et essentiis partialibus resultat.

Primo, quia *ex duabus substantiis in actu non potest fieri unum per se:* ut dicitur VII *Metaph.*, text. 49 *. Et constat quod loquitur Philosophus de substantiis partialibus: quia, ut patet ex verbis Commentatoris ibidem, *sequebatur unum esse ex duabus substantiis in actu, si universale est pars substantiae individui demonstrati praeter substantiam ei propriam.* Contra quod arguit Philosophus, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri unum: ubi patet quod loquitur de substantiis partialibus. — * S. Th. l. 13: Did. VI, XIII, 8.

Secundo quia: – ponatur quod in homine, praeter animam intellectivam, sit forma corporeitatis constituens essentiam *corporis,* aut anima sensitiva constituens essentiam *animalis:* quaeritur utrum anima intellectiva, adveniens illi essentiae, constituat essentiam corporis vel animalis; an tantum constituat intellectivum aut rationale? Primum non potest esse. Tum quia eadem numero essentia partialis a pluribus formis substantialibus fieri non potest: cum diversae formae diversas essentias constituant. Tum quia quod est, non fit de novo: ante autem adventum animae intellectivae erat essentia corporis aut animalis. – Non potest etiam dici secundum. Quia tunc *corpus* aut *animal* non esset genus hominis, sed eius pars: constaret enim homo ex *animali* et *rationali* tanquam ex duabus partibus a se invicem distinctis. Et per consequens non possent de ipso essentialiter et in recto praedicari: pars enim non praedicatur essentialiter de suo toto.

4. Secunda etiam responsio contra omnem philosophiam est, dum dicit propriam potentiam ex qua cum ultimo actu fit unum per se, esse quid compositum ex materia et formis praecedentibus.

Primo, quia Philosophus, in loco praeallegato *, quare ex duabus substantiis pluribus in actu non fit unum rationem assignans, inquit: *quia actus separat.* Ubi dicit Commentator: *Et causa in hoc est, quia actus facit additum esse divisum et duo: et ideo impossibile est ut unum sit ex duobus in actu.* Ergo propria materia ex qua cum actu constituitur unum simpliciter, non potest esse aliquid secundum se existens in actu. — * In hoc parag. n. 3.

Secundo. Eadem ratione posset dici quod ex subiecto et accidente fit unum simpliciter in actu, puta ex diaphano et lumine. Quia diaphanum, licet sit aliquid in actu, est tamen propria potentia respectu luminis.

Tertio. Supponitur quod illae plures formae non simul introducantur in materia, sed quod prius introducatur forma corporeitatis, a qua sumitur *corpus,* quod est genus: nullum enim agens simul in eadem materia plures formas inducit. Tunc sic. In illo priori, quaeritur utrum forma corporis det aliquod esse specificum; aut non? Non potest

dici secundum: quia etiam secundum ipsum Scotum, in II *Sent.*, d. xii, q. ii *, *quicquid determinat sibi genus formae, determinat sibi aliquam speciem in genere illo;* et sic non potest aliquid esse in genere corporis quin sit in aliqua eius specie. – Si primum, contra. Aut illa species est *animatum:* aut *inanimatum.* Non secundum: quia tunc post adventum animae intellectivae, esset verum dicere quod *homo est corpus inanimatum,* si admittatur *corpus* de homine praedicari, cum sit eius genus. Hoc autem constat esse falsum: cum homo sit corpus animatum. – Si illa species est animata sive vivens, aut erit *sensibile:* aut *insensibile.* Si insensibile, tunc verum esset aliquando dicere, *Homo est insensibilis.* Si sensibile sive animal, aut erit *rationale,* aut *irrationale:* non enim, ut dictum est, invenitur genus sine specie. Si irrationale, ergo homo erit *animal irrationale.* Si rationale, ergo ab eadem forma aliquid est corpus vivens, animal, et rationale sive homo. Et per consequens non oportebit in homine ponere aliam formam distinctam a forma corporeitatis.

* Fol. 53 (Ven. 1497).

VIII. *Tertio principaliter* *. Anima intellectiva et sensitiva adveniet accidentaliter. Ergo neque *homo* neque *animal* simpliciter significabit unum, neque aliquod genus neque species * in praedicamento *substantiae,* sed secundum accidens tantum. – Probatur prima consequentia. Quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Facta autem illa suppositione, advenient dictae animae post esse completum: cum anima vegetativa, post quam adveniet sensitiva et intellectiva, sit forma substantialis; forma autem substantialis faciat ens completum in genere substantiae, eo quod faciat ens actu et hoc aliquid. Ergo etc.

* Cf. n. vi.

* Cf. text. et var.

2. Ad hanc rationem, sequendo principia Scoti, ubi supra *, responderi potest quod, si per *esse completum* intelligatur *omne esse substantiale,* non oportet omnem formam advenientem rei post esse completum esse accidentalem: potest enim una forma substantialis advenire alteri formae, et tamen dare esse substantiale. – Si autem per *esse completum* intelligatur *ultimum esse substantiale rei,* tunc falsum est omnem formam substantialem dare esse completum. Sic enim sola ultima forma substantialis dat esse completum: aliae autem praecedentes dant esse substantialia partialia, et includuntur in proprio potentiali compositi quod per ultimam formam constituitur.

* Cf. n. vii.

Sed quod haec responsio nulla sit, facile ostendi potest. Per esse enim *completum* intelligit Sanctus Thomas *essentiam rei, secundum quam aliquid est id quod est, ad quam sequitur esse substantiale.* Et sensus maioris propositionis est: *Omne quod advenit alicui post essentiam eius completam, et consequenter etiam post esse substantiale eius quo in rerum natura subsistit, advenit ei accidentaliter.* Patet autem ipsam propositionem esse veram, ex probatione quam adducit Sanctus Thomas. Omne enim quod est extra essentiam rei, est illi accidentale. Sed omne adveniens post essentiam completam est extra rei essentiam: non enim adveniret post essentiam, si esset de numero eorum quae ingrediuntur essentiam. – Probatur maior. Quia omne quod est substantiale, ingreditur rei essentiam: alioquin non esset rei substantiale; essentia enim complectitur omnia principia substantialia rei.

Similiter ad hunc sensum vera est alia propositio, scilicet quod *omnis forma substantialis facit ens completum in genere substantiae.* Rationem adducit Sanctus Thomas: *quia facit ens actu et hoc aliquid.* Omne enim quod per se existit in natura et est *hoc aliquid,* sive *singulare demonstratum,* habet essentiam substantialem completam: quia subsistere tanquam hoc aliquid convenit tantum habentibus essentiam completam; non enim dicimus Sortem existere in natura nisi postquam habet essentiam completam. Sed omnis forma substantialis facit aliquid actu per se existens et hoc aliquid, secundum conditionem sui ipsius. Forma enim substantialis ex unione sui ad materiam facit aliquod compositum per ipsam constitutum existere absolute in natura: per hoc enim quod forma equi est unita materiae, verum est absolute et absque alia additione dicere quoniam *equus est;* et per hoc quod anima intellectiva materiam informat, *homo est in natura.* Ergo etc.

Et sic manifestum est datam responsionem non infringere rationem Sancti Thomae. Patet enim ex dictis omne quod advenit alicui ut forma realiter informans post esse substantiale, accidentaliter advenire: cum omne tale oporteat esse extra essentiam rei, eo quod tantum habens essentiam substantialiter primo existat.

Patet etiam omnem formam substantialem dare esse completum et ultimum rei, secundum conditionem ipsius formae. Forma enim corporis facit essentiam corpoream et esse corporeum, quod est ultimum esse substantiale essentiae corporeae, ut sic; et forma animalis facit essentiam et esse animalis, ut sic. Omne enim aliud esse post illud adveniens, non est corporis aut animalis ut sic praecise, sed *hominis* aut *equi,* aut alicuius alterius per cuius formam constituitur tale esse.

3. Confirmatur haec ratio Sancti Thomae per rationem Commentatoris I *Phys.,* commento 63. Cum enim poneret Avicenna formam corporeitatis ante adventum aliarum formarum materiam informare, arguit contra ipsum Commentator, quia tunc omnes subsequentes formae essent accidentia. Si enim ratio eius contra Avicennam tenet, et hanc rationem Sancti Thomae efficacem esse dicamus oportet.

4. Sed occurrit dubium circa ultimum consequens quod deducit Sanctus Thomas, quantum ad eam partem qua inquit quoniam *neque aliquod genus neque species * in praedicamento substantiae significabit unum simpliciter.* Hoc enim non videtur sequi de genere quod per unam formam constituitur, sicut hoc genus quod dico *corpus,* quod per formam dumtaxat corporeitatis constituitur. Cum enim plures formas non dicat, non sequitur quod sit unum per accidens: licet de *homine* et *animali* hoc sequatur, in quibus, secundum Platonem, ponuntur plures animae distinctae.

* Cf. text et var.

Responderi potest quod non loquitur Sanctus Thomas universaliter de genere substantiae, sed tantum de *substantia animata,* de qua in hoc capitulo est sermo, aut etiam de *substantia corporea.* Sequitur enim quod nullum genus aut species substantiae viventis aut corporeae sit unum simpliciter: quia omne tale genus aut species habebit formam additam formae corporeitatis aut animae vegetativae. Qua ratione enim in homine ponitur anima intellectiva distincta a sensitiva et vegetativa, eadem ratione in omnibus aliis viventibus erit forma distincta a forma generis, quae est anima vegetativa; et in omni substantia corporea erit forma distincta a forma corporeitatis.

IX. *Quarto.* Si, secundum opinionem Platonis, homo est *anima utens corpore,* aut intelligitur de anima intellectiva tantum, aut de animabus tribus aut duabus. Si secundum, tunc homo non erit unum simpliciter: quia erit tres aut duae animae. Si primum, ita scilicet quod anima sensitiva sit forma corporis, et anima intellectiva utens corpore sensificato, sequitur quod homo non sit animal, sed *utatur animali;* et quod non sentiat, sed *utatur re sentiente.* Haec sunt inconvenientia. Ergo etc.

X. *Quinto.* Oportebit, si uniantur plures animae ad faciendum aliquid unum, quod sit aliquid eas uniens: cum non se habeant plures animae in homine sicut materia et forma, sed omnes ponantur ut actus quidam et principia actionum. Hoc autem non potest esse corpus: cum magis corpus uniatur per animam. Ergo erit aliquid formalius eis. Et hoc erit magis anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Et sic deinceps arguetur quousque ad aliquid quod sit secundum se unum deveniatur.

Adverte quod ideo oporteret uniens illas animas magis esse animam, quia uniens formaliter est perfectius, formalius et virtuosius rebus unitis. Nihil autem est formalius anima inter formas materiales: cum anima sit perfectissima omnium formarum. Et ideo non possent uniri plures animae per aliquid nisi illud magis haberet rationem animae, utpote magis existens *actus corporis organici* * etc.

* Cf. infra, cap. LXI.

2. Ad hanc rationem forte, secundum principia Scoti, loco praeallegato *, respondebitur quod non oportet ponere aliquid uniens dictas animas: quia, licet non se habeant sicut materia et forma, se habent tamen sicut

* Cf. num. vii.

proprius actus et propria potentia, aut constitutivum propriae potentiae.

* Num. vii, 2.

Sed contra hanc responsionem sunt argumenta superius * contra alias Scoti responsiones adducta, quibus ostensum est non posse compositum ex materia et forma substantiali esse propriam potentiam alterius formae substantialis.

XI. *Sexto.* Si quod se tenet ex parte animae in homine, sit ex pluribus congregatum, utpote plures animas includens, oportet ut singula ad singulas partes corporis se habeant sicut totum ad totum: unde Plato dicebat rationalem esse in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Sed hoc est falsum. Tum quia intellectus alicui parti corporis attribui non potest: cum non sit actus alicuius corporis, ut superius est ostensum. – Tum quia in eadem parte corporis apparent diversarum partium operationes: ut patet in partibus animalium quae decisa vivunt, in quibus est motus, sensus et appetitus; et partibus decisis plantarum, quae nutriuntur, augentur et germinant. – Ergo etc.

2. Circa probationes istas falsitatis consequentis dubitatur: non enim videntur probare intentum. Prima quidem procedit de *potentia intellectiva:* nos autem loquimur de *anima intellectiva.* Licet enim verum sit potentiam intellectivam non esse actum alicuius corporis, constat tamen ipsam animam intellectivam esse actum corporis.

Secunda autem ostendit plures potentias *eiusdem animae,* puta potentiam motivam, sensitivam et appetitivam, quae sunt virtutes animae sensitivae, in eadem parte animalis inveniri; et nutritivam, augmentativam atque generativam, quae sunt virtutes animae vegetativae, in eadem parte plantae. Probandum autem erat ipsas diversas animas in eadem parte corporis inveniri.

3. Ad primum horum dicitur quod ratio illa non procedit solum de potentia intellectiva, sed etiam de ipsa anima. Anima enim intellectiva, ut sic, non est actus corporis, sed tantum inquantum virtute continet sensitivam et vegetativam: eo quod non uniatur materiae nisi propter vires sensitivas, quibus ad intelligendum indiget. Et ideo, si ponatur a sensitiva et vegetativa distincta in homine, utpote habens tantum quod intellectivae est, nullius corporis est actus. Et idcirco non poterit sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

Ad secundum potest responderi quod ratio procedit supposito quod, sicut propter diversitatem operationum ponuntur istae animae distinctae, ita oporteat esse distinctas animas motivum, sensitivum et appetitivum, quae diversarum operationum principia sunt; et eadem ratione nutritivum, augmentativum et generativum. Et ideo, si diversis animabus sunt diversae partes corporis attribuendae, non poterunt etiam praedictae in eadem parte corporis inveniri. Quod cum falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inveniri.

XII. *Septimo,* arguitur a signo. Diversae operationes animae se impediunt: quia, dum una est intensa, altera remittitur. Ergo et operationes, et vires quae sunt harum operationum principia, oportet in unum principium reducere. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia actui intelligendi non communicat corpus (scilicet productive et instrumentaliter, licet communicat obiective); tum quia invenirentur omnes istae operationes in omnibus corporibus. Ergo erit anima. Ergo non sunt plures animae in uno homine. – Probatur prima consequentia. Quia diversae vires quae non radicantur in eodem principio, non impediunt se invicem in agendo: nisi forte earum actiones essent contrariae.

Confirmatur conclusio per id quod dicitur in Libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus,* ubi manifeste ponitur in homine plures animas non esse.

Rationes quae sunt contra hanc conclusionem, et earum solutiones, vide apud Capreolum, in II *Sent.,* d. xv, q. 1.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM NONUM

A 46 v b 14.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS HOMINIS NON EST SUBSTANTIA SEPARATA

* Cf. infra, *Ex his autem,* 415 a 15.

FUERUNT autem et alii * alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles *possibilem* vocat *, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma.

* III *de Anima,* cap. iv; s. Th. l. 7 sqq.

* Ibid.

Et hoc confirmare nituntur, primo, ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens *, quod est *separatus,* et *immixtus corpori,* et *simplex,* et *impassibilis:* quae non possent dici de eo si esset forma corporis.

* Ibid.

Item, per demonstrationem eiusdem qua probat * quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori. Et similiter si esset forma alicuius corporis: quia, cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

Adhuc. Si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, et receptio materiae primae. Id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales: immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales. Et sic non cognosceret universalia. Quod patet esse falsum.

16 ea] eas ZPc.
5 forma et materia G; materia et forma.

Praeterea. Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas. Quod est falsum.

Amplius. Impossibile est in corpore esse virtutem infinitam: ut probatur ab Aristotele in VIII *Physicorum* *. Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

* Cap. x, n. 2 sqq.; s. Th. l. 21.

Ex his autem motus est Averroes *, et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis.

* Comment. in III *de Anima*, cap. I (Did. cap. IV), t. 5; Ven. 1562, p. 136.

Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiscum *, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta praedicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis nobiscum continuatur.

* Ibid., p. 148.

Quod autem haec frivola sint et impossibilia, facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

Praeterea. Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam: et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles *. Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

* III *de Anima*, cap. v, 1; Comment. Averrois, p. 161 v.

Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto, et non e converso: sicut et operans omne per virtutem operativam coniungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur coniungitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili.

Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius; unde et Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit *. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis *. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.

* II *de Anima*, II, 12; s. Th. l. 4.

* III *de Anima*, cap. IV.

Praeterea. *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* *: sicut *sensus in actu et sensibile in actu* *. Non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma eius. Igitur non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

* Ibid., n. 12.

* Ibid., cap. II, n. 4.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.

Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens. In animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum: unde et animal vivit altiori

---

6 in corpore *post* esse αDPc. 8 autem] igitur Pc. 25 forma potentiae] potentia formae Pd. 28 intellecta *post* praedicta αDWX. 31 igitur modum etiam YZ*b*; etiam modum etiam αDX, modum etiam EG, etiam modum NWPc. 36 igitur] autem Pc. 37 unita *post* est N*cd*. 41 Sic] Sicut NYZ, *om* E, Si P. 43 sive *om* αYPc. 44 intellecta comparatur] intellectualis sic se habet Pc. 45 phantasma X; phantasmata. 49 phantasma] phantasmata αD. 54 facit] faciet D. 56 intellectus *post* naturam Pd.

8 coniungitur *hic* A *solus*; *post* q intelligibili. 9 intelligibili] intelligibilem B, intelligibilis P; *cf. var. praeced.* 36 Igitur GNXZ; cui igitur E, quare *b*, cui *ceteri*. 45 secundum quod] sed quod α, sed cum D. 46 sensu DNWZ*b*; visu Pc, intellectu *ceteri*. 48 possint] possunt BCG. 51 facto A *solus*; facta *omnes, non sine occasione ex scriptura* A.

specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius *.

* Cap. LVII.

Adhuc. Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum Philosophum *, est *motus factus a sensu secundum actum*. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

* III *de Anima*, III, 13; s. Th. l. 6.

Amplius. Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana, est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia actu. Non igitur est homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili cuius subiectum est phantasma.

---

b 11 sint DGNWXY; sunt. 12 igitur *hic* A *solus*; *post* est.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM Sanctus Thomas contra positiones Platonis disputavit, incipit contra errorem Averrois disserere *. Circa quod tria facit: primo, ponit fundamenta positionis; secundo, ipsam positionem declarat *; tertio, contra ipsam arguit *.

* Cf. Comment. cap. LVII, init., cum annot. in marg.
* Cf. n. II.
* Cf. n. IV.

I. Quantum ad primum, inquit quod fuerunt et alii alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit corpori uniri ut forma: qui scilicet dicunt quod *intellectus possibilis est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma*. Haec opinio est Averrois, III *de Anima*, comment. 5, et multis aliis in locis; eamque etiam antiquis ipse philosophis adscribit.

Hanc autem positionem et fictionem suam et ex quibusdam Aristotelis verbis, et ex quibusdam frivolis rationibus nititur confirmare.

Primo. Quia Aristoteles, de hoc intellectu loquens, dicit quod est *separatus*, et *immixtus corpori*, et *simplex*, et *impassibilis*.

Secundo. Quia, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicuius corporis, haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus: quia, cum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Hoc autem si esset, non posset alias naturas sensibiles intelligere: ut ex demonstratione Aristotelis patet.

Tertio. Quia tunc intellectus receptio, et receptio materiae primae, essent eiusdem generis. Et sic reciperet formas ut individuales. – Patet consequentia. Quia forma corporis non recipit aliquid absque sua materia.

Quarto. Quia sequeretur quod non cognosceret formas receptas: sicut nec materia prima.

Quinto. Quia intellectus possibilis est quodammodo virtutis infinitae: cum per ipsum iudicemus infinita secundum numerum contenta sub universalibus. Impossibile est autem esse in corpore virtutem infinitam.

II. Quantum ad secundum *, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; ostendit Sanctus Thomas modum quo Averroes posuit ipsum intellectum nobis coniungi, ut per ipsum dicamur intelligere. Inquit enim quod, cum species intellecta in actu, ex qua et intellectu possibili fit unum, uniatur nobis per phantasma, eo quod phantasma sit subiectum quoddam illius formae, et ipsum intellectum possibilem oportet nobis, mediante phantasmate, uniri.

* Cf. init. Comment.

Adverte, cum inquit Commentator phantasma esse subiectum formae intellectae, quod non accipit *subiectum* pro *subiecto inhaesionis:* cum enim inhaereat ut forma ipsi intellectui possibili, non potest esse subiective per modum inhaerentiae in phantasmate; et etiam quia, quandiu est in phantasmate, est tantum intellecta in potentia, non intellecta in actu. Sed nomine *subiecti* intelligi *fundamentum et originem*. Est enim phantasma fundamentum formae intellectae, unde habet ut naturae intellectae proportionetur. Ex hoc enim haec species, puta equi, est naturae equi proportionata, quia repraesentat universaliter naturam equi, quam eius phantasma in nobis existens particulariter repraesentat.

III. Circa istam positionem Averrois, considerandum quod quidam iuniores Averroistae, videntes difficultates maximas quae in hac defensanda positione occurrebant, dixerunt non esse mentem Averrois ut intellectus uniatur nobis tantum per phantasmata ad intelligendum, ut sibi falso imponit Sanctus Thomas: sed quod uniatur nobis secundum esse, licet in omnibus hominibus unus numero sit.

Hoc autem esse de mente eius, ostendunt ex multis: sed maxime ex verbis eius X *Ethicorum* *, ubi ait quod *existentia cuiuscumque hominis, inquantum homo, est per hanc substantiam quae est intellectus nominatus, cum sit melius et honorabilius quod est in eo.*

* Ad cap. VII; fol. 154 (Ven. 1562).

Item, ex III *de Anima*, commento 20 *, ubi ait quod *intellectus potentialis prima continuatione continuatur nobis per naturam.*

* Fol. 164 v.

Item, ex VII *Metaph.*, commento 12 *, ubi ait *hominem componi ex animalitate et rationalitate.*

* Fol. 162 v.

2. Sed quod hoc non sit ad mentem Averrois, ad praesens sufficiat ostendere, primo, ex verbis eius III *de Anima*, commento 5. Cum enim apud ipsum unus numero sit intellectus omnium hominum, sequitur, si unitur homini secundum esse, quod sit unum esse omnium hominum. Et sic habebit efficaciam ratio quam contra se facit III *de Anima*, comment. 5 *, scilicet quod *tu esses per esse mei, et ego per esse tui*. Sed ipsam reputat Averroes inefficacem: unde nec eam dignatur solvere. Ergo oportet dicere, ut hoc evitetur inconveniens, quod intellectus non unitur homini ut forma dans esse.

* Fol. 141 v.

Secundo, in eodem Tertio, commento 36 *, sic ait: *Intellectus materialis non copulatur nobiscum per se et primo, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis imaginabilibus.* Ergo, secundum ipsum, non unitur nobis secundum esse: sic enim non copularetur nobiscum solum per copulationem sui cum formis imaginabilibus.

* Fol. 178.

Tertio, I *Metaph.*, commento 33 *, inquit quod *impossibile est formas remanere et deficere res quarum sunt formae, quoniam tunc non esset generatio neque corruptio.* Sed, deficiente individuo, adhuc remanet intellectus. Ergo, secundum ipsum, intellectus non est forma dans esse individuo.

* Fol. 21.

Posset ex aliis locis hoc ipsum confirmari: sed quoniam est quaestio haec ab aliis discussa, et viri summae auctoritatis, ut Albertus, Sanctus Thomas, Scotus, atque

alii plerique Averrois pertinacissimi sectatores, hoc ipsi attribuunt; idcirco non est mihi hoc loco ulterius circa mentem Averrois immorandum.

3. Quod autem primo ex X *Ethicorum* obiiciunt, non cogit. Dici enim potest, primo, quod ibi Commentator loquitur non secundum propriam, sed secundum vulgi opinionem. – Secundo dici potest quod loquitur non de existentia hominis substantiali, secundum quam dicitur homo esse in rerum natura, haec enim, secundum ipsum, homini per cogitativam convenit: sed de existentia in ordine ad operationem quae est intelligere. Inquantum enim homo habet hanc operationem quae est intelligere, unitur sibi intellectus eo modo quo forma habens in aliquo fundamentum dicitur uniri fundamento ipsius formae; aut etiam eo modo quo ars unitur instrumento. Principale autem ex quo homo intelligit, est intellectus: sicut principale ex quo instrumentum artis operatur, est ipsa ars. Et sic dicitur quod existentia hominis inquantum homo est – idest, *existentia et esse hominis unde habet ut possit intelligere* – convenit sibi per intellectum: quia honorabilius ens est intellectus unitus homini, et sibi tanquam principaliori attribuitur actio intelligendi, homini autem sicut instrumento. – Potest etiam tertio dici quod existentia hominis convenit sibi per intellectum *extrinsece* tantum: non autem essentialiter et intrinsece, licet aliquam cum homine intellectus habeat unitatem.

Non cogit etiam quod secundo obiicitur. Dicitur enim quod loquitur de continuatione *potentiali.* Talis enim continuatio est prima, et est naturalis. – Potest etiam dici quod *primam continuationem* vocat illam quae est ratione primorum principiorum. Cum enim primorum principiorum notitia sit nobis naturaliter inserta, unio intellectus nobiscum ad ea principia intelligenda naturalis erit.

Ad tertiam auctoritatem potest primo dici quod per *rationalitatem* accipit virtutem cogitandi: cogitativa enim *ratio particularis* dicitur. – Potest secundo dici quod per *rationalitatem* intelligit quidem virtutem ad intelligendum, sed per hoc non sequitur intellectum uniri nobis secundum esse. Per cogitativam enim homo est natus intelligere tanquam per instrumentum intellectus possibilis; sive tanquam per id ex quo homo habet ut continuari possit cum intellectu; quo modo dicitur XII *Metaph.*, commento 38 *, quod *hominis forma, inquantum est homo, non est nisi per continuationem eius cum intellectu.* Unde et per cogitativam homo intrinsece et essentialiter, secundum ipsum, a brutis differt: per intellectum autem extrinsece, inquantum per cogitativam non est natus homo intelligere nisi inquantum nata est ut sibi intellectus possibilis copuletur.

* Averr., f. 321.

IV. Quantum ad tertiam partem *, arguit Sanctus Thomas contra hanc Averrois fictionem. Et primo, absolute ipsam impugnando *; secundo, ostendendo ipsam dictis Aristotelis repugnare, cap. LXI.

* Cf. init. Comment.

* In hoc et seq. cap.

Quantum ad primum, arguit ex duplici via. Prima sumitur ex ipsa hominis operatione quae est intelligere. Secunda ex natura atque specie hominis: et incipit in septima ratione huius capitis *.

* Cf. num. x.

In prima via supponitur tanquam manifestum quod homo intelligat: hoc enim unusquisque in seipso experitur. Ostendit autem quod propter continuationem intellectus cum phantasmate, non potest dici homo intelligere, si ponatur intellectus substantia ab homine secundum esse separata.

Et arguitur primo sic. Id quod habet intellectum est intelligens: et id intelligitur cuius species intelligibilis intellectui unitur. Ergo ex hoc quod species unita intellectui est aliquo modo in nobis, scilicet per phantasma, in quo habet veritatis fundamentum, non sequitur quod homo *intelligat,* sed quod *intelligatur.*

Adverte fundamentum huius primae rationis esse, ut patet in Qu. *de Anima,* art. 2, quod *non est aliquid cognoscitivum ex hoc quod adest ei species cognoscibilis, sed ex hoc quod adest ei potentia cognoscitiva.* Ex hoc autem quod species intelligibilis aliquo modo unitur homini ratione phantasmatis, non adest homini virtus cognoscitiva, sed tantum ipsa species intelligibilis: cum intellectus remaneat secundum esse ab homine separatus. Idcirco ex tali unione intellectus nobiscum ratione phantasmatis, non sequitur quod homo sit intelligens, sed magis quod intelligatur: cum species sui phantasmatis sit unita intellectui.

V. *Secundo:* et est declaratio quaedam et explicatio praecedentis rationis. Similis continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Sed haec continuatio non facit lapidem videre, sed videri. Ergo et dicta continuatio intellectus nobiscum non facit nos *intelligere* sed solum *intelligi.* Ergo non est sufficiens praedictus continuationis modus. – Consequentiae notae, cum minori. – Maior autem probatur ex comparatione qua utitur et ipse Averroes et Aristoteles: scilicet quod sic se habet species intelligibilis ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum extra animam.

2. Ad hanc rationem dupliciter, secundum Averroistas, responderi potest. Primo, quod ratio supponit falsum, scilicet quod ideo intellectus dicatur nobis copulari quia ipse intelligat phantasma quod in nobis est. Hoc enim non est ad mentem Averrois: sed ideo secundum ipsum dicitur intellectus nobiscum copulari, quoniam idem cognoscitur ab intellectu et a nostra cogitativa, sed ab intellectu quidem universaliter, a cogitativa autem particulariter; se habent enim sicut ars et securis, quae in una operatione circa idem continuantur, ars quidem principaliter, securis vero instrumentaliter. Unde comparatio adducta, licet sit quantum ad aliquid conveniens, et ratione illius sit ab Aristotele assumpta, non tamen quantum ad omnia conveniens est. Et ideo dicitur quod maior adductae rationis est falsa: non enim continuatur visus cum colorato ratione operationis circa idem obiectum, sicut intellectus possibilis cum phantasmate.

Secundo responderi potest quod, secundum Averroem, non habet homo ex illa sola unione cum phantasmate ut intelligat, sed ex assistentia intellectus ad corpus humanum tanquam ad proprium mobile essentialiter sibi correspondens, sicut se habet intelligentia ad orbem. Unde verum est dicere, ex tali unione, quod *Sortes intelligit:* sicut quod *caelum movet se.*

3. Sed contra primam harum responsionum arguitur primo, quia non videtur assignari continuatio intellectus nobiscum per phantasma ad mentem Commentatoris, scilicet quia cogitativa et intellectus conveniant in una operatione. Assignans enim Averroes, III *de Anima* *, modum continuationis, inquit quod *ideo continuatur nobis intellectus, quia species intelligibilis quae est in intellectu, habet duplex subiectum, scilicet intellectum ipsum, et phantasma in nobis existens.* Ex quibus patet quod non ponit continuationem intellectus nobiscum quia idem cognoscatur ab intellectu per speciem intelligibilem et a cogitativa per formam imaginatam: sed quia per speciem intelligibilem fit aliqua colligatio intellectus nobiscum, eo quod illa in nobis habeat subiectum, scilicet phantasma, sicut habet pro subiecto intellectum, licet alio et alio modo; intellectus enim est eius subiectum per modum inhaesionis, phantasma autem eo quod eius veritatem fundet. Secundum ergo hanc continuationem procedit ratio: non secundum illam quod intellectus cognoscat phantasma in nobis existens. Et maior assumpta est vera: sicut enim species intelligibilis habet duplex subiectum, ita et species visibilis, scilicet potentiam visivam, et colorem a quo causatur; et ideo utrobique similis est continuatio. Ex quo patet responsionem neque ad mentem rationis datam esse, neque ad mentem Commentatoris.

* Cf. p. 146, 148 v.

Secundo. Esto quod continuationem illam intendat Averroes quam responsio ponit, sequitur quod homo nihil universaliter ex illa unione cognoscat (cuius oppositum unusquisque experitur): et per consequens homo non intelliget, cum intelligere universalium sit. – Probatur consequentia. Continuatur nobiscum intellectus quia idem comprehensum est ab intellectu et cogitativa, ab intellectu universaliter, a cogitativa particulariter. Sed intellectus nihil est hominis: immo est secundum esse ab ipso separatus. Ergo per hoc

quod intellectus id quod cogitativa cognoscit particulariter, ipse universaliter intelligat, non sequitur quod homo universaliter intelligat, sed tantum particulariter comprehendat per suam virtutem cogitativam: sicut per hoc quod Deus universaliter cognoscat quod nos particulariter apprehendimus, non sequitur nos universaliter intelligere.

Tertio. Unio duorum cognoscentium in aliquo extrinseco obiecto, non facit ut eadem numero cognitio unius sit alterius cognitio: idem enim a diversis potest simul diversis cognitionibus apprehendi. Ergo quod idem ab intellectu et cogitativa hominis comprehendatur, non facit ut homo cogitans eadem intellectione intelligat qua ipse intellectus. Ergo, cum non possit dici alia operatione intelligere, cum intelligere sit solius intellectus operatio; sequitur quod per talem continuationem nullo modo potest dici homo intelligens.

Quarto. Intelligere non est per organum corporeum. Ergo non conveniunt intellectus et cogitativa in comprehensione eiusdem, ita quod intellectus sit principale agens sicut ars, et cogitativa, quae est in organo corporeo, sicut instrumentum.

4. Contra secundam responsionem arguit Sanctus Thomas Prima, q. LXXVI, et in Tractatu *de Unitate Intellectus* *, nonnullis rationibus quae ab aliis Thomistis sunt explanatae. Ideo non oportet nos in ea improbanda ulterius immorari.

* Opusc. XVI.

VI. *Tertio arguitur ad conclusionem.* Homo est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Ergo non per formam intelligibilem coniungitur intellectui, sed e converso per intellectum coniungitur intelligibili. Ergo male dicitur quod homo coniungitur intellectui ratione speciei intelligibilis fundatae in phantasmate. – Probatur consequentia. Quia cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto, et non e converso per obiectum coniungitur virtuti cognoscitivae: sicut omne operans per virtutem operativam coniungitur operato.

VII. *Quarto.* Homo intelligit. Et non nisi per intellectum. Ergo oportet ipsum uniri nobis formaliter, et non solum per suum obiectum. – Probatur consequentia. Quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius. Quod probatur. Tum quia nihil agit nisi secundum quod est actu: actu autem non est aliquid nisi per formam. Tum quia Aristoteles per illud probat, II *de Anima*, text. 24, animam esse formam.

2. Circa hanc propositionem, *Id quo aliquid operatur est forma eius,* dans scilicet esse illi, attendendum quod habet veritatem de eo quo primo aliquid operatur, si ab operante sit distinctum: ut patet ex Philosopho, loco praeallegato. Dicitur autem *quo primo aliquid operatur* id cui convenit ut sit quo aliquid operatur et non convenit sibi per aliquid aliud ut sit tale: immo, si alicui hoc convenit, ut scilicet sit quo aliquid operatur, convenit ei per ipsum. Ad hunc sensum propositio est verissima: quia primum principium quo aliquid operatur, necesse est ut actuet operantem; cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. – Habet etiam universaliter veritatem de eo quo aliquid operatur *tanquam potentia operativa.*

Et per hoc excluditur obiectio quae posset fieri de divina essentia unita intellectui beatorum: per ipsam enim intellectus beati videt divinam essentiam, et sic per ipsam beatus operatur, et tamen non informat intellectum secundum esse. Constat enim quod non est id quo primo, neque quo tanquam virtute intellectiva beatus videt divinam essentiam: sed ipsa animae substantia est quo primo beatus videt divinam essentiam, intellectus autem est virtus ipsa intellectiva. Supponit enim divina essentia, ut supplet vicem speciei intelligibilis, et animam; et intellectum, per quem anima est capax divinae visionis; et lumen gloriae elevans intellectum; divina autem essentia supplet vicem speciei intelligibilis, ex qua ipsa visio speciem sumit, ut sit talis rei intellectio. Nam, cum species intelligibilis det esse quoddam immateriale et accidentale intellectui, et sit ei principium intelligendi tanquam perficiens ipsum ad intelligendum: divina essentia supplet vicem speciei, non quantum ad primum, sed quantum ad secundum; ut ostendetur inferius in tertio Libro *.

* Cap. LI.

3. Circa illam propositionem, *Homo intelligit, et non nisi per intellectum,* attende quod per dictionem illam exclusivam non excluditur species intelligibilis: sed excluditur alia virtus, sive aliud quo primo homo intelligat. Nullo enim alio, tanquam prima virtute intelligendi, homo intelligit quam intellectu: non faciendo distinctionem, pro nunc, inter intellectum et animam intellectivam.

4. Ad hanc rationem ab Averroistis respondetur, negando eius fundamentum, scilicet, *Id quo aliquid operatur est forma eius,* si intelligatur de forma dante esse. Non enim oportet quo aliquod operatur dare esse operanti, sed sufficit ut sit operans intrinsecum. Et cum probatur quia oportet ut agens sit in actu per id quo operatur, non est autem in actu per illud nisi uniatur sibi secundum esse: respondetur quod compositum esse in actu per aliquid potest esse aut quia esse unius partis recipiatur in alia, sicut esse formae recipitur in materia; aut quia id quod alteri unitur, sit ens actu in se. Modo, non oportet ut id quod operatur per aliquid sit in actu per ipsum primo modo: sed sufficit ut sit per ipsum in actu altero illorum modorum.

Contra hanc responsionem arguitur, ut arguebamus in *Quaestionibus nostris de Anima* *: primo, quia apud philosophos nunquam reperitur ideo unum dici per aliquid fieri actu, quia illud, existens per se actu, unitur sibi ad operandum. Cum enim esse actu opponatur ei quod est esse in potentia, sicut non dicitur aliquid esse in potentia ad formam quia ipsa forma nata est sibi uniri alio modo quam per esse, sed quia natum est per ipsam formam habere esse – per hoc enim cognoscitur differentia materiae a forma, et naturam eius esse puram potentiam, quia videlicet nata est a formis actuari secundum esse; – ita et aliquid esse actu per formam, erit non tantum uniri sibi formam per se actu existentem, sed per ipsam habere esse.

* Lib. III, Qu. v (Ven. 1593).

Secundo, quia ratio Aristotelis ad probandum animam esse formam dantem esse corpori, erit vana. Et universaliter de nulla forma ex operationibus probari poterit quod det esse operanti. Poterit enim dici quoniam id quo primo movemur, sentimus, etc., non est forma dans esse operanti, sed quod ipsa, in se actu existens, unitur corpori ut motor: et sic non oportet animam corpus informare.

Confirmatur. Quia tunc, secundum hanc responsionem, cum plures trahunt navim, poterit dici quod unus est actu per alium, et quod operatur inquantum est in actu per illum. Quod ab omni philosophia est alienum.

VIII. *Quinto.* Species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide. Et per consequens non est unum cum intellectu possibili: quia intelligibile in actu est unum cum intellectu in actu, non autem intelligibile in potentia cum intellectu in potentia. Ergo non continuatur nobiscum secundum quod est in intellectu possibili. Ergo non potest esse medium quo continuetur nobiscum intellectus possibilis. – Probatur prima consequentia. Quia secundum positionem praedictam sic solum continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus. – Secunda quoque consequentia probatur. Quia sic talis species, secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Subiungit autem Sanctus Thomas auctorem huius positionis per aequivocationem deceptum esse. Quia, cum dupliciter dicatur actu intelligibile, aut scilicet quia potest movere intellectum possibilem, aut quia est intellectum in actu tanquam factum unum cum intellectu possibili in actu; sicut dicitur visibile actu aut quia potest movere visum, sicut colores praesente lumine, aut quia est actu sensatum secundum quod est unum cum visu in actu, sicut species visibilis: non distinxit haec positio unum modum ab alio, sed existimavit in ipso phantasmate esse formam actu intellectam, quia lumine intellectus agentis possunt phantasmata movere intellectum. Et ideo, cum intellectum in actu sit unitum intellectui, existimavit per

talem formam fieri copulationem inter intellectum et hominem, tanquam per medium quoddam et vinculum uniens.

2. Attendendum hoc loco quod dicitur forma intellecta in actu, aut sensata in actu, quando unitur actu intellectui aut sensui et illi suum obiectum repraesentat, aut actu perfecto aut habitualiter. Hoc autem est quando est actualiter forma intellectus aut sensus: nam dum est ab intellectu aut sensu separata, non est unum cum intellectu aut sensu, nec illi suum obiectum repraesentat. Et ideo videtur hic Sanctus Thomas nullam ponere differentiam inter formam secundum quod est intellecta aut sensata in actu, et ipsam ut est unum cum intellectu aut sensu.

Ex quo patet quod aliud est dicere, si proprie loquamur, formam esse *actu intelligibilem aut sensibilem,* et ipsam esse *actu intellectam aut sensatam.* Dicitur enim esse *actu intelligibilis aut sensibilis,* quando habet esse secundum quod potest intellectum aut sensum movere, causando in ipso formam intellectam aut sensatam in actu. Et sic colores extra existentes, praesente lumine, dicuntur actu visibiles: quia secundum esse quod habent extra, assistente lumine, possunt movere sensum. Res autem materiales, secundum esse naturale, non sunt actu intelligibiles, quia secundum illud non possunt movere intellectum. Sed secundum quod per phantasma sunt in phantasia, praesente lumine intellectus agentis, sunt actu intelligibiles: quia per lumen intellectus agentis possunt movere intellectum possibilem. – Dicitur autem *intellecta actu aut sensata,* quia est actualiter unita intellectui aut sensui, et illi actualiter obiicitur, aut perfecte aut habitualiter: ut accidit in intellectu.

3. Sed ad hanc rationem Sancti Thomae posset dici quod procedit ex malo intellectu positionis Commentatoris. Non enim ideo ponit Commentator fieri continuationem intellectus nobiscum per speciem intelligibilem, quasi eadem numero species quae actuat intellectum, actuet etiam phantasma, ut videtur ratio supponere: sed quia species existens in intellectu habet fundamentum in phantasmate et illud aliquo modo repraesentat. Et sic intellectus continuatur phantasmati sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo.

Contra hanc responsionem arguitur, ex doctrina Sancti Thomae in Tractatu *de Unitate Intellectus* *, quia non poterit salvari aliquo pacto ex hoc unionis modo id quod intendit Commentator. Vult enim ostendere quod, non obstante separatione intellectus secundum esse, potest homini attribui quod intelligat, propter continuationem intellectus cum phantasmate. Hoc autem nullam habet apparentiam, posito illo modo unionis. Non enim propter eam continuationem quam habet speculum cum homine, sequitur ut homo habeat speculi actionem, quae est repraesentare. Ergo, ad hoc ut aliquid apparentiae habeat sua positio, oportet ut intelligamus eam unionem intellectus cum phantasmate per speciem sic quod species sit actu in intellectu et sit etiam in phantasmate: quamvis sic etiam ipsa positio veritatem non contineat, ut est ostensum.

* Cf. supra, n. v, 4.

IX. *Sexto.* In homine est altior operatio vitae quam in animali, quae est intelligere. Ergo homo habet altiorem speciem vitae quam sit vita animalis. Ergo habet altiorem animam qua vivit quam sit anima sensibilis. Ergo intellectus est anima hominis. Et per consequens eius forma. – Antecedens patet ex confesso ab omnibus. – Consequentia vero prima probatur. Quia ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae correspondens illi actioni: ut patet comparando animalia ad plantas. – Secunda quoque probatur. Quia vita est per animam. – Ultima autem patet. Quia nulla anima est altior sensibili quam intellectus, idest, quam anima intellectiva.

Adverte quod contra hanc rationem instari non potest dicendo quod intelligere, apud Sanctum Thomam, non est ab anima active, sed tantum passive, ab obiecto autem active: ut falso adscribere videtur sibi Scotus, IV *Sent.*, d. XLIII, q. II *. Non enim, apud Sanctum Thomam, intellectus mere passive concurrit ad intellectionem, sed etiam aliquo modo active, inquantum ipsam elicit intellectionem: licet hoc non possit nisi recipiendo speciem ab obiecto, quod est quoddam pati. Sed de hoc satis in superioribus * est dictum.

* Fol. 119 (Ven. 1497).

* Cf. Comment. cap. XLVII, n. V.

X. Quantum ad secundam viam *, arguitur primo ex hac *septima ratione,* sic. Sequitur enim quod homo non differt a brutis per hoc quod est intellectum habens. Hoc est manifeste falsum. Ergo etc.

* Cf. supra, n. IV.

Probatur consequentia. Quia si sit intellectus separatus secundum esse ab homine, unitus autem tantum modo praedicto, homo non sortietur speciem per unionem ad intellectum, sed tantum per formam sensibilem. Quia talis unio consequitur hominis operationem: cum consequatur phantasiam, quae est *motus factus a sensu secundum actum.* Quod autem consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur ei speciem: nam operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid speciem habet, est actus primus.

Octavo, eadem via arguitur. Si homo sortitur speciem per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis et intellectum habens. Puer, etiam antequam egrediatur ex utero, erit rationalis et intellectum habens: cum sit in specie humana. Et tamen in ipso nondum sunt phantasmata. Ergo non erit homo rationalis et intellectum habens propter dictam continuationem.

Adverte, circa hanc rationem, quod antecedens conditionalis accipit Sanctus Thomas tanquam confessum. Quoniam, si hoc non esset, tunc homo non differret specie a brutis per hoc quod est ipsum esse rationalem et habere intellectum. Ad quod, tanquam ad inconveniens, in praecedenti ratione deduxerat.

CAPITULUM SEXAGESIMUM

Fragmentum A 47 v a 23.

QUOD HOMO NON SORTITUR SPECIEM PER INTELLECTUM PASSIVUM, SED PER INTELLECTUM POSSIBILEM

His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem *. Dicit enim praedictus Averroes * quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat *passivum,* qui est ipsa *vis cogitativa,* quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam *aestimativam naturalem.* Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est *separatus et immixtus,* comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus

* Cap. praec.

* Comment. in III *de Anima,* text. 20, ad cap. v, 2, f. 163 sqq. (Ven. 1562). Vid. etiam f. 148 v, 154, 173.

agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine *intellectus* et *rationis*, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet. Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II *de Anima* *. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis inquantum est homo, ut Aristoteles dicit, in I *Ethicorum* *. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse *impassibile et non mixtum corpori*, ut Philosophus probat *; cuius contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

[* Cap. I, n. 5; s. Th. l. 1.]
[* Cap. VII, n. 12 sqq.; s. Th. l. 10.]
[* Cf. cap. praec. *init.*]

Adhuc. Quod est passio partis sensitivae, non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva: sicut quod est passio animae nutritivae, non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia, et huiusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae: ut Philosophus probat in libro *de Memoria* *. Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae: quod patet per Philosophum, in II *de Anima* *, qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam.

[* Cap. I; s. Th. l. 2.]
[* Cap. II, n. 2; s. Th. l. 3.]

Amplius. Omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus, in VIII *Physic.* *, componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi; ut patet per Aristotelem, in III *de Anima* * et in VII *Ethicorum* **. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

[* Cap. V, n. 8; s. Th. l. 10.]
[* Cap. XI, n. 4; s. Th. l. 16.]
[** Cap. III, n. 6, 9; s. Th. l. 3.]

Adhuc. Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali *. Nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicuius corporis. Voluntas autem est huiusmodi: omnium enim eorum quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali: *odimus enim*, ut dicit Aristoteles in sua *Rhetorica* *, *in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum*. Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis † praeter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est: unde et Aristoteles dicit, in III *de Anima* *, quod *voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva*. Propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

[* III *de Anima*, cap. IV.]
[* Lib. II, IV, 31.]
[† Explicit fragm. AUTOG. VAT. 47 v mg inf. in exclamante.]
[* Cap. IX, n. 3; s. Th. l. 14.]

Item. Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae in ipso est: conbustibile enim est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia habet in se potentiam

---

1 fiunt] sunt αWX. 6 dispositionem *post* huius P*d*. 17 Aristotelem] Philosophum αDWP*c*. 18 praecedit] procedit α. 22 comparetur D; comparatur. 26 est *post* homo αDWP*c*. 35 cogitativam] cognitivam P*d*. 46 Philosophus *hic* ENXYZ*b*; *post* probat. 49 vita] anima P*c*.

4 nam] et ideo EGNY, nam et D. 8 et universalis] universalis EGN*b*P*c*. 9 quae] qui P. 28 igitur] autem EGNYZ*b*P*c*. 31 praeter ... *Lib. III, cap. XLIII* fuerint in nobis facta *lacuna in* A. 36 et actus] actus EG.

ut comburatur. *Intelligere autem quoddam pati est,* ut dicitur in III *de Anima**. Cum igitur puer sit potentia intelligens, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid eius.

* Cap. IV, n. 2; s. Th. l. 7.

Huic autem rationi respondet Averroes praedictus *. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligens duplici ratione. Uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso: et non quia intellectus sit iam unitus ei.

* Op. cit., f. 148 v.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens. Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati: cum *intelligere quoddam pati sit,* secundum Philosophum *. Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu: cum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

* Vid. supra.

Adhuc. Potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam: est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi. Phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potens agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur *albus* per *albedinem.* Non autem dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati antequam potentia activa vel passiva ei adsit. Non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

Praeterea. Aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam iam habet naturam sed impeditur per accidens ab operando: sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leve, et aliter postquam iam est generatum leve sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim ab intelligendo *propter multimodos motus in ipso existentes,* ut dicitur in VII *Physicorum**. Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi: sed quia iam est continuatus et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

* Cap. III, n. 7.

Item. Habitus est *quo quis operatur cum voluerit**. Oportet igitur eiusdem esse habitum, et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicuius. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis, et non secundum esse a nobis separatus.

* Averroes, III *de Anima,* text. 18, f. 161.

Adhuc. Scientiae assimilatio est scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales: scientia enim de huiusmodi est. Species autem universales non possunt esse in intellectu passivo, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

Amplius. Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur*, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens *sicut ars ad materiam,* ut Aristoteles dicit, in III *de Anima**. Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiae, esse in intellectu possibili, non passivo.

* Op. cit., f. 177 v.

* Cap. V, n. 1; s. Th. l. 10.

Praeterea. Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis: dependet enim a phantasmatibus, quae movent intellectum possibilem. Non est igitur intellectus possibilis aliqua substantia superior homine. Ergo oportet quod sit aliquid hominis ut actus et forma ipsius.

Adhuc. Quaecumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit, in I *de Anima**, quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, quod *possibile est animam separari.* Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim Philosophus, in III *de Anima**, quod intellectus potest agere per seipsum, scilicet intelligere, quando est factus in actu per

* Cap. I, n. 10; s. Th. l. 2.

* Cap. IV, VII; s. Th. l. 7 sqq.

---

3 potentia *om* E, *post* intelligens αDWP*c*. 8 possibilis *om* αDWX. 14 intelligens] intelligere P*d*. 27 potens *om* GZ. 32 ei *om* GYZ. 42 potens] potentia P*d*.

22 et non *om* D, non P; a nobis *om* D. 24 Scientiae assimilatio est *Ita* EG*b*; Scientiae est assimilatio αX*cd*, Scientia est assimilatio DNWY. 35 intelligibilia] in intelligibilia α, in intelligibili G; *pro* actu, in actu αDWXP*c*. 46 est *post* igitur αWXP*c*. 54 quod possibile] quod impossibile Y, possibile P. 57 intellectus potest *Ita* NYZ; *om* G, potest E, anima potest *ceteri*; *pro* seipsum, seipsam DW*b*P*c*. 58 est factus] intellectus est factus DP*c*, est factus intellectus W; *cf. var. praeced.*

speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

Amplius. Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristoteles probat, in II Libro *de Caelo* *, quod, si stellae moverentur motu progressivo ad modum animalium, quod natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis. Non est igitur secundum esse a corpore separatus.

* Cap. viii, n. 8; s. Th. l. 13.

Item. Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia eorum non sunt aliqua phantasmata: hic autem intellectus *nequaquam sine phantasmate intelligit,* ut Aristoteles dicit, in III *de Anima* *; sunt enim ei phantasmata *sicut sensibilia sensui,* sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia a corpore separata secundum esse.

* Cap. vii, n. 3; s. Th. l. 12.

Adhuc. In omni genere tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis: unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis. Et sic substantias separatas intelligere non potest.

Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus: quia *natura non abundat superfluis.*

Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio. Quam oportet non deesse intellectui possibili, si praedictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam: unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam. Quarum altera superflueret.

Praeterea. Intellectus possibilis est *quo intelligit anima,* ut dicitur in III *de Anima* *. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas. Quod patet esse falsum: habemus enim nos ad eas *sicut oculus noctuae ad solem,* ut Aristoteles dicit *.

* Cap. iv, 3; s. Th. l. 7.

* *Metaphys.*, Iα, 2; s. Th. II, l. 1.

His autem respondetur, secundum positionem praedictam *. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas: et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem. Secundum autem quod continuatur nobis, a principio est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas. Unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

* Averr. op. cit., comm. 5, 20, 36, f. 152, 164 v, 185.

Sed hoc stare non potest. Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad huiusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species.

Praeterea. Secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quae non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid definiri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod possibilis est ad praedictas species, ut definit ipsum Aristoteles in III *de Anima* *.

* Cap. iv; s. Th. l. 7, 8.

Adhuc. Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere nisi unum per aliud intelligat: non enim una potentia pluribus actibus simul perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus separatas, oportet quod vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligamus substantias separatas. Quia si nos intelligimus naturas sensibilium inquantum intelligit eas intellectus possibilis; intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quod intelligit substantias separatas; et similiter nos intelligemus. Et similiter si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas. Non est igitur substantia separata.

---

7 de Caelo] de Caelo et Mundo NWYZ. 8 quod *om* P. 25 a corpore *post* separata αWXYP*c*. 30 potentia activa] activa αDW*c*. 32 phantasmata] per phantasmata *b*P*d*. 35 intelligere *post* non αWX. 41 non *om* G.
1 Quarum] Quorum αXsG*b*. 2 superflueret] superfluet DY. 30 possibilis *Ita* ENXYZ; *lac* G, in potentia *ceteri*. 34 pluribus actibus *post* simul αDWXP*c*. 37 separatas] abstractas P*d*. 40 intelligamus *Ita* EGNZ*b*; intelligimus *ceteri*. 44 et similiter nos intelligemus] similiter et nos intelligemus (intelligimus P) P*c*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., n. iv, init.

Ad has rationes * secundum mentem Averrois respondetur.

I. Et dicitur primo, quod homo differt a brutis non per intellectum possibilem, sed per intellectum *passivum*, qui est vis cogitativa in homine, cuius loco bruta habent aestimativam.

Dicitur secundo, quod huius virtutis est distinguere intentiones particulares et eas ad invicem comparare; et simul cum imaginativa et memorativa, praeparare phantasmata ut ab intellectu agente fiant actu intelligibilia. Ex quo habet ut vocetur nomine *intellectus* et *rationis,* ut scilicet dicatur *intellectus passivus* et *ratio particularis*. Est etiam ipsius acquirere sibi usu et exercitio habitus scientiarum.

Dicitur tertio, quod hic intellectus passivus a principio adest puero, per ipsumque sortitur speciem humanam, etiam antequam actu intelligat.

Sed attendendum quod nomine *intentionum individualium* intelliguntur formae particulares secundum quod in

ipsis inveniuntur aliquae conditiones quae sub sensu exteriori non cadunt: sicut sunt amicitia, inimicitia, utile et nocivum, et similia. Haec enim per aestimativam in brutis, et per cogitativam in homine cognoscuntur. Ovis enim, aestimans lupum inimicum, fugit; non autem fugit aliam ovem, quia amicam reputat; et sic inter ovem et lupum distinctionem facit et comparationem. Similiter avis colligit paleam, quia eam utilem iudicat ad nidificandum: non autem colligit sarmentum, quia illud inutile iudicat. Quod faciunt bruta per aestimativam, id homines per cogitativam faciunt: et longe perfectius, cum etiam per ipsam particulares propositiones componant; quod bruta non faciunt, sed tantum in re apprehendunt amicitiam et inimicitiam et similia.

II. Contra hanc autem responsionem arguit Sanctus Thomas multipliciter.

* Cf. n. IV. *Primo* *. Homo habet aliquam operationem propriam supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, ex I *Ethicorum*. Ergo in homine oportet ponere aliquam partem animae, quae proprie det speciem homini, quae se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Ergo per intellectum passivum non potest homo speciem sortiri, per quam ab aliis animalibus differt. – Probatur prima consequentia. Quia operationes vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet II *de Anima*. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. – Secunda quoque consequentia probatur. Quia principium intellectionis non potest esse intellectus passivus: cum oporteat principium talis operationis esse *impassibile et immixtum corpori*, ut Philosophus probat; cuius contrarium apparet de intellectu passivo, cui scilicet assignatur pro sede media capitis cellula.

2. Circa istam propositionem, *Actus primus in eodem praecedit tempore actum secundum*, dubitatur. Quia grave, statim cum genitum est, incipit moveri, nisi adsit impedimentum. Et corpus luminosum statim illuminat, praesente diaphano non impedito.

Respondetur quod haec propositio habet veritatem ubi actus secundus naturali necessitate non sequitur ad actum primum: sicut est in proposito, ubi actus intelligendi non necessario sequitur, posito principio intellectivo in materia.

Potest secundo responderi quod loquitur Sanctus Thomas de *possibili:* scilicet quod potest actus primus tempore praecedere actum secundum. Et hoc conformiter dicitur ad id quod habetur I^a^ II^ae^, q. III, a. 2, ubi ait Sanctus Thomas quod *habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans*. Et hoc ad propositum Sancti Thomae sufficit. Vult enim habere ex hoc quod oportet in eodem esse actum primum et secundum. Quod manifeste habetur, si in eodem non solum natura, sed etiam tempore actus primus actum secundum quandoque praecedat.

III. Sed ad hanc rationem posset dupliciter responderi. Primo, quod secundum principia Sancti Thomae non concludit: ut videtur dicere Scotus, IV *Sent.*, d. XLIII, q. II *. Apud Sanctum Thomam enim intellectus et intelligere se habent passive, et non active. Et ideo ab anima non est operatio intelligendi, sed ab obiecto intelligibili aut phantasmate.

* Fol. 119 (Ven. 1497); cf. Comment. cap. praec. n. IX, *Adverte*.

Secundo, quod intelligere est propria quidem operatio hominis, sed non intrinseca. Quoniam convenit quidem omni homini et soli per continuationem cum intellectu possibili, non autem per formam a qua ultimo constituitur in esse: quoniam homo constituitur in esse per cogitativam. Et ideo non oportet ut in homine sit actus primus huic operationi correspondens tanquam dans sibi esse. Et illa propositio, *In quocumque invenitur aliqua operatio vitae, oportet in illo ponere aliquam partem animae quae ad illam comparetur ut actus primus ad secundum*, est vera dumtaxat ubi ponitur operatio in aliquo tanquam sibi intrinseca, utpote ab eius forma completiva procedens.

2. Ad primam harum responsionum dicitur primo, quod non est doctrina Sancti Thomae intellectum mere passive ad intellectionem concurrere, licet intellectus sit potentia passiva. Etsi enim accipiat speciem qua intelligit ab ipso obiecto, ratione cuius dicitur pati, et secundum quam considerationem est potentia passiva; informatus tamen specie intelligibili, ipsam intellectionem producit elicitive, ut patet ex *Verit.*, q. I, 9. Unde falso nobis a Scoto imponitur quod intellectus et intelligere se habeant mere passive et nullo modo active.

Dicitur secundo quod, admisso etiam quod intellectus mere passive ad intellectionem concurreret, adhuc ratio Sancti Thomae efficax est. Quia si intellectio est hominis operatio propria, sive active sive passive, – hoc enim manifestum est, quod intellectio inest homini formaliter, et per ipsam excedit alia animalia – oportet dicere quod proprium eius receptivum sit formaliter in homine: actus enim et potentia illius receptiva ad idem suppositum pertinent. Et sic convenienter arguitur, ex hoc quod intelligere est propria hominis operatio, sive ab ipso producta sive in ipso recepta, oportere principium illius operationis, sive productivum sive receptivum, esse hominis formam. Et cum hoc non possit esse nisi anima intellectiva, relinquitur ipsam animam intellectivam hominis formam esse.

3. Contra secundam responsionem arguitur, quia natura uniuscuiusque ex propria speciei operatione cognoscitur: et ex hoc quod operatio aliqua convenit alicui naturae inquantum talis, argui potest quod illud speciem sortiatur per id quod est illius operationis principium; alioquin nulla esset via ex operationibus cognoscendi naturas rerum. Si ergo intelligere est propria hominis operatio, conveniens homini inquantum homo est; et in qua hominis beatitudo consistit; ac etiam per quam omnia alia transcendit; necesse est ut eius operationis principium sit forma hominis dans illi speciem. Propriam enim et specificam operationem oportet a propria et specifica forma procedere.

IV. *Secundo* *. Phantasia et potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae, ut dicitur in libro *de Memoria et Reminiscentia*. Ergo per ipsas, aut aliquam illarum, non potest aliquod animal poni in altiori genere vitae quam sit anima et vita sensitiva. Ergo homo non est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam. – Probatur prima consequentia. Quia passio partis sensitivae non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva: sicut nec nutritiva in altiori genere vitae ponit quam sit vita nutritiva. – Secunda vero manifestatur, quia homo est in altiori vitae genere quam sit vita sensitiva: ut patet per Philosophum, II *de Anima*, ubi intellectivum, quod homini tribuit, superaddit sensitivo, quod omni tribuit animali. * Cf. n. II.

2. Dicetur forte quod, licet cogitativa absolute accepta non ponat aliquid in superiori genere vitae quam sit vita sensitiva, potest tamen ponere in superiori genere ut est intellectui coniuncta: quia ex tali coniunctione habet aliquid nobilitatis quod absolute considerata non habet.

Sed contra hoc arguitur. Primo. Aut intelligitur ista coniunctio ratione phantasmatis: aut secundum rationem motoris et moti. Non primum: quia puer in ventre matris est essentialiter homo, et tamen non habet eius cogitativa unionem cum intellectu, quae est ratione phantasmatis. Non secundum: quia ex hoc quod unum sit alterius motivum, non habet perfectionem qua essentialiter aliquid constituere possit; unio enim motoris ad mobile ipsum mobile praesupponit. Ergo nulla est responsio.

Secundo. Quantumcumque per unionem cogitativae cum intellectu ipsa cogitativa aliquid perfectionis haberet, nunquam tamen tantum elevatur ut sit supra partem sensitivam. Ergo ex unione sui cum intellectu non potest aliquid ponere in altiori gradu vitae quam sit vita sensitiva.

V. *Tertio principaliter*. Homo est movens seipsum, sicut et alia animalia. Ergo movens et motum sunt partes eius. Ergo intellectus. – Probatur prima consequentia ex VIII *Physicorum*. – Secunda vero probatur, quia primum movens in homine est intellectus: cum suo intelligibili moveat voluntatem.

Si dicatur quod sufficit ad movendum intellectus passivus: contra arguitur. Quia intellectus passivus est solum

particularium: in movendo autem accipitur, praeter hoc, universalis opinio, quae est intellectus possibilis; ut patet III *de Anima,* text. 58, et VII *Ethic.*, cap. v *.

* Did. cap. III.

2. Ad hanc rationem possent Averroistae dupliciter respondere. Primo, quod non oportet primum movens hominem esse partem huius, sed sufficit ut sit ipsi coaptatum ut proprium movens: sicut caelum dicitur movere seipsum, et tamen intelligentia movens corpus caeli non est illius pars, sed est tantum unita ut proprius eius motor.

Secundo, quod mens Aristotelis est movens per modum *efficientis* esse partem moventis seipsum: non autem movens per modum *finis.* Modo, intellectus non movet per modum efficientis, sed tantum per modum finis, tanquam praesentans obiectum voluntati.

3. Sed contra primam responsionem arguitur. Non est intelligibile quod aliquid moveat se, nisi dicatur quod aut totum moveat totum; aut pars partem, ita quod totum ratione unius partis sit movens et ratione alterius motum. Ex hoc autem quod aliquod extrinsecum ab eius substantia illud moveat, quantumcumque sit motor illi appropriatus, illud non dicitur movere, sed moveri: unde et pars animalis mota ab alia parte non dicitur movere animal, quantumcumque pars movens sit motor illi appropriatus. Ergo responsio nulla. – Nec valet instantia de caelo. Quia, si ponatur caelum movere seipsum, non dicitur movere se ratione intelligentiae abstractae, sed ratione animae eius; oportet enim, illo dato, ponere caelum esse vere animatum, ut inferius * ostendet Sanctus Thomas.

* Cap. LXX.

Si dicatur quod *homo* potest nominare aut constitutum tantum per cogitativam, aut aggregatum ex ipso et intellectu; et quod primo modo non movet se complete, sed ut accipitur secundo modo: contra arguitur. Tum quia non minus movet se homo quam alia animalia. Sed alia animalia, secundum solam suam essentiam considerata, movent se. Ergo et homo, substantialiter tantum consideratus quantum ad suas partes essentiales, est movens seipsum. – Tum quia homo, secundo modo acceptus, non dicit unum simpliciter et per se: cum intellectus et homo non sint substantialiter indivisa; non enim conveniunt in uno esse substantiali.

4. Quod vero secunda responsio vana sit, constat. Cum enim, II *de Anima* *, posuerit Philosophus motivum secundum locum esse animae partem; in III *, inquirens de hoc principio, ponit intellectum et appetitum esse moventia in homine, et intellectum ac appetitum habere rationem unius moventis. Ex quibus manifeste patet quod intellectum non excludit a motivo quod est pars animae, quomodocumque ponamus intellectum movere, sive, inquam, per modum finis sive per modum efficientis. Superius * autem est ostensum quomodo moveat intellectus.

* Cap. II, n. 2.
* Cap. x, 1; s. Th. l. 15.
* Lib. I, Comment. cap. XLIV, n. III sqq.

VI. *Quarto.* Voluntas hominis est in intellectiva parte. Et non est extrinseca ab homine tanquam substantia separata, sed est in ipso homine. Ergo intellectum possibilem oportet in nobis esse, per quem a brutis differamus, non solum secundum intellectum passivum.

Maior probatur. Quia voluntas non potest esse actus alicuius corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus alicuius partis corporis. Quod constat, tum quia potest se extendere ad universalia omnium formarum sensibilium: omnium enim quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi; et etiam ad universale eius actus fertur, sicut cum *odimus in universali latronum genus,* ut dicit Aristoteles, in sua *Rhetorica.* Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis praeter solum intellectum proprie dictum. – Tum quia dicitur III *de Anima,* quod *voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva.* Unde et actus voluntatis est cum electione, non autem cum passione.

Minor quoque probatur. Quia aliter non esset homo dominus suarum operationum: quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae. Quod est destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis.

2. Circa illam propositionem, *Omnium quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi,* attendendum quod addit Sanctus Thomas, *saltem ea cognoscendi,* quia, cum voluntas non sequatur intellectum speculativum, sed practicum, ut dicitur III *de Anima* *; posset aliquis dicere multa a nobis intelligi in quae voluntas non fertur, scilicet ea quae sunt omnino speculabilia. Sed, hoc admisso, negari tamen non potest quin circa ea quae opere intellectus produci non possunt, possit aliquis actus esse qui sub ratione boni aut convenientis apprehendatur, et per consequens ad intellectum practicum pertineat: sicut est considerare et intelligere. Licet enim *triangulum habere tres angulos* non habeat in se rationem appetibilis aut fugibilis, cognitio tamen eius potest habere rationem boni et convenientis: et sic, licet voluntas non appetat triangulum habere tres angulos, potest tamen huius cognitionem appetere, sibi sub ratione boni et appetibilis ab intellectu propositam. Et per consequens voluntatem habere possumus omnium quae intelligimus, ea appetendo saltem quantum ad eorum cognitionem.

* Cap. x, 2; s. Th. l. 15.

VII. *Quinto.* Puer est intelligens in potentia. Ergo in ipso est aliqua potentia qua est potens intelligere. Ergo puero est coniunctus intellectus possibilis antequam intelligat. Ergo non est continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed inest homini a principio tanquam aliquid sui. – Probatur prima consequentia. Quia sicut nihil potest agere nisi per potentiam activam existentem in ipso, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae est in ipso: ut patet de combustibili. – Secunda etiam probatur. Quia intellectus possibilis est illa potentia qua homo potest intelligere et pati ab intelligibili.

2. Ad hanc rationem respondet Averroes, III *de Anima,* quod puer dicitur in potentia intelligere dupliciter: scilicet quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia; et quia intellectus potest continuari cum ipso, non autem quia sit cum eo unitus.

3. Contra primam partem huius responsionis arguit Sanctus Thomas primo *, quia phantasmata posse in puero esse intellecta in actu, est posse agere. Ergo non dicitur puer posse intelligere eo quod phantasmata in eo possint esse intellecta in actu. – Probatur antecedens. Quia phantasmata movent intellectum possibilem. – Consequentia etiam probatur. Quia posse intelligere est posse pati. Ex eo autem quo convenit alicui quod possit agere, non convenit quod pati possit.

* Cf. n. 4 huius parag.

Ad evidentiam antecedentis, considerandum quod species intellecta in actu coniuncta intellectui possibili, non sic dicitur esse in potentia in phantasmate quasi phantasma sit potentia receptiva illius, ut sic dicatur esse in ipso tanquam in potentia passiva: sed quia phantasma potest illam, cum intellectu agente, in intellectum possibilem causare. Comparatur enim phantasma ad intellectum possibilem ut obiectum ad potentiam: ut dicet Sanctus Thomas inferius *. Obiectum autem intellectus est eius motivum: cum intellectus sit potentia passiva. Unde in praecedenti capitulo dixit Sanctus Thomas quod *phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem.* Ideo bene dicitur hic in antecedente quod phantasmata posse esse intellecta in actu, pertinet ad *posse agere:* non enim dicuntur posse esse intellecta in actu quasi ipsum phantasma, idem numero, possit a materialibus conditionibus denudari et intellectum possibilem informare; sed quia potest causare formam in intellectu possibili a materialibus conditionibus denudatam, per quam intellectus est actu potens intelligere.

* Cap. LXXIII, post. med., *Item Dispositiones.*

Circa illam propositionem, *Posse intelligere est posse pati,* advertendum quod illud intelligitur de posse intelligere *primo et essentiali,* secundum quod non habens formam intelligibilem actu dicitur posse intelligere propter potentiam tantum intellectivam in ipso existentem: non autem de posse intelligere *accidentali,* secundum quod existens in habitu dicitur posse operari. Cum enim intellectus possibilis non possit intelligere nisi informetur specie intelligibili, quando est absque tali specie, potest illam ab obiecto et phantasmate recipere. Et sic posse intelligere est posse pati: quia est posse recipere speciem ab intelligibili, ex qua potest postmodum actum intellectionis pro-

ducere per modum principii activi. Unde, considerato simpliciter intellectu denudato ab omni specie, ipsum posse intelligere est ipsum posse pati et recipere: considerato autem ipso ut iam specie informato, ipsum posse intelligere non est ipsum posse pati, sed ipsum posse operari, quod est aliquo modo agere.

Si autem diceret aliquis quod posse intelligere, etiam considerato intellectu ut specie informato, est posse pati, quia intelligere est operatio immanens, quae scilicet recipitur in operante, et sic posse intelligere est posse recipere intellectionem: dicitur quod, licet intellectio sit operatio quae in operante recipitur, non tamen recipitur in potentia simul et specie intelligibili, sed tantum in ipsa potentia intellectiva. Unde non sequitur quod intellectum informatum specie, ut sic, posse intelligere sit posse recipere et posse pati, sed tantum intellectum secundum se consideratum et nudum.

4. Secundo. Posse intelligere consequitur speciem humanam: cum intelligere sit operatio hominis inquantum huiusmodi. Ergo non potest dici puer potentia intelligens ratione phantasmatis. – Probatur consequentia. Quia potentia consequens speciem non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis hominis operationem consequuntur.

* Cf. n. 2 huius parag.

5. Contra secundam partem * arguit: et primo sic. Dicitur aliquis posse agere aut pati per potentiam, sicut dicitur *albus* per *albedinem*. Sed non dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta. Ergo non potest dici aliquis posse agere vel pati antequam potentia ei adsit. Ergo non dicitur puer potens intelligere antequam intellectus sit ei continuatus.

Secundo. Puer est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed tanquam habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim propter multimodos motus in ipso existentes, ut patet VII *Physicorum*. Ergo non dicitur potens intelligere quia intellectus possit sibi continuari: sed quia intellectus est ei unitus et impeditur ab actione propria. – Declaratur antecedens ex multiplici modo quo dicitur aliquis potens operari.

* In princip. capituli.

VIII. *Sexto principaliter* arguitur contra aliud dictum in prima responsione *, scilicet quod *cogitativae est sibi habitus scientiarum acquirere*. Considerare intelligendo, qui est actus scientiae, non est intellectus passivi, sed possibilis. Ergo habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed possibili. Ergo intellectus possibilis est in nobis, non secundum esse separatus. – Probatur antecedens. Quia ad hoc ut potentia aliqua intelligat, oportet ut non sit actus corporis alicuius. – Probatur etiam prima consequentia. Quia eiusdem est habitus et operatio secundum habitum: cum habitus sit *quo quis operatur cum voluerit*. – Probatur etiam ultima consequentia. Quia scientia est in nobis, secundum quam dicimur scientes.

Septimo. Rei scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales: cum scientia sit de huiusmodi, scilicet de universalibus. Ergo scientia non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia intellectus passivus est potentia utens organo: in tali autem potentia non possunt esse species universales. – Quomodo species intelligibiles sint universales, satis superius * est ostensum.

* Comment. cap. XLIX, n. 3.

Octavo. Intellectus in habitu est effectus intellectus agentis, ut ipse Averroes confitetur. Ergo intellectus in habitu, qui est habitus scientiae, est in intellectu possibili, non in intellectu passivo. – Probatur consequentia. Quia effectus intellectus agentis sunt intelligibilia in actu, quorum receptivum est intellectus possibilis, ad quem, secundum Aristotelem, III *de Anima*, text. 17, comparatur agens *sicut ars ad materiam*.

IX. *Nono*. Perfectio intellectus possibilis dependet ab hominis operatione: cum dependeat a phantasmatibus, quae movent intellectum. Ergo non est substantia homine superior. Ergo est aliquid hominis ut actus et forma eius. – Probatur prima consequentia. Quia impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. – Pro secunda consequentia, adverte quod tenet secundum positionem Averrois, qui ponit ideo intellectum non esse hominis formam, quia est substantia homine superior.

2. Sed ad hanc rationem posset responderi, primo, quod fundamentum eius est falsum. Homo enim, et quantum ad sensum et quantum ad intellectum, perficitur a rebus inanimatis, a quibus species cognoscibiles accipit. Et tamen inanimata sunt inferiora homine secundum substantiam. Et sic non est impossibile perfectionem superioris substantiae ab inferiori dependere.

Secundo. Admisso illo fundamento, dici posset quod habet veritatem de dependentia substantiae superioris ab inferiori tanquam a principali agente, non autem tanquam ab instrumento. Non enim inconvenit substantiam superiorem ab inferiori instrumentaliter perfici.

3. Ad primam harum dicitur quod fundamentum rationis est verum, si sane intelligatur. Per substantiam enim superiorem non intelligit Sanctus Thomas substantiam quomodocumque superiorem, sed *quae est superioris ordinis*. Nunquam enim substantia superioris ordinis a substantia inferioris ordinis perficitur. Oportet enim agens et patiens in eundem ordinem convenire, aut quod agens sit superioris ordinis. Videmus enim quod corpora corruptibilia non possunt agere in corpora incorruptibilia ea perficiendo, neque substantiae materiales in immateriales, sed bene e converso. Unde instantia non est ad propositum. Licet enim inanimata sint imperfectiora animatis, pertinent tamen ad eundem ordinem cum homine: tam enim homo, qui a rebus inanimatis perficitur, quam res inanimatae, pertinent ad ordinem rerum materialium, inter quae homo supremum locum tenet. Ex quo habetur quod, si intellectum ponat Averroes ab homine abstractum tanquam substantiam superioris ordinis, non poterit perfici ab homine, qui est inferioris ordinis secundum ipsum, utpote per cogitativam, quae est virtus materialis, in propria specie constitutus.

Ad secundam dicitur quod nec etiam instrumentaliter potest substantia superioris ordinis ab inferiori perfici. Ut enim in Tertio huius * inquit Sanctus Thomas, *illud non potest fieri per aliquod instrumentum, ad quod actio illius instrumenti se extendere non potest:* alioquin non oporteret determinatorum effectuum esse determinata instrumenta. Res autem inferioris ordinis non potest sua actione attingere res superioris ordinis. Ergo etc. Unde et intelligentia non utitur corporibus corruptibilibus ad immutationem corporum incorruptibilium; neque corporibus ad immutandum et perficiendum aliam intelligentiam.

* Cap. LXXXVII.

X. *Decimo*. Operatio intellectus possibilis indiget corpore: quia, ut dicitur in III *de Anima*, tunc intellectus intelligere potest, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Ergo non est omnino a corpore separatus. – Probatur consequentia. Quia quaecumque sunt separata secundum esse, habent separatas operationes. Quod patet, tum quia res sunt propter suas operationes sicut actus primus propter secundum. Tum conditionali posita a Philosopho I *de Anima:* scilicet quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, *possibile est eam separari*.

2. Ad hanc rationem instari posset, quia corpora inferiora non possunt in suas actiones sine corporibus caelestibus: cessante enim motu caeli, cessabunt et motus naturales aliorum corporum, ut tenet Sanctus Thomas *. Similiter animal non potest sentire absque corporibus, a quibus species sensibiles accipit. Et tamen sunt separata secundum esse. Ergo non est universaliter verum quod separata secundum esse habeant separatas operationes, ita quod unum ab altero in sua operatione non dependeat.

* Cf. lib. IV, cap. ult.

Respondetur quod non est mens Sancti Thomae ea quae sunt separata secundum esse, ita habere separatas operationes quod unum nullo modo ad alterius operationem concurrere possit, ut obiectio procedit: sed quod habent operationes proprias distinctas, ita quod operatio unius non est alterius tanquam proxime agentis dictam actionem elicientis. Sicut enim esse unius non est esse

alterius, ita propria operatio unius non est alterius: cum diversae formae ad diversas operationes ordinentur. Secundum autem hunc sensum optime procedit ratio Sancti Thomae. Quia si substantia intellectiva secundum intellectum possibilem (nomine enim *intellectus possibilis* accipit Sanctus Thomas substantiam tali intellectu intelligentem) esset distincta secundum esse ab anima sensitiva, cuius est phantasmata formare, operatio formandi phantasmata substantiae tali intellectivae non conveniret tanquam formae proxime illam operationem elicienti. Hoc autem falsum est: quia oportet formam intellectivam quae per abstractionem a phantasmatibus intelligit, sibi ipsi phantasmata apta ad intelligendum formare; non enim forma intellectiva abstrahit a phantasmatibus alienis, sed a propriis, tanquam illustratis ab ipsa ad hoc ut ex ipsis intelligibilis species abstrahi posset. Oportet ergo, ut forma taliter intellectiva et anima sensitiva in uno esse conveniant, quod, cum sensitiva, cui convenit phantasiari, non sit a corpore separata, quia phantasia non est sine corpore, necesse est ut etiam huiusmodi forma intellectiva non sit a corpore secundum esse separata.

XI. *Undecimo*. Operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Ergo natura intellectum possibilem corporeis organis univit. Ergo etc. – Probatur prima consequentia ex Aristotele, II *Caeli,* text. 34: quia cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest.

Advertendum quod ex eodem fundamento procedit haec ratio ex quo praecedens: quia scilicet oportet ut forma per intellectum possibilem cognoscitiva, antequam sit actu per speciem intelligibilem, formet sibi phantasmata a quibus species intelligibiles abstrahat. Quod cum non possit fieri absque corporeis organis, in quibus oportet esse phantasmata, necesse est ut natura intellectum possibilem (idest ipsam substantiam tali intellectu intelligentem, non autem ipsam potentiam intellectivam) corporeis organis univerit.

Duodecimo. Non potest intelligere substantias omnino a materia separatas: scilicet, secundum earum essentiam et quidditative. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia nihil intelligit huiusmodi intellectus sine phantasmate, ut dicitur III *de Anima:* eo quod phantasmata comparentur ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Talium autem non sunt phantasmata. – Probatur quoque consequentia. Quia si intellectus esset separatus, magis intelligeret substantias separatas quam sensibiles: cum sint magis intelligibiles et magis ei conformes.

XII. *Tertiodecimo:* et est confirmatio antecedentis praecedentis rationis; sicut et aliae rationes quae sequuntur. Intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi ex speciebus a phantasmatibus abstractis. Ergo substantias separatas intelligere non potest. – Probatur prima consequentia. Quia in omni genere tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis. Quod hoc signo ostenditur: quia nulla est potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis.

2. Circa hanc propositionem, *Nulla est potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis,* dubitatur. Primo, quia in materia est potentia ad animam intellectivam. Et tamen nullum agens naturale potest animam intellectivam producere.

Secundo, quia materia quae fuit sub una forma, illa forma corrupta, est ad eandem formam in potentia naturali: cum sit eadem privatio huius formae in materia antequam haberet formam, et postquam habuit. Et tamen nullum agens naturale potest illam formam in materia introducere: cum impossibile sit idem numero reparari per agens naturale. Ergo etc.

3. Ad huius evidentiam, considerandum quod, quamvis *naturale* multis modis accipi possit, hoc tamen loco dicitur potentia naturalis illa potentia quae ad aliquid secundum naturae creatae inclinationem ordinatur. Unde dicitur *potentia passiva in natura,* sive *naturalis,* potentia naturae cui innata est inclinatio ad recipiendum ab extrinseco creato formam naturalem: sicut materia prima inclinatur ad recipiendum formam substantialem ab aliquo agente corporeo et materiali. Potentia autem ***activa naturalis*** dicitur virtus creata cui est innata inclinatio ad aliquid agendum in alterum creatum. Sicut autem quaelibet potentia naturalis, sive activa sive passiva, determinat sibi obiectum proprium, cuius est receptiva aut productiva; ita determinat sibi potentia passiva proprium agens a quo formam recipiat; et potentia activa determinat sibi proprium patiens in quod agat. Unde sensus propositionis adductae, quae est Commentatoris, IX *Metaphysicae* *, est quod nulla est potentia passiva inclinata ex naturae conditione ad recipiendum formam naturalem ab altero, cui tanquam proprium agens non respondeat aliqua potentia creata activa, ad agendum in ipsam naturaliter inclinata. Cum enim potentia passiva naturalis sit ordinata ad recipiendum formas naturales; forma autem naturalis sit quae ab agente naturali et creato produci potest: necesse est ut potentiae naturali passivae correspondeat aliqua potentia activa naturalis, tanquam proprium agens a quo nata sit formam naturalem recipere.

* Commento 11.

4. Ad primam itaque obiectionem dicitur quod quo modo anima intellectiva est forma naturalis, eo modo materia est in potentia naturali ad ipsam, et agens naturale est eius productivum. Si enim consideretur quantum ad esse eius absolute, sic non est forma naturalis, sed supernaturalis. Et sic materia prima non est in potentia naturali ad ipsam: quia materia dicitur in potentia naturali quantum ad esse formae absolute, quando talis forma est educibilis per agens naturale de potentia materiae; anima autem intellectiva non est per agens naturale educibilis de potentia materiae, cum possit remanere separata a materia. Si autem consideretur quantum ad unionem eius cum materia, sic est forma naturalis; et materia est in potentia naturali ad ipsam, ut scilicet materiae unibilis est; et agens naturale est eius causa, inquantum causat dispositiones in materia facientes ad unionem eius cum materia.

5. Ad secundam dicitur quod materia non est in potentia naturali ad eandem numero formam quam amisit: quia illa forma, postquam desiit esse in materia, non est amplius forma naturalis. Unde ipsa eadem forma, antequam per ipsam actuetur materia, est naturalis, utpote ab agente naturali producibilis in esse. Postquam autem, separata a materia, desiit esse aut uniri materiae, est supernaturalis, utpote ab agente tantum supernaturali producibilis. Dicitur tamen absolute, secundum rationem suae speciei, naturalis forma: quia, absolute loquendo, est ab agente naturali producibilis in esse.

Ad probationem, dicitur primo, quod ad hoc ut materia sit in potentia naturali ad formam, non sufficit ut habeat privationem formae, si per privationem intelligatur *sola negatio formae in materia:* sed requiritur etiam aptitudo et inclinatio materiae ad formam naturalem. Ideo, licet post amissionem formae remaneat eadem privatio propter identitatem termini et subiecti, non tamen remanet eadem potentia naturalis: quia non remanet aptitudo materiae ad formam tanquam ad formam naturalem.

Dicitur secundo quod, si per privationem intelligatur *negatio formae in subiecto apto recipere formam tanquam naturalem, sive ab agente naturali,* non est eadem privatio numero ante et post, propter variationem aptitudinis et inclinationis subiecti. Prius enim materia inclinabatur ad ipsam tanquam ad formam naturalem: posterius vero non habet illam aptitudinem et inclinationem; licet sit apta illam formam a Deo recipere, in quo consistit ratio *potentiae obedientialis,* non autem potentiae naturalis, proprie loquendo.

XIII. *Quartodecimo*. Si intelligeret substantias immateriales, in eis acciperet sensibilium cognitionem: quia in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus cognitionem habent. Ergo non acciperet eam a phantasmatibus.

Si dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium: contra. Quia saltem habebunt cognitionem

aliquam altiorem. Et, cum oporteat eas non deesse intellectui possibili, si substantias separatas intelligat, habebit intellectus possibilis duplicem scientiam: unam per modum substantiarum separatarum; aliam a sensibus acceptam. Et sic altera superflueret.

2. Circa hanc rationem dupliciter dubitatur. Primo, quia prima consequentia non videtur vera. Species enim existentes in intellectu unius substantiae separatae, non sunt causativae specierum in intellectu alterius substantiae separatae. Nec una substantia separata intelligit per speciem alterius substantiae separatae: cum oporteat intellectum intelligentis informari specie intelligibilis. Ergo, quamvis species sensibilium sint in substantia separata intelligibiliter, non sequitur quod intellectus intelligens substantias separatas, accipiat in eis sensibilium cognitionem.

Secundo, quia non videtur, si intellectus habeat illam duplicem cognitionem, quod altera superfluat. Non enim, si intellectus habet cognitionem aliquam de Deo et aliquam de sensibilibus, altera superfluit: alioquin aut Metaphysica aut Philosophia Naturalis superflua esset. Eodem modo, si intellectus possibilis habeat scientiam unam ad modum substantiarum separatarum, quae sit altior cognitione sensibilium; et aliam a sensibus acceptam, qua ipsa sensibilia cognoscat: non oportet earum alteram superfluam supervacaneamque esse.

3. Ad primum horum dicitur quod ratio procedit ex suppositione modi intelligendi quem videtur ipse Averroes ponere, III *de Anima,* commento 20 et 36 *; ut etiam sibi imponit Sanctus Thomas, Quarto, d. XLIX, q. II, a. 1. Ponit enim intellectum quem ipse *materialem* vocat, secundum se consideratum, non autem secundum quod est nobis copulatus, semper substantias separatas intelligere, ex eo quod ipsa substantia separata intellectui materiali est unita, quemadmodum et illi substantia intellectus agentis unitur. Secundum enim hanc positionem, sicut nos ponimus intellectum Beatorum semper videre divinam essentiam per hoc quod divina essentia intellectui unitur per modum formae intelligibilis; ita ponitur intellectum substantias separatas intelligere ex hoc quod intellectui per modum formae intelligibilis uniuntur. Et ideo, sicut videntes divinam essentiam vident omnia creata, tanquam per ipsam essentiam, in qua intelligibiliter sunt, repraesentata; ita intellectus videns substantiam separatam essentialiter ut in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiae separatae videt res sensibiles per ipsam essentiam repraesentatas, et sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilium; sicut videntes divinam essentiam in ipsa accipiunt cognitionem eorum quae sibi per divinam essentiam repraesentantur. – Si etiam ponatur intellectum non intelligere substantias separatas per hoc quod ipsae uniantur intellectui, sed per species, adhuc sequitur propositum. Quia, quomodocumque intellectus ipsas cognoscat, si quidditative et perfecte eas cognoscat, videbit species in ipsis existentes quibus repraesentantur sensibilia, tanquam eius proprietates, aut tanquam habentes cum essentia substantiae separatae identitatem. Et sic cognoscet res sensibiles in substantiis separatis. – Ex quibus patet consequentiam Sancti Thomae optimam esse: non quia, speciebus existentibus in substantia separata, oporteat effluere species in intellectum materialem; sed quia per species existentes in substantia separata cognitas res materiales intelliget.

* Cf. annot. ad textum, 422 b 10.

Cum autem contra hoc instatur, quia una substantia separata non intelligit per species alterius substantiae separatae: dicitur quod utique una intelligentia non intelligit per species in alia intelligentia existentes tanquam per principium elicitivum operationis; sed bene potest intelligere per illas tanquam per rem cognitam in qua alia videntur; sicut dicimus Beatos per essentiam divinam ab eis visam videre creaturas.

Si autem quaeratur: Quid erit principium elicitivum huiusmodi cognitionis per modum speciei intelligibilis? – respondetur quod ei quod videtur in alio non oportet assignare propriam et adaequatam speciem quae sit principium cognitionis eius, sed sufficit species eius in quo ipsum videtur: per speciem enim speculi videntur omnia quae in speculo videntur; et per divinam essentiam unitam intellectui videntur omnia quae in divina essentia cognoscuntur. Sic etiam dicemus quod per formam qua intellectus materialis, sive possibilis, videt substantiam separatam, sive sit ipsamet substantia separata sive species eius, videbit etiam sensibilia quae in ipsa repraesentantur.

4. Ad secundum dicitur quod, cum negatur in responsione per Sanctum Thomam adducta substantias separatas habere cognitionem sensibilium, non intendit responsio negare a substantiis separatis cognitionem sensibilium ex parte rei cognitae, quasi nullo modo sensibilia cognoscunt, ut obiectio supponit, sed ex parte medii intelligibilis: sicut in argumento fuerat assumptum quod in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium *intelligibiliter,* quia videlicet non intelligit per species ipsis rebus sensibilibus proportionatas et adaequatas, sed per altiores et universaliores. Et hanc vocat Sanctus Thomas *altiorem cognitionem.* Et sic sequitur quod altera cognitio de rebus sensibilibus erit superflua. Si enim intellectus cognoscit res sensibiles per inspectionem altiorum specierum et universaliorum existentium in substantia separata, non erit opus ipsum accipere a sensibilibus cognitionem: cum illa sit sufficiens cognitio de sensibilibus. Et sic cognitio a sensibilibus accepta erit superflua.

Si diceretur quod nulla istarum erit superflua cognitio, quia sunt cognitiones diversarum rationum, sicut et in Christo est scientia infusa et acquisita: hoc non obstat. Quia licet essent aliquo modo diversarum rationum, utraque tamen esset naturalis. Et ideo, si intellectus naturaliter cognoscit res sensibiles ad modum substantiarum separatarum, superflua erit sibi alia cognitio naturalis earundem rerum: uni enim potentiae cognoscitivae sufficit una naturalis scientia respectu earundem rerum. Non est autem simile de scientia infusa et acquisita in Christo: quia scientia infusa in Christo non erat naturalis animae Christi coniunctae corpori. Non enim inconvenit intellectum, respectu etiam earundem rerum quas naturaliter cognoscit, a Deo altiori modo perfici.

XIV. *Quintodecimo.* Sequeretur quod nos substantias separatas intelligeremus: intellectus enim possibilis est id quo intelligit anima. Hoc est falsum, ut patet ex II *Metaphysicae* *. Ergo etc.

* Al. lib. Iα.

Si dicatur, secundum Averroem, quod intellectus possibilis intelligit substantias separatas secundum quod est in se subsistens, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem; est autem in potentia ad formas abstractas a phantasmatibus secundum quod continuatur nobis, a principio; ideo non intelligimus a principio per ipsum substantias separatas: – contra arguitur.

Tum quia prius est considerare intellectum ut in potentia ad huiusmodi species quam ut continuatur nobis: cum ponatur continuari nobis per huiusmodi species. Et ideo non per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species.

Tum quia esse in potentia ad huiusmodi species non conveniret ei per se, sed per aliud, scilicet per continuationem nobiscum. Et sic non convenienter definiretur intellectus possibilis per hoc quod est in potentia ad huiusmodi species, ut definitur III *de Anima:* non enim definitur aliquid per ea quae non conveniunt ei secundum se.

Tum quia, si intellectus intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per tales species substantias separatas, vel e converso per ipsas substantias separatas tales species intelligat: quia impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere (scilicet in actu perfecto) nisi unum per aliud intelligat; cum una potentia non perficiatur simul pluribus actibus nisi *secundum ordinem,* idest, nisi inter se naturalem ordinem et concomitantiam habeant. Quodcumque horum detur, oportet ut nos intelligamus substantias separatas. Quia, si nos intelligamus res sensibiles inquantum intelligit eas intellectus, intelligit autem eas intellectus per hoc quod intelligit substantias separatas, oportet et nos similiter eas intelligere. Et similiter si sit e converso:

scilicet quod intellectus intelligat substantias separatas per hoc quod res sensibiles intelligit.

2. Attendendum, quia Sanctus Thomas videtur hoc loco ponere species intelligibiles tanquam id quod cognoscitur, cum tamen alibi * ponat eas tanquam id quo intellectus cognoscit, quod dupliciter possumus eius mentem interpretari. Primo quod, licet species a phantasmatibus abstractae non sint id quod intelligitur primo et directe, sed se habeant ut *principium quo* intelligendi, tamen secundario et indirecte intelliguntur. Et sic de ipsis procedit argumentum.

* Cf. III *de Anima*, lect. 8, vers. fin.

Secundo, quod per species a phantasmatibus abstractas vult intelligere *naturas universales rerum sensibilium*, quae, ut universales sunt, a phantasmatibus abstrahuntur et singularibus. Cum enim sint diversa scibilia formaliter substantiae separatae et res sensibiles, nec in una formali ratione obiecti conveniant, multo minus possunt simul intelligi ab intellectu possibili quam duae res sensibiles, nisi unum eorum per alterum intelligatur.

Quomodo autem intellectus possibilis non possit multa simul intelligere, ostensum est in superioribus *.

* Lib. I, Comment. cap. LV.

CAPITULUM SEXAGESIMUM PRIMUM

QUOD PRAEDICTA POSITIO EST CONTRA SENTENTIAM ARISTOTELIS

SED quia huic positioni * Averroes praestare robur auctoritatis nititur propter hoc quod dicit * Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod praedicta opinio est contra sententiam Aristotelis.

* Cap. praec.
* Comment. in III *de Anima*, text. 5 (Did. cap. IV), fol. 139 v (Ven. 1562).

Primo quidem, quia Aristoteles, in II *de Anima* *, definit animam dicens quod est *actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis;* et postea subiungit * quod haec est definitio *universaliter dicta de omni anima;* non, sicut praedictus Averroes fingit *, sub dubitatione hoc proferens; ut patet ex exemplaribus graecis et translatione Boetii.

* Cap. I, n. 5, 6; s. Th. l. 1.
* Num. 8; s. Th. l. 2.
* Comment. in II *de Anima*, text. 7, f. 51 v.

Postmodum autem, in eodem capitulo *, subiungit *esse quasdam partes animae separabiles.* Quae non sunt nisi intellectivae. Relinquitur igitur quod illae partes sunt actus corporis.

* Num. 12; s. Th. l. 2.

Nec est contra hoc quod postea subiungit *: *De intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animae alterum genus esse.* Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi definitione animae, sed a propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quod *alterum genus animalis est volatile a gressibili,* non aufert a volatili communem definitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum,* subiungit: *Et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili.* – Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator praedictus fingit *, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus verus habet, *nihil est declaratum,* sive, *nihil est dictum,* sed, *nihil est manifestum:* quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem definitionem. – Si autem, ut ipse dicit *, *anima* aequivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, postea definivisset, sicut est consuetudo sua. Alias procederet in aequivoco. Quod non est in scientiis demonstrativis.

* Cap. II, n. 9; s. Th. l. 4.
* Comment. in II *de Anima*, text. 21, f. 59.
* Ibid.

Item. In II *de Anima* * intellectum numerat inter potentias animae. Et in auctoritate etiam praedicta * nominat *perspectivam potentiam.* Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia eius.

* Cap. III, n. 1; s. Th. l. 5.
* Supra, *Nec est.*

Item. In III *de Anima* *, incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens: *De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit.* In quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

* Cap. IV, n. 1; s. Th. l. 7.

Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit *, declarans naturam intellectus possibilis, dicens: *Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima.* In quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit.

* Num. 3.

Est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis, et contra veritatem. Unde tanquam fictitia repudianda est.

5 opinio] positio P*c*. 8 potentia *Ita* YZP; et potentia *ceteri*. 19 perspectiva] perfectiva P*d*. 27 contingit *om* αDX. 2 textus verus] textus vetus NsGP*d*, vetus textus Y. 10 in aequivoco *Ita* DWP*c*; in aequivocatione NYZ, in aequivoca *ceteri*. 23 declarans] determinans G, declarat NYP*c*. 30 repudianda] reputanda ENY, repudienda GXZ.

Commentaria Ferrariensis

OSTENSUM est efficacibus rationibus positionem, immo fictionem Averrois impossibilem esse. Nunc, quia Averroes suam fictionem dictis Aristotelis confirmare nitebatur, probat Sanctus Thomas ipsam etiam contra mentem Aristotelis esse *, multis ipsius Aristotelis dictis.

* Cf. Comment. cap. LIX, n. IV.
* Cf. n. IV.

I. *Et primo arguit sic* *. Aristoteles definit animam esse *actum primum corporis physici organici potentia vitam habentis;* et inquit hanc definitionem *universaliter dictam esse de omni anima;* non sub dubitatione loquens, ut Averroes fingit, ut ex textu graeco et translatione Boetii manifeste apparet. Immo vult eam ad intellectum extendi: ut patet ex eo quod in eodem capite subiungit, inquiens animae quam definierat, *esse quasdam partes separabiles;* quod non nisi de intellectu intelligi potest. Ergo intellectus non est substantia separata.

Si dicatur quod illa definitio non convenit omni animae nisi aequivoce; et quod hoc ostendit Aristoteles cum subiungit, *De intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum:* respondetur quod per haec verba non vult Philosophus intellectum alienare a communi animae definitione, sed a propriis naturis aliarum partium; sicut qui dicit quod *alterum genus animalis est volatile a gressibili,* non aufert a volatili communem animalis definitionem. Unde et subiungit Aristoteles, *Et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili.* Ex quibus constat ipsum ponere intellectum esse alterum ab aliis

animae partibus propter perpetuitatem, quae aliis non convenit: non autem esse eius intentionem, ut Averroes fingit, quod nondum est declaratum de intellectu utrum sit anima, sicut de aliis principiis; cum vetus * textus non habeat, *nihil est declaratum*, sive, *nihil est dictum*, sed, *nihil est manifestum*, quantum scilicet ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animae definitionem. – Et praeterea, si *anima* aequivoce diceretur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, sicut est eius consuetudo, ne procederetur in aequivoco, quod in scientiis demonstrativis non convenit.

* Cf. text. s. Th. et var.

Rationem hanc, ex Aristotelis verbis sumptam, latius Sanctus Thomas in Libro quem adversus Averroistas edidit, explanat *. Sed quoniam inquit ex textu graeco haberi quod non dubitative, sed assertive in animae definitione loquitur Aristoteles, advertendum quod ante illa verba textu 7, ubi dicitur, *Si autem aliquid commune omni animae oportet dicere* etc., in textu 6 absolute dixerat Philosophus, definiendo animam, Διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, quae verba sic interpretatur Boetius: *Unde anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis.* Textu autem 8 inquit, καθόλον μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή, quod interpretatur Boetius: *Universaliter quidem igitur dictum est, quid sit anima.* In quibus apparet Philosophum non dubitative, sed assertive definitionem animae tradidisse; et quod usus est nota conditionis, non quia dubitaret, sed ut, ex suppositione antecedentis procedens, concluderet brevem animae definitionem, loco eius quod dixerat *potentia vitam habentis,* ponendo *organici.*

* *De Unitate Intellectus contra Averroistas.* Opusc. XVI.

Attendendum etiam, cum inquit Sanctus Thomas Averroem male interpretari Aristotelem ubi ait, *De intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc est manifestum,* quod scilicet antiqua translatio habet ut Sanctus Thomas adducit. Nam et textus graecus sic habet, ὀυδέπω φανερόν, idest, *nondum est manifestum.* Unde non est sensus Philosophi nondum aliquid *dictum esse* aut *declaratum* de intellectu, utrum scilicet sit anima; immo inter partes animae intellectum enumeravit, et voluit animae definitionem esse communem etiam animae intellectivae: sed quod nondum ex illis manifestum est id quod proprium est intellectui, per quod ab aliis animae partibus distinguitur et separatur; ut patet ex verbis immediate sequentibus, ubi ait, *Sed videtur genus alterum animae esse, et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili.* Cum enim sit animae pars, ab aliis distinguitur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

II. Posset autem ex verbis Themistii, I *de Anima,* cap. XXIII *, ad haec responderi quod, cum anima rationalis sit duplex; quaedam scilicet coniuncta, quae homini dat esse et speciem, et est corruptibilis; alia vero est separata, quam Themistius vocat *foris manentem;* sicut perfectio perspicui est duplex, scilicet sol et lumen: Aristoteles quaerit definitionem communem omni animae danti esse, et hoc per se primo; non autem animae extrinsece communem. Verum est tamen quod quandoque aliquid de illa anima separata interponit: quoniam videtur ei et aliis quodammodo una definitio competere, licet modo analogo.

* Al. cap. XXIV (Ven. 1502).

Huius autem signum duplex ex Aristotelis verbis accipitur. Primum quia, cum ad finem primae ac communissimae definitionis pervenisset, subiungit *, tanquam manifestum, *quasdam species animae esse actus corporis, et quasdam non.* Quod esse non posset si illa definitio univoce cōmpeteret omni animae: manifestum enim est quod omne cui illa definitio competit, est actus corporis. Et ideo convenit per se primo tantum animae coniunctae corruptibili.

* II *de Anima,* I, 12; s. Th. l. 2.

Secundum est quia Aristoteles ibidem subdit *: *Amplius autem immanifestum est si sit actus corporis sicut nauta navis.* Hoc autem non dubitat de animabus unitis, sed de separata. Et sic apparet non eodem modo esse actum animas coniunctas et animam separatam: et idcirco illam definitionem aequivoce dictam esse, ut voluit Commentator. Unde statim subdit: *Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur anima:* non determinando scilicet quot animae sint, et an definitio illis univoce conveniat.

* Num. 13.

III. Sed contra principale dictum huius responsionis, scilicet quod *primo et per se definiatur anima coniuncta, quae est corruptibilis: quandoque tamen interponat de anima separata, eo quod sibi conveniat quodammodo animae definitio, modo analogo,* instatur. Nam volens Aristoteles probare animam esse actum corporis, textu 24 *, arguit sic: *Anima est primum quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo. Ergo est actus.* Secundum ergo mentem Aristotelis anima quam definivit, et de qua illam definitionem probat, est principium quo primo intelligimus. Sed haec non est anima coniuncta quam corruptibilem esse dicis, scilicet cogitativa, quia non per ipsam primo intelligimus, licet ad nostram intellectionem aliquo modo concurrat: sed est anima habens intellectum, cum ipse III *de Anima* *, loquens de intellectu possibili, dicat: *Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima.* Ergo illa definitio non est data de sola anima corruptibili, sed etiam de incorruptibili, quae est vere intellectiva.

* Cap. II, 12; s. Th. l. 4.

* Cap. IV, n. 3; s. Th. l. 7.

Praeterea, dividens potentias animae quam definierat, textu 27 *, inquit: *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum.* Ergo intellectivum est potentia animae quam definierat. Ergo non definivit tantum animam corruptibilem.

* Lib. II, III, 1; s. Th. l. 5.

Si dicatur quod per *intellectivum* intelligit potentiam *cogitativam:* contra arguitur. Quia inferius, textu 29 *, volens ostendere quomodo quibusdam insunt omnes praedictae potentiae, concludit: *Quibusdam autem adhuc inest et secundum locum motivum, alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus:* ubi patet quod *intellectivum* exponit etiam pro intellectu. Nam et ibidem Averroes, commento 29 *, ait: *Et ponamus etiam pro manifesto quod virtus cogitativa et intellectus existunt in aliis modis animalium.*

* Num. 4.

* Fol. 64.

2. Ad primum autem signum inductum dicitur primo. Si admittatur Aristotelem de speciebus animae loqui (quod tamen est falsum), dicitur quod loquitur de actu a materia in esse dependenti. Quia enim aliqua anima a materia secundum esse dependet, utpote de potentia materiae educta, ideo non est a corpore separabilis. Aliqua vero, quia non est actus eductus de potentia materiae, et idcirco a materia secundum esse non dependet, ut est anima intellectiva, est a corpore separabilis. Cum hoc tamen stat quod quaelibet anima sit univoce actus informativus materiae; et sic definitio animae omnibus animabus sit univoce communis.

Dicitur secundo, quod loquitur Philosophus ibidem de partibus animae *potestativis,* quae sunt eius potentiae. Quod constat ex hoc quod sub dubio ponit an anima habeat partes. Non enim dubium est an habeat partes subiectivas et species: sed bene an habeat partes potentiales, cum sit dubium de qualibet, *an sit anima, vel animae potentia* *.

* II *de Anima,* II, 7; s. Th. l. 4.

Dicitur tertio, quod illa auctoritas Philosophi magis favet proposito quam sit in oppositum. Cum enim dicat quasdam potentias animae quam definierat *non esse actus corporis,* idest, non esse alicui determinato affixas organo, relinquitur etiam animam intellectivam, cuius potentia est intellectus, sub illa animae definitione comprehensam esse.

3. Ad secundum signum dicitur quod non ideo dubium illud subinfert Philosophus quasi dubitet an anima intellectiva sit actus informans, de anima autem coniuncta corruptibili non dubitet: sed quia, cum dixerit absolute * animam esse *actum corporis,* – quod ipse de actu informante intellexit, ut patet ex eo quod dixit * *non oportere quaerere quomodo ex anima et corpore fiat unum;* et ex eo quod dixit * animam esse *substantiam secundum rationem et quod quid erat esse,* – nondum perfecte explicaverat quomodo esset actus, an scilicet per modum quo motor potest dici actus mobilis, an per modum quo forma est actus materiae; et idcirco adhuc non erat plene manifestum an anima uniretur corpori sicut nauta navi, vel alio modo. Et ideo dixit, *Figuraliter sic determinetur et describatur anima:* quia videlicet nondum exacte et

* Num. 5.

* Num. 7.

* Num. 8.

liquide monstraverat veritatem; non quia non conveniret definitio animae univoce omni animae. Unde, ut hanc excluderet obiectionem, ex opinione Platonis provenientem, ex operationibus animae, quarum ipsa est principium, ostendit * quod non est corpori unita *ut nauta navi,* sed *ut forma materiae:* quoniam quo aliquid primo operatur, est forma eius; anima autem est *primum quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus* *; ideo oportet ut sit actus corporis et forma. Et sic manifeste declaratum ostendit quod anima quam dixerat esse actum corporis, est actus per modum informantis, non autem per modum moventis tantum.

* Cap. II; s. Th. l. 3, 4.
* Ibid. n. 12.

IV. *Secundo * arguit Sanctus Thomas principaliter ex verbis Philosophi.* Intellectus est potentia animae. Ergo non est substantia separata. – Antecedens probatur. Tum quia Philosophus intellectum inter potentias animae enumerat. Tum quia *perspectivum,* textu 21, nominat *potentiam.*

* Cf. n. 1 init.

Tertio. Intellectus est pars animae: ut patet ex principio III libri *de Anima* *, ubi dicitur: *De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit.* Ergo etc.

* Text. comm. 1; Did. cap. IV.

Quarto. Intellectus est id quo anima humana intelligit. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia quo aliquid primo operatur, oportet esse formam eius, ut ex supra * dictis patet. – Antecedens vero probatur ex III *de Anima,* textu 5, ubi inquit Philosophus: *Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima.*

* Num. praec., 3.

Has rationes in *Tractatu contra Averroistas* latius explicat Sanctus Thomas *. Ideo ibi requirantur.

* Cf. n. 1, *Rationem.*

CAPITULUM SEXAGESIMUM SECUNDUM

CONTRA OPINIONEM ALEXANDRI DE INTELLECTU POSSIBILI

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander * posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele in II *de Anima* *, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

* Alex. Aphrod. *Enarratio de Anima,* cap. *de Int. pract. et spec.* (Ven. 1502). – Cf. Averr. in III *de Anima,* text. v, fol. 142 v sqq. (Ven. 1562).
* Vid. cap. praec.

Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in III *de Anima* *, ut dictum est *, quod intellectus possibilis est *immixtus corpori.* Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur, sicut videmus de sapore et odore et aliis huiusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

* Cap. IV; s. Th. l. 7 sqq.
* Cap. LIX.

Ad hoc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa *praeparatio* * in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori. Est enim relatio quaedam, et ordo unius ad aliud.

* Cf. Averr., op. cit., text. 14, fol. 159.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis. Probat enim Aristoteles ex hoc intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum. Quod de praeparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

Amplius. Si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est praeparatio, et non ex natura subiecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conveniant. In sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo et idem dicendum est de sensu et intellectu possibili. Cuius contrarium manifeste subiungit Aristoteles, ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

Item. Aristoteles attribuit possibili intellectui *pati* ab intelligibili, *suscipere* species intelligibiles, *esse in potentia* ad eas. Comparat etiam eum *tabulae in qua nihil est scriptum.* Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

Adhuc. *Agens est nobilius patiente et faciens facto* *, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis: unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, in II *de Anima* *, quod est *susceptivus sensibilium specierum sine materia.* Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis: dicit enim Aristoteles, in III *de Anima* *, quod intellectus possibilis est *quo cognoscit et intelligit*

* III *de Anima,* v, 2.
* Cap. XII, n. 1; s. Th. l. 24.
* Cap. IV, 1, 3.

1 igitur] autem DNZ. 9 et (*intellige* et esse)] sed DsEP*c*. 21 in primo] primo DP. 32 Ad hoc] Adhuc NXYZ, Ad haec WP*d*. 7 aliquo recipiente praeparato *Ita* NZ; aliquo (aliqua E) recipiente praeparata *ceteri*. 13 et idem] idem P*d*. 17 ex excellentia] excellentia GY, per excellentiam Z. 34 est *om* αX, *post* susceptivus W.

anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

Amplius. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas: cum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium: probat enim Aristoteles, in II *de Anima* *, quod *ignis non est causa augmenti, sed con-causa aliquo modo, principalis autem causa est anima,* ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum. Multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

* Cap. IV, 8; s. Th. l. 8.

Item. Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae, vel etiam homini: dicitur enim quod *anima intelligit,* vel, *homo per animam*. Oportet igitur aliquod principium in homine esse, a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium. Est autem intellectus possibilis: dicit enim Aristoteles, in III *de Anima* *, quod intellectus possibilis est *quo anima opinatur et intelligit.* Non est igitur intellectus possibilis praeparatio.

* Vid. supra.

Si autem dicatur quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente: hoc videtur non sufficere. Quia, cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam, quae sit praedictae operationis principium: sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

Praeterea. Species non est intelligibilis actu nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem. Quae est intellectus possibilis.

Adhuc. Intellectus possibilis ab Aristotele dicitur *pars animae* *. Anima autem non est praeparatio, sed actus: praeparatio enim est *ordo potentiae ad actum*. Sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum: sicut ad actum diaphanitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa praeparatio, sed actus quidam.

* III *de Anima,* cap. IV, n. 1 - Cf. II *de Anima,* III, 1; s. Th. l. 5.

Amplius. Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis *. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Cum igitur praeparatio nihil sit aliud quam *ordo potentiae ad actum,* impossibile est quod intellectus possibilis nihil sit aliud quam praeparatio quaedam in natura humana existens.

* Cap. LX.

---

7 etiam *om* EGW. 25 Est autem] autem est W, quale P. 32 videtur non] non videtur EWZP.
30 in actu] actu αDWX*b*P*c*. 32 nihil *Ita* GYZ; similiter αDX, non similiter EW, non sH*b*P*c*, *om* N.

Commentaria Ferrariensis

Postquam disputavit Sanctus Thomas contra Averrois fictionem, ulterius contra Alexandri positionem incipit disputare *.

* Cf. Comment. cap. LVII, init.

I. Posuit enim primo Alexander, consideratis Aristotelis verbis quibus velle videtur intellectum non esse substantiam separatam sed esse in nobis, quod intellectus possibilis est aliqua virtus in nobis: sic enim definitio animae poterit sibi convenire.

Posuit secundo, hanc virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequi commixtionem elementorum in corpore humano, secundum quam homo est in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis existentis semper in actu, et qui est, secundum ipsum, substantia separata; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Et quia id in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis, videbatur sibi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

II. Contra hanc igitur positionem arguit Sanctus Thomas. Et Primo, ex verbis Aristotelis, sic. Virtus quae mixtionem elementorum consequitur, in ipsa elementorum commixtione fundatur: ut patet de sapore, odore et aliis huiusmodi. Sed hoc non potest, secundum Aristotelis mentem, ut videtur, attribui intellectui: cum dicat, III *de Anima,* quod intellectus possibilis est *immixtus corpori*. Ergo etc.

Adverte quod Sanctus Thomas utitur hoc modo dicendi, *ut videtur,* non quia non sit expressa mens Aristotelis intellectum non esse virtutem mixtam corpori, sed quia, quantum apparet prima facie de positione Alexandri, non eam aliter explicando, intellectus possibilis est natura quaedam consequens mixtionem elementorum; et consequenter haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis contrariatur.

Sed, licet ita, primo aspectu, ut verba sonant, de positione Alexandri videatur; tamen Alexander, suam positionem declarans, ne verbis et demonstrationibus Aristotelis sit contraria, inquit quod intellectus possibilis est quidem praeparatio in natura humana ad recipiendam influentiam intellectus agentis, veruntamen ipsa praeparatio non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, sed est relatio quaedam et ordo unius ad alterum.

Contra autem hanc positionem, sic explicatam, arguit Sanctus Thomas.

III. *Primo*. Intellectus possibilis, apud Aristotelem, est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum: et ex hoc ponit ipsum non habere determinate aliquam naturam sensibilium. Sed haec de praeparatione, quae est habitudo, non possunt intelligi: quia eius non est recipere, sed praeparari. Ergo etc.

Secundo. Sequeretur quod idem dicendum sit de sensu et intellectu possibili. Sed huius oppositum ostendit Aristoteles, text. 7. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia illa quae dicit Philosophus de intellectu possibili, conveniunt omni praeparationi: in sensu autem est praeparatio ad recipienda sensibilia in actu.

Advertendum quod fundamentum huius rationis est quod ita in sensu est praeparatio ad recipienda sensibilia sicut in intellectu, si praeparatio nihil aliud importet quam

ordinem et habitudinem unius ad alterum. Et universaliter in omni recipiente est ordo et habitudo ad sua receptibilia. Et ideo, si omnia quae dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est habitudo et ordo ad receptibilia, non autem ex natura subiecti praeparati, eadem convenient sensui, et omni aliae praeparationi, in ordine ad sua receptibilia: quod enim convenit alicui inquantum tale, convenit omni tali. Et sic inconvenienter Aristoteles inter receptionem sensus et intellectus differentiam ponit, inquiens quod ex excellentia obiectorum corrumpitur sensus, nôn autem intellectus.

IV. *Tertio*. De intellectu possibili dicit Aristoteles quod *patitur* ab intelligibili, quod *suscipit* species intellectuales, quod *est in potentia* ad eas, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*. Sed haec non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Ergo etc.

Adverte quod Alexander, in suo libro *de Anima*, dicit intellectum magis assimilari *carentiae inscriptionis* quam tabulae nondum scriptae. Sic enim inquit *: *Solum igitur materialis intellectus facultas et promptitudo quaedam est ad formas excipiendas, tabulae nondum scriptae similis: quinimmo ipsius tabellae agrapho, idest inscriptionis carentiae, quam tabellae similior. Tabella enim iam in numero entium est. Quapropter id quod anima praeditum est, tabellae potius comparari potest: ipsa vero inscriptionis carentia fere intellectus est.* Ex quibus patet ea quae Aristoteles de intellectu dicit, de ipsa praeparatione quam Alexander ponit, dici non posse: cum illa conveniant tabulae praeparatae, non autem carentiae et negationi scriptionis.

* Loc. cit. in principio textus.

Patet etiam illos Alexandri mentem male interpretatos esse qui dicunt Alexandrum *praeparationis* nomine intellexisse *animae potentiam*, et hanc esse qualitatem, utpote potentiam naturalem qua rationalis anima ad omnia intelligibilia est praeparata, quemadmodum materia ob suam potentiam ad suas excipiendas formas praeparatur. Si enim *praeparationis* nomine intelligeret qualitatem et potentiam naturalem, magis eam tabulae nondum scriptae assimilaret quam *agrapho sive carentiae inscriptionis.*

V. *Quarto* *. Impossibile est a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Ergo intellectus non causatur ex commixtione elementorum. – Patet consequentia. Quia intellectus possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis, ut patet III *de Anima*. – Antecedens vero probatur. Quia effectus non potest esse immaterialior sua causa: cum *agens sit nobilius patiente et faciens facto,* sicut actus potentia; quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis: unde et sensus, apud Aristotelem, est *susceptivus specierum sine materia.* Ergo etc.

* Cf. n. VII.

Ad evidentiam huius propositionis, *Virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XIV, a. 1, et *Verit.*, q. II, a. 2, quod immaterialitas quae concomitatur universaliter vim cognoscitivam, non est omnimoda separatio a materia, sed est, ut universaliter loquamur, *excessus alicuius formae supra materiam.* Secundum enim quod aliqua magis supergrediuntur materiam, quia scilicet non sunt totaliter immersa materiae, sic sunt maioris cognitionis. Unde intellectus, qui totaliter materiam supergreditur, inquantum nulli organo materiali est affixus, cognoscendi maximam vim habet. Dicitur autem forma quae est in materia *supergredi materiam,* non quia aliqua pars eius essentialis non sit in materia, sed quia, cum tota sit in materia, non tamen totaliter comprehenditur a materia: remanet enim in ea virtus ad aliquid supra materiae conditionem, quod est signum essentiam formae non esse totaliter a materia comprehensam; nam virtus demonstrat essentiam rei.

Sensus ergo propositionis Sancti Thomae est quod virtus omnis cognoscitiva, inquantum huiusmodi, supergreditur materiam, quia potest in aliquid quod est supra materiae conditionem. Quod sane ostenditur, quia omnis virtus cognoscitiva, ut cognoscitiva est, recipit species absque materia, idest absque esse determinato quod in materia habent. Forma enim cognoscibilis recipitur in cognoscente non secundum esse determinatum quo constituit rem in natura, sed prout, existens perfectio unius in natura, nata est esse in alio et fieri unum cum illo.

VI. In hac autem ratione, circa illam propositionem, *Non potest effectus esse immaterialior sua causa,* dubitatur. Quia forma rei sensibilis in sensu est immaterialior quam extra sensum. Et tamen, secundum quod est in sensu, causatur a forma existente extra. Ergo effectus aliquis est immaterialior sua causa. Et loquor de causa principali, de qua intendit Sanctus Thomas.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod dupliciter dicitur aliqua natura immaterialis: scilicet aut secundum suam substantiam; aut secundum esse. Secundum substantiam dicitur natura immaterialis quae non est composita ex materia et forma: sicut intelligentia. Secundum esse tantum dicitur immaterialis illa quae, licet in sua ratione materiam includat, tamen habet esse immateriale: sicut natura lapidis in intellectu. Lapidis enim natura est essentialiter composita ex materia et forma, et in sua ratione materiam includit, universalem tamen. Ideo et existens in intellectu, est materialis secundum essentiam, cum sit eiusdem rationis in intellectu et extra intellectum: est tamen immaterialis secundum esse, quia esse suum non est in materia receptum, sed in re immateriali, scilicet in intellectu. – Attende tamen, cum dico naturam lapidis in intellectu esse materialem, non sic intelligo quasi entitas eius secundum quod est accidens intellectus, sit composita ex materia et forma, hoc enim esse non potest, cum sit forma simplex actuans intellectum: sed loquor de ipsa ut species est, idest ut est repraesentativa naturae lapidis extra intellectum existentis et est eius quidditas, quo modo sibi ratio lapidis convenit. Sic enim, quia repraesentat lapidis naturam, quae materialis est secundum essentiam, utpote materiam communem in sua ratione includens, dicitur et ipsa materialis ut species lapidis est: licet, ut est accidens intellectus, sit immaterialis et secundum essentiam et secundum esse.

Sed et dupliciter dicitur aliquid immateriale secundum esse: scilicet aut secundum suum esse naturale, quod convenit naturae ut in supposito, vel in subiecto quod denominat, invenitur; aut secundum esse intentionale quod habet in medio, aut in potentia cognoscitiva.

3. Dicitur ergo primo, quod intelligitur propositio Sancti Thomae de immateriali secundum essentiam, et est de immateriali secundum esse naturale. Nullus enim effectus est simplicior aut immaterialior secundum essentiam sua causa principali; neque etiam secundum esse naturale quod naturae et rationi effectus natum est convenire. Et hoc sufficit ad propositum suum. Cum enim intellectus et secundum essentiam et secundum esse naturale sit immaterialis, sequitur quod non possit causari ex elementorum commixtione, quae aliquid materiale dicit.

Dicitur secundo, quod non inconvenit effectum secundum esse intentionale esse immaterialiorem sua causa principali et propria: cum esse illud sit diminutum in ordine ad talem naturam. Et sic non inconvenit formam rei sensibilis esse immaterialiorem in sensu quam extra, quamvis sit a re sensibili causata: quia esse illius formae in sensu, inquantum est forma sensibilis, est esse intentionale. Unde non est obiectio contra sensum illius propositionis: cum illa intelligatur de immateriali aut secundum essentiam aut secundum esse naturale; obiectio autem procedat de immateriali secundum esse intentionale. – Quomodo autem forma habens esse materiale possit, tanquam principale agens, causare formam habentem esse immateriale intentionale, declaratum est in praecedentibus *, de mente Sancti Thomae *Potentia*, q. V, a. 8.

* Lib. I, Comment. cap. LXV, n. IX sqq.

VII. *Quinto*. Anima vegetabilis ex commixtione elementorum produci non potest. Ergo multo minus sensus et intellectus. – Probatur antecedens. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedat, operatio ipsa illas causas non excedit: cum causa secunda agat in virtute primae. Sed operatio animae nutritivae excedit etiam virtutem qualitatum elementarium: ut patet ex Philosopho,

II *de Anima,* text. 41, ubi ostendit ignem non esse causam augmenti, sed esse instrumentum animae. Ergo anima vegetabilis ex elementorum commixtione procedere non potest.

Sexto. Praeparatio commixtionem elementorum sequens a corpore dependet. Ergo non est intellectus possibilis, de quo dicitur III *de Anima,* quod *eo opinatur et intelligit anima.* – Antecedens patet. – Consequentia vero probatur. Quia intellectus possibilis a corpore non dependet. Cum enim intelligere sit operatio in qua impossibile est communicare corporeum organum, illud principium in homine cui haec attribuitur operatio, qui est intellectus possibilis, oportet esse non dependens a corpore. Ergo etc.

2. Dicetur forte quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, non autem intellectus possibilis.

* Cf. text. et var.; et supra, n. II, *Adverte.*

Sed hoc non videtur sufficere *. Tum quia, cum homo de intelligente in potentia fit actu intelligens, oportet quod non solum per speciem intelligat, sed etiam per potentiam aliquam intellectivam: sicut et in sensu accidit. Et sic, praeter speciem, oportet ponere intellectum possibilem tanquam principium intellectionis, a corpore utique non dependentem. –

– Tum quia species non est intelligibilis actu nisi cum est depurata ab esse materiali. Hoc autem esse non potest quandiu fuerit in aliqua potentia quae sit actus materialis organi, aut sit causata a principiis materialibus. Et sic necesse est praeter ipsam ponere intellectum possibilem, qui sit immaterialis.

VIII. *Septimo.* Intellectus possibilis est *pars animae,* secundum Aristotelem. Anima autem non est praeparatio, sed actus. Ergo etc.

Notat autem Sanctus Thomas, pro maiori doctrina, quod licet praeparatio non sit actus, scilicet absolutus, sed *ordo potentiae ad actum,* sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphani sequitur ordo ad actum lucis; per hoc innuens quod, licet intellectus sit actus et non praeparatio, non tamen tollitur quin ad ipsum sequatur praeparatio et ordo ad ulteriorem actum, scilicet ad speciem intelligibilem et operationem quae est intellectio.

Advertendum quod dupliciter fundamentum huius rationis interpretari possumus. Primo, interpretando intellectum esse partem animae non integralem aut subiectivam, sed *potentialem.* Quia enim anima est actus primus, necesse est ut eius etiam potentiae, quae appellantur partes in quas anima dividitur, sint actus absoluti, non tantum habitudines aut ordines: per potentias enim anima, quae est actus primus, ordinatur ad operationes. Et sic potentiae habent rationem praeparati et ordinati proximi.

Secundo, per partem animae intelligendo partem *subiectivam:* et per intellectum possibilem *substantiam intellectivam intelligentem per intellectum possibilem.* Si enim substantia intellectualis intelligens per intellectum possibilem est anima; et anima est actus, non autem praeparatio: sequitur quod intellectus possibilis non sit praeparatio consequens elementorum commixtionem, sed sit actus in substantia intellectiva fundatus. Cuius oppositum dicebat Alexander.

Prima tamen interpretatio videtur esse melior: quia, cum Aristoteles intellectum possibilem partem animae vocat, per partem animae intelligit eius potentiam, ut Sanctus Thomas ibidem exponit *.

* II *de Anima,* l. 5.

IX. *Octavo.* Homo sortitur speciem secundum partem animae sibi propriam, quae est intellectus possibilis. Non autem sortitur speciem per praeparationem. Ergo etc. – Probatur minor. Quia nihil sortitur speciem secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Praeparatio autem nihil aliud est quam *ordo potentiae ad actum.*

Circa maiorem huius rationis, adverte quod dicitur homo sortiri speciem humanam per intellectum possibilem, non tanquam per ipsam intellectivam potentiam constituatur in specie: sed quia, cum sit animatus, sortitur speciem per animam cuius proprietas est intellectus possibilis. Et anima habens talem potentiam sibi propriam, non potest constituere speciem humanam nisi inquantum eam proprietatem fundat. Et ideo oportet ut et ipsa proprietas intellectiva sit actus, non autem ordo potentiae ad actum.

CAPITULUM SEXAGESIMUM TERTIUM

QUOD ANIMA NON SIT COMPLEXIO, UT POSUIT GALENUS

* Vid. cap. praec.

* Cf. Nyssenum, *de Anima,* serm. 1 (Migne P. G. XLV, 195); Nemesium, *de Nat. Hom.,* cap. II (Migne XL, 553).

Praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili * propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse *complexionem* *. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes haec opinio improbari potest per quas improbata est opinio Alexandri *, et per aliquas proprias.

* Cap. praec.

* Ibid.

Ostensum est enim supra * quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

Adhuc. Complexio, cum sit quiddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis: nam *substantiae nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus* *. Anima autem est forma substantialis, et non accidentalis: alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

* *Categ.,* cap. III, 18, 20.

Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

Amplius. Anima regit corpus et repugnat passionibus, quae complexionem sequuntur. Ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans: ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

2 Galeni P; Galieni *ceteri. Ita ubique.* 8 cholericam] cholerici αWsN, cholericis N.
11 et sic semper] sic Z, et sic GN. 17 iras] iram Z.

Deceptus autem fuisse videtur ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni, et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tanquam principali causae, ex parte eius quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.

1 videtur] Galenus *addunt* Pd. 3 et aliter] aliter αX.
2 et huiusmodi *om* GNZ.

Commentaria Ferrariensis

Expedita positione Alexandri, vult Sanctus Thomas Galeni positionem, quae Alexandri positioni confinis esse videtur, explodere *. Posuit enim Galenus animam *complexionem* esse: propterea quod ex diversis complexionibus videamus diversas in nobis passiones, quae attribuuntur animae, causari; cholerici enim de facili irascuntur, melancholici vero de facili tristantur.

* Cf. Comment. cap. LVII, LXII, init.

Contra hanc igitur positionem posset argui eisdem rationibus quibus improbata est opinio Alexandri, inquantum videtur ponere, simul cum Alexandro, virtutem animae ab elementis originem trahere: sed tamen contra eam arguit Sanctus Thomas per proprias rationes, procedentes videlicet ex natura complexionis.

Primo ergo arguit sic. Complexio causatur ex virtutibus activis et passivis. Ergo non potest esse principium operationum animae. Ergo anima non est complexio. – Probatur prima consequentia. Quia operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, et multo magis operatio intellectus, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum: ut ostensum est, de mente Aristotelis, in praecedenti capite.

Secundo. Anima est forma substantialis: alias per ipsam non sortiretur genus vel speciem aliqua substantia. Ergo non est complexio. – Probatur consequentia. Quia complexio non potest esse forma substantialis: cum sit quid constitutum ex contrariis qualitatibus, et ex hoc habeat contrarium, et suscipiat magis et minus; quorum nullum substantiae convenit.

Tertio. Complexio non movet corpus animalis motu locali. Sed bene anima. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia tunc animal sequeretur motum dominantis: et sic semper moveretur deorsum, non in omnem partem, ut facit.

Quarto. Anima regit corpus, et repugnat passionibus complexionem sequentibus: apti enim ad iras aut concupiscentias, ab eis abstinent propter aliquid refrenans. Hoc autem non facit complexio. Ergo etc.

Videtur autem deceptus Galenus, ut inquit Sanctus Thomas, quia non consideravit passiones aliter attribui complexioni, et aliter animae. Cum enim in passionibus sit aliquid materiale, commotio scilicet aliqua corporalis; et aliquid formale, scilicet ipse actus appetitus sensitivi; sicut in ira materiale est fervor sanguinis, formale autem appetitus vindictae: complexioni attribuuntur passiones quantum ad id quod est materiale, et sicut disponenti; animae autem quantum ad id quod est formale, et tanquam principali agenti.

CAPITULUM SEXAGESIMUM QUARTUM

QUOD ANIMA NON SIT HARMONIA

Similis autem praedictae positioni est positio dicentium animam esse *harmoniam*. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed *contrariorum*, ex quibus videbant componi corpora animata. Quae quidem opinio in libro *de Anima* * videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nyssenus * attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et praecedens; et adhuc propriis rationibus.

* Lib. I, IV; s. Th. l. 9.

* *De Anima*, serm. 1 (Migne P. G. t. XLV, 193). Cf. Nemesium, *de Nat. Hom.*, cap. II (Migne, t. XL, 537, 551). - Vid. inf. annot. ad Comment.

Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem. Nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum, vel repugnare passionibus: sicut nec complexio. Intenditur etiam et remittitur: sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

Adhuc. Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: nam sanitas est harmonia quaedam humorum; fortitudo nervorum et ossium; pulcritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, et cetera quae ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

Amplius. Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, *ipsa compositio;* alio modo, *ratio compositionis*. Anima autem non est compositio: quia oporteret quod unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis: quia, cum in diversis partibus corporis sint diversae rationes seu proportiones compositionis, singulae partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, cum sint secundum diversam proportionem composita. Quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

8 Dinarcho *Ita* NYP; dinorcho EGWX*cd*, divorcho *b*, *ceteros taceo.* Unde et] Unde etiam DEG, Unde Z. 14 sicut nec *Ita* NWYZ; sicut et *ceteri.*
1 harmonia *post* quaedam αDWXP*c*. 10 oporteret] oportet EP. 13 quia cum... sint] quia... sunt αDX, quia est... sicut Y, quia cum... sunt *cd*.

Commentaria Ferrariensis

EISDEM rationibus improbatur opinio dicentium animam esse *harmoniam*, quibus et praecedens *: cum non intelligerent animam esse harmoniam sonorum, sed *contrariorum*. Quae quidem opinio in libro *de Anima* videtur Empedocli attribui: a Gregorio autem Nysseno attribuitur Dicaearcho *. Sed tamen et propriis contra ipsam rationibus arguitur.

* Cf. cap. praec.

* Cf. Matthaei, ad cap. II Nemes. *de Nat. Hom.*, not. 11 (Migne P. G. t. XL, 537).

Sicut praecedens quidem improbatur: quia non potest harmonia movere corpus; aut regere ipsum; aut repugnare passionibus; sicut nec complexio.

Propriis autem rationibus arguitur contra ipsam. *Primo*. Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: ut patet ex conditionibus corporis, scilicet sanitate, fortitudine, pulcritudine; et ex conditionibus animae, quae sunt sensus et intellectus, et cetera ad animam pertinentia. Videtur enim qualium illa sint harmonia, non autem qualium ista. Ergo etc.

Secundo. Aut anima erit harmonia quae dicitur *compositio*: aut quae est *ratio et proportio compositionis*. Non primum: quia tunc unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare, ut patet de intellectu et voluntate. Non etiam secundum: quia tunc singulae partes corporis haberent singulas animas, cum in diversis partibus corporis sint diversae proportiones compositionis; hoc autem patet esse falsum. Ergo etc.

CAPITULUM SEXAGESIMUM QUINTUM

QUOD ANIMA NON SIT CORPUS

FUERUNT autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus. Quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.

Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Ergo oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma: quia corpus non est in altero sicut in materia et subiecto. Anima igitur est forma. Ergo non est corpus: cum nullum corpus sit forma.

Adhuc. Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore dum vivit. Non est igitur anima corpus.

Amplius. Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima: videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima: vel erit procedere in infinitum, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

Item. Sicut supra * probatum est, et in VIII *Physicorum* * probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum: movens autem in ipso est anima, motum autem est corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra * probatum est. Anima igitur non est corpus.

* Lib. I, cap. XIII.

* Cap. v, 8; s. Th. l. 10.

* Lib. I, cap. XX.

Praeterea. Supra * ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicuius corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

* Cap. LXII.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere. Ostendunt enim animam esse corpus, per hoc quod filius similatur patri etiam in accidentibus animae: cum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem. – Et quia anima compatitur corpori. – Et quia separatur a corpore: separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc iam dictum est * quod complexio corporis est aliqualiter causa animae passionum per modum disponentis. – Anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens: quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens moto corpore. – Separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. Quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra * ostensum est.

* Cap. LXIII.

* Cap. LVI.

Movit etiam ad hanc positionem multos quia crediderunt quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur. – Unde haec opinio, *Sap.* II[2], ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor.*

---

12 est *om* X, erit αDW*b*P*c*.
1 est corpus *Ita* GNYZ, corpus *ceteri*. 12 similatur] assimilatur DXP*c*. 26 quia] qui EGNYZ.

Commentaria Ferrariensis

FUERUNT et alii, inquit Sanctus Thomas, qui, magis errantes, posuerunt animam esse corpus *. Quorum licet fuerint opiniones variae, tamen contra eos communibus rationibus arguitur: deinde eorum motiva solvuntur *.

* Cf. Comment. cap. LVII, LXII, init.

* Cf. n. VI.

* Cf. n. III.

I. Quantum ad primum, arguitur: *et primo* *, *sic*. Viventia componuntur ex anima et corpore. Ergo alterum eorum est forma, et alterum materia: quia viventia, scilicet inferiora et composita, cum sint res naturales, ex materia et forma componuntur. Sed corpus non potest esse forma: cum non sit in altero ut in materia et subiecto. Ergo anima erit forma. Ergo anima non est corpus. – Patet ultima consequentia. Quia corpus non est forma.

II. Circa hanc propositionem, *Viventia componuntur ex anima et corpore,* dubitatur. Quia secundum doctrinam Sancti Thomae *, cum in uno composito sit tantum una forma substantialis, sicut viventia habent per animam esse animatum, ita per eandem habent esse corporeum. Sed idem non componitur ex seipso. Ergo viventia non componunt ex anima et corpore: cum corpus includat animam.

* Cf. supra, cap. LVIII; et I P., LXXVI, 4.

2. Ad hoc tripliciter potest responderi. Primo, quod non componuntur viventia ex corpore et anima tanquam ex duabus partibus realiter distinctis; sed tantum tanquam ex partibus distinctis secundum rationem, inquantum alia est ratio animae ut est anima, et alia ut est forma corporea.

Sed ex hac responsione sequitur quod compositio rei viventis ex anima et corpore non erit nisi compositio secundum rationem. Cuius oppositum inquit Sanctus Thomas in Tractatu *de Ente et Essentia* *, ubi ponit differentiam inter compositionem hominis ex anima et corpore, et compositionem eius ex *animali* et *rationali,* quia *ex corpore et anima dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta,* est autem ex animali et rationali *sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus.*

* Cap. III.

3. Propter quod, secundo potest responderi quod, accipiendo *corpus* secundum quod dicit compositum ex materia et perfectione corporea praecise, et *animam* ut dicit perfectionem vitalem praecise, sunt duae partes secundum rem: accidit enim corpori *praecise* quod eius perfectio sit idem quod anima, cum per se praescindat animam. Et ideo compositio hominis ex anima et corpore est realis, utpote ex duabus partibus secundum rem.

Sed haec responsio non videtur a priori responsione distingui. Quamvis enim perfectio corporeitatis in rebus inanimatis praescindat ab anima secundum rem; in re tamen animata, puta in Sorte, secundum rem non praescindit ab anima: cum eadem numero forma det Sorti et esse corporeum et esse animatum. Et licet ratio corporis, ut sic, animam ut anima est, idest rationem animae, excludat; in Sorte tamen entitas formae corporeae non excludit entitatem animae. Nec accidit entitati formae corporeae Sortis esse idem realiter cum entitate animae, cum unaquaeque res sit per se, non autem per accidens, eadem sibi ipsi: licet bene possit dici quod illi formae corporeae praecise consideratae, ut fundat rationem formae corporeae, accidit quod sit anima, quia ratio animae, ut anima est, extra rationem formae corporeae, ut sic, invenitur. Sed ista praecisio rationum in forma Sortis est tantum secundum considerationem intellectus, inquantum intellectus alium conceptum de ipsa format ut est forma corporea, et alium ut est anima: ex parte tamen rei sunt simpliciter una res. Ex quibus patet quod, considerata in Sorte forma corporeitatis praecise, et similiter considerata anima praecise, non componitur Sortes ex anima et corpore tanquam ex duabus partibus secundum rem, sed tantum tanquam ex duabus partibus secundum rationem: cum illa praecisio formae corporeae ab anima et e contra, non sit in re, sed tantum in consideratione intellectus. Et sic ista responsio a prima non differt. Et per consequens eadem ratione improbatur qua et prima.

4. Potest tertio responderi, supposito quod loquatur Sanctus Thomas non tantum secundum vulgi opinionem accipientis *corpus* pro parte omnino ab anima distincta, sed etiam secundum veritatem, quod nomine *corporis* accipit Sanctus Thomas *materiam sub quantitate corporea existentem.* Haec enim distinguitur realiter ab anima; et secundum genus causae materialis ipsam praecedit. Licet enim quantitas non insit materiae nudae sed materiae informatae forma corporea, quae in viventibus non distinguitur realiter ab anima; ipsa tamen materia cum quantitate corporea, sic praecise accepta, realiter ab anima distinguitur. Et sic ex corpore et anima tanquam ex duabus partibus secundum rem, viventia omnia componuntur.

5. Posset etiam quarto responderi, quantum mihi pro nunc occurrit, quod eo modo componuntur viventia ex corpore et anima, quo corpora mixta dicuntur, secundum aliquorum opinionem, ex elementis esse composita *. Elementa enim dicuntur componere mixtum, non quia in mixto maneant distincta secundum rem, sed quia ex ipsis prius realiter distinctis, postmodum vero corruptis et manentibus in mixto solum quantum ad unam qualitatem in qua omnia virtualiter continentur, mixtum componitur. Sic proportionaliter dicere possumus quod, cum anima adveniat materiae prius informatae forma corporea, animatum componitur ex corpore et anima prius realiter distinctis, sed corpore praeexistente postmodum corrupto per adventum animae, remanente tamen in suo simili et virtualiter in esse quod dat anima, inquantum anima superveniens dat esse corporeum simile illi esse quod dabat forma praecedens, et virtualiter continet formam corpoream. Unde, sicut dicuntur mixta componi ex elementis tanquam ex materia substantialiter transeunte sed remanente virtualiter in una qualitate, sic viventia dicuntur componi ex anima et corpore: ex anima quidem tanquam ex parte substantialiter permanente, ex corpore vero tanquam ex parte substantialiter transeunte sed manente in suo simili, aut manente virtualiter in uno esse quod materiae dat anima. Et idcirco, sicut dicimus mixta esse realiter composita ex elementis, non obstante quod in mixtione sint corrupta et maneant tantum virtualiter in mixto, sic dicere possumus viventia esse realiter composita ex corpore et anima, licet corpus cui anima supervenit, sit corruptum, et maneat in vivente solum virtualiter aut etiam in suo simili.

* Cf. Comment. cap. LVI, n. II.

III. *Secundo.* Anima non est seorsum a corpore, dum vivit. Ergo non est corpus. – Probatur consequentia. Quia duo corpora non possunt simul esse.

Tertio. Si esset corpus, haberet aliquid aliud continens. Et tunc illud magis esset anima: cum videamus, recedente anima, corpus dissolvi. Tunc, si illud continens iterum erit corpus sive divisibile, aut oportet devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima: aut erit processus in infinitum. Secundum est impossibile. Ergo dandum est primum. – Probatur prima consequentia. Quia omne corpus est divisibile. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius.

IV. *Quarto.* Anima est movens non motum. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia nullum corpus movet non motum, ut superius est ostensum. – Antecedens vero probatur. Quia est pars movens animalis: pars enim moventis seipsum quae est movens, est movens non motum.

2. In hac ratione tria occurrunt dubia. Primum est circa antecedens. Cum enim in movente seipsum sit tantum una forma substantialis, oportet ut corpus, quae est pars mota animalis, animam includat. Et per consequens, moto corpore, anima movetur. Ergo anima non est movens non motum.

Secundum dubium, ex eadem radice proveniens, est circa illam propositionem, *Anima est pars movens animalis.* Cum enim idem non sit movens et motum, si anima est movens, sequitur ut non pertineat ad partem motam tanquam eius forma. Ergo aut sola materia prima erit pars mota in animali, et non corpus: aut corpus non erit corpus per animam, sed per aliam formam. Quorum utrumque in doctrina Sancti Thomae falsum est *.

* Cf. text. hic, et supra cap. LVIII; et Qu. *de Anima*, loc. cit. infra.

Tertium est circa illam propositionem, *Nullum corpus movet nisi motum.* Secundum enim doctrinam Sancti Thomae Prima Parte, q. LXVI, a. 3, ad 2, *caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur.* Et tamen ipsum est immobile. Ergo aliquod corpus movet non motum.

3. Ad primum horum dicitur quod, licet anima sit forma partis motae animalis, non tamen movetur per se ad motum illius partis, sed tantum per accidens, ad motum scilicet corporis. Intendit autem Sanctus Thomas hic, et est de mente Aristotelis, VIII *Phys.* *, animam esse partem moventem, sed non motam per se secundum quod movet.

* Cf. loc. cit. in textu, n. 4.

Ad secundum dicitur, ex doctrina Sancti Thomae in Qu. *de Anima,* a. 9, ad 6, quod anima animalis et unitur materiae secundum esse, et operatur ac movet per potentias suas. Ideo alio modo est movens, et alio modo est pars formalis rei motae. Est enim movens per potentiam

cognoscitivam et appetitivam: est autem pars formalis per suam substantiam solam, dans esse materiae. Quo fit ut compositum ex organo et potentia, maxime appetitiva, ut est cor, moveat alias partes corporis sicut id quod movet, anima vero sicut primum principium quo movet: est autem mota, sive pars rei motae, inquantum est secundum esse unita materiae. Modo, non est inconveniens idem et esse primum movens secundum substantiam, proxime autem movens per potentiam; et esse partem rei motae ut est materiae secundum esse unitum.

Ad tertium dicitur, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia,* q. v, a. 8, ut dictum est superius cap. xx huius secundi libri *, quod *duplicem actionem habet corpus: unam secundum corporis proprietatem; aliam secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum aliquo modo, tanquam aliquid participans de modo ipsarum.* Prima actio est *ad transmutationem materiae de forma ad formam:* secunda est *ad quandam diffusionem suae similitudinis,* quemadmodum color suam similitudinem agit in medio et in sensu. Hac actione caelum empyreum agit in inferiora corpora, non autem prima. Unde in Prima Parte, ubi supra, dicitur quod *non agit aliquid transiens et adveniens per motum,* hoc est, per transmutationem materiae de forma ad formam, *sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi.* – Propositio autem Sancti Thomae intelligitur de prima motione, non autem de secunda. Unde nulla est contradictio.

* Comment. n. III.

V. *Quinto.* Intelligere est actus animae, non autem corporis. Ergo anima, saltem intellectiva, non est corpus.

VI. Quantum ad secundum, solvuntur rationes contra conclusionem *. Arguebant enim quidam animam esse corpus: tum quia filius assimilatur patri etiam in accidentibus animae, cum tamen generetur per decisionem corporalem.

* Cf. init. Comment.

Tum quia anima compatitur corpori.

Tum quia a corpore separatur. Separatio enim corporum se tangentium est.

2. Ad omnia autem ista respondetur negando consequentiam. Et dicitur ad primum, quod talis assimilatio est quia complexio corporis est aliquo modo causa passionum animae per modum disponentis. Et ideo, ubi sunt similes complexiones, propter scilicet efficaciam virtutis generantis, sunt saepenumero similes animae passiones.

Ad secundum dicitur quod anima per accidens compatitur corpori, quia est forma eius: toto enim patiente, oportet et animam, quae est eius pars formalis, pati.

Ad tertium dicitur primo, quod anima non separatur a corpore sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. – Dicitur secundo, quod etiam est aliquis tactus incorporei ad corpus, scilicet secundum virtutem, ut ex superius dictis patet.

3. Ex iis patet illos errasse qui, imaginationem transcendere non valentes, dixerunt quod non est corpus non esse. In quorum persona, tanquam insipientium, dicitur *Sap.* II: *Fumus et flatus est in naribus nostris* etc.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SEXTUM

CONTRA PONENTES INTELLECTUM ET SENSUM ESSE IDEM

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu differre non opinabantur *. Quod quidem impossibile est.

* III *de Anima,* cap. III, n. 1; s. Th. l. 4.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Adhuc. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia. Quod ex hoc patet, quia qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Item. Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in libro *de Anima* *. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

* Lib. III, cap. II; s. Th. l. 2.

Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab excellentia intelligibilis: quinimmo *qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere* *. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

* Ibid., cap. IV, 5.

9 determinatas] ad determinatas P*c*.
16 excellentia intelligibilis *Ita* ENXZ; intelligibilis excellentia αDWP*c*, intellectu intelligibili G, intelligentia intelligibilis Y, excellenti intelligibili *b*.

Commentaria Ferrariensis

Fuerunt et nonnulli qui, quamvis animam intellectivam non dicerent esse corpus, dicebant tamen intellectum esse virtutem corpoream, ponentes intellectum a sensu non differre: *nisi forte accidentaliter,* ut dicitur Quarto, d. XLIV, q. 1, a. 1, qu[a] 1, *inquantum dicebant hominem habere intellectum prae aliis animalibus, quia in eo, propter optimam eius complexionem, vis sensitiva amplius viget.*

I. Contra hos etiam arguit Sanctus Thomas *. *Et primo sic.* Sensus inest omnibus animalibus, non autem intellectus. Ergo sensus non est intellectus. – Probatur antecedens quoad secundam partem. Quia alia animalia ab homine non operantur diversa et opposita, sed easdem et uniformes operationes in eadem specie: ut patet de hirundine, omnis enim hirundo similiter nidificat.

* Cf. Comment. cap. LVII, LXII, init.

Pro declaratione huius rationis, advertendum, ex Philosopho, IX *Metaph.*, text. 3 et 10 *, quod differunt potentiae rationales ab irrationalibus, quia rationales et possunt *in opposita,* scilicet agere et non agere, activo appro-

* S. Th. l. 2, 4; Did. VIII, II, 2; v, 2.

pinquato passivo in illa dispositione qua passivum potest pati et activum agere; et possunt etiam *in oppositas et contrarias actiones,* sicut medicus per artem medicinae potest introducere sanitatem et aegritudinem. Irrationales autem non possunt non agere, passivo appropinquato in sufficienti dispositione; nec etiam possunt in oppositas actiones, nisi per accidens, sed sunt ad unum determinatae: sicut calor non potest non calefacere, sufficienter appropinquato sibi calefactibili disposito; nec potest infrigidare, nisi per accidens, inquantum aperiendo poros facit exhalare interius calidum, aut aliquo alio modo. Similiter ovis, videns lupum venientem, non potest non fugere, nec potest illum amare aut prosequi et desiderare. Propter hanc differentiam potentiarum optime arguit Sanctus Thomas *ab effectu* quod bruta non habeant intellectum, *quia non operantur diversa et opposita:* idest, dissimiles et oppositas operationes circa idem non habent, sed omnia eiusdem speciei habent easdem et uniformes operationes.

Sed advertendum, cum dicimus potentias rationales posse in oppositas actiones, aut in opposita, quod hoc non est intelligendum respectu omnium ad quae se extendit potentia: quia, ut habetur ex Sancto Thoma Prima, q. LXII, 8, ad 2, et IV *Sent.*, d. XLIX, q. 1, a. 3, qu^a 2, ad 1, hoc non est verum *in iis ad quae naturaliter ordinantur et quae sunt sibi ab alio determinata. Non enim voluntas potest non adhaerere bono inquantum bonum est; nec intellectus potest non assentire primis principiis naturaliter notis.* Habet ergo veritatem propositio Philosophi *respectu oppositorum quae sub electione cadunt, et respectu eorum quae sunt ad finem:* ut dicitur II *Sent.*, d. VII *, a. 1, ad 1. – Quamvis posset dici, sequendo dicta Sancti Thomae quae allegavimus, quod potentiae rationales, inquantum rationales, semper ad opposita se habent. Respectu vero eorum ad quae sunt determinatae, et ad quae naturaliter inclinantur, non sunt rationales potentiae, sed irrationales potius et naturales.

* Qu. 1.

2. Ocurrit autem dubium circa hoc quod dictum est, quoniam scilicet *bruta non operantur diversa et opposita.* Nam ubi est voluntarium, ibi potest esse diversa operatio. Sed, ut inquit Philosophus III *Ethic.* *, *pueri et alia animalia voluntario communicant.* Ergo etc.

* Cap. II, n. 2; s. Th. l. 5.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae I^a II^ae, q. VI, a. 2, quod *voluntarium* dupliciter potest accipi: scilicet secundum rationem perfectam; et secundum rationem imperfectam. Primo modo, voluntarium dicitur a voluntate proprie. Et dicitur quando, *apprehenso fine, aliquis deliberando potest moveri in finem vel non moveri.* Et sic non convenit brutis. – Secundo modo, dicitur ab aliqua participatione voluntatis propter aliquam convenientiam ad ipsam. Et dicitur secundum quod *apprehendens finem movetur in finem, licet non per deliberationem, sed subito et necessario.* Hoc secundo modo intelligit Aristoteles convenire brutis voluntarium, non autem primo modo. – Unde, cum assumitur quod ubi est voluntarium, ibi potest esse diversa operatio: dicitur quod verum est de voluntario secundum perfectam rationem, sed illo modo non convenit brutis, ut dictum est; non autem de voluntario secundo modo.

Potest et secundo responderi, ut respondet Sanctus Thomas II *Sent.*, d. XXV, a. 1, ad 6, quod Aristoteles non accipit voluntarium proprie, in quo sensu maior habet veritatem, sed largo modo, ut scilicet voluntarium distinguitur contra *violentum.* Sic enim omne cuius principium est intra, dicitur voluntarium. Et sic bruta quia habent in seipsis principium suarum operationum, improprie illorum operationes dicuntur voluntariae. Sed ubi est voluntarium hoc modo, non oportet ibi posse esse contrarias et difformes operationes.

II. *Secundo.* Sensus non est congnoscitivus nisi singularium: intellectus autem est universalium cognoscitivus. Ergo etc. – Probatur antecedens quoad secundam partem: quia hoc experimento cognoscimus. Quoad primam vero partem: quia cognoscit sensus per species individuales, utpote in organis corporalibus receptas.

2. Circa hanc propositionem, *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium,* dubitatur. Omnis enim potentia est cognoscitiva sui obiecti. Sed obiectum cuiuslibet sensus est universale: obiectum enim visus est color in universali, non autem hic color; et sic de aliis sensibus. Ergo sensus non est cognoscitivus tantum singularium.

Ad huius evidentiam, considerandum quod universale, ut universale, dupliciter considerari potest: uno modo, ut habet esse obiectivum in intellectu; alio modo, ut habet esse fundamentaliter in rebus. Sicut autem dupliciter habet esse, ita dupliciter cognosci potest: uno modo, per omnimodam abstractionem a singularibus; alio modo, secundum quod in singularibus fundamentum habet. Primo modo, cognoscitur tantum ab intellectu, cuius est unum ab alio abstrahere. Secundo modo, etiam cognosci potest a sensu: dum scilicet sensus non fertur in rem singularem nisi ut fundat naturam universalem; sic enim dicimus visum videre colorem universalem, quia non videt hoc album nisi ut fundat rationem coloris, et similiter hoc nigrum et alios colores. Unde particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed universale est id quod formaliter est cognitum, tanquam scilicet id sub cuius ratione particulare cognoscitur.

Ad argumentum ergo dicitur quod utique sensus cognoscit universale modo dicto, et tanquam rationem cognoscendi: sed hoc non est contra id quod hic dicitur. Quia loquitur Sanctus Thomas de eo quod materialiter cognoscitur, tanquam primo terminans actum cognoscendi. Tale autem ex parte sensus est singulare, ex parte autem intellectus est universale: licet etiam universale formaliter cognoscatur a sensu tanquam ratio cognoscendi ex parte obiecti se tenens.

III. *Tertio.* Sensus non cognoscit nisi corporalia: cum qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, et sine quibus sensus nihil cognoscit, non sint nisi in corporalibus. Intellectus autem cognoscit etiam incorporalia: puta sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Ergo etc.

Advertendum quod per cognitionem corporalium a sensu non intelligit Sanctus Thomas cognitionem substantiae corporeae quantum ad eius substantiam et essentiam: quia, cum substantia hoc modo non cognoscatur a sensu nisi per accidens, non esset conveniens comparatio cognitionis sensitivae respectu corporalium ad cognitionem intellectus respectu incorporalium, quae cognoscuntur per se. Sed intelligit per cognitionem sensitivam corporalium cognitionem illorum ut stant sub propriis sensibilibus qualitatibus, ut scilicet significantur nomine *colorati* et huiusmodi aliis nominibus accidentium. Sic enim cognoscuntur per se a sensu.

IV. *Quarto* *. Sensus non cognoscit seipsum, nec suam operationem, sed hoc superioris est potentiae, ut probatur in libro *de Anima.* Intellectus autem cognoscit seipsum et suam operationem. Ergo etc. – Probatur prima pars antecedentis per exemplum de visu, qui nec seipsum videt nec se videre. * Cf. n. VII.

2. Circa hanc propositionem, *Sensus non cognoscit suam operationem,* dubitatur. Quia oppositum huius videtur dicere Sanctus Thomas *Verit.*, q. I, a. 9, et q. X, a. 9, ubi tenet quod *sensus redit ad essentiam suam, sed reditione incompleta, dum actum suum cognoscit, eo quod sensus cognoscat se sentire.* Idem tenet in II *de Anima,* secundum divisionem Commentatoris, in expositione textus 138 *. * S. Th. lib. III, l. 2; Did. III, II, 3.

3. Ad huius evidentiam considerandum, ex doctrina eius II *de Anima,* et est de mente Philosophi, text. 149 *, quod omnes sensus particulares *ab una communi radice originem habent, et ad illam omnes particularium organorum immutationes terminantur:* quae radix, quia est omnium particularium sensuum commune principium et communis finis, dicta est *sensus communis.* Quo fit ut sensus communis, secundum quod continuatur cum visu et terminat visus immutationem, vocetur *visus;* secundum vero quod terminat immutationem sensus auditus et cum auditu continuatur, vocetur *auditus;* et sic de aliis, ut scilicet, secundum quod omnium sensuum immutationes sensibiles complet ac terminat, ita et singulorum sensuum nomina quodammodo nanciscatur. * S. Th. lib. III, l. 3; Did. III, II, 15.

Dupliciter ergo possumus accipere *sensum particularem:* uno modo, pro sensu communi ut cum sensu particulari

continuationem habet, propter quam et sensus particularis, puta *visus*, aliquando sortitur nomen; alio modo, pro ipso sensu particulari secundum se, ut a communi sensu distinguitur.

4. Si primo modo accipiamus sensum particularem, sic *sensus sentit se sentire*. Cum enim sensus communis, ut principium visus et terminus visionis, dicatur *visus*, dicimus quod *visus videt se videre:* scilicet quantum ad *an est*, non autem quia cognoscat quidditatem visionis. Et hoc modo intellexit Sanctus Thomas, in locis allegatis, dum dixit *sensum cognoscere se sentire*.

Ad hunc sensum dixit Commentator, II *de Anima*, text. 139 *, quod *sensus*, idest sensationes, *movent virtutes sicut sensibilia quae sunt extra movent sensus:* per *virtutes* enim intelligit sensum communem ut continuatum sensibus particularibus. Et similiter intelligendi sunt antiqui expositores dicentes quoniam *sensus sentit se sentire*.

* Did. lib. III, 11, 5; s. Th. l. 2.

Unde in fine expositionis textus 138 *, inquit Sanctus Thomas quod *potentia illa qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva, sed differt ratione ab ipsa*. Quod ego sic intelligo, non quod potentia cognoscitiva visionis sit omnino idem secundum rem cum visu qui est sensus particularis, et distinguatur tantum per opus intellectus: sed quia talis potentia, licet secundum rem et subiecto distinguatur a visu particulari, tamen quantum ad suam operationem et quantum ad virtutem sentiendi, habet continuitatem quandam et colligationem cum ipso, eo quod sit radix communis sensuum particularium et communis terminus omnium sensibilium immutationum; et ex consequenti, sic distinguitur a visu particulari sicut radix a ramo, et sicut principium et finis lineae distinguitur a linea. Sicut enim, licet punctum quod est principium aut finis linea, sit alia entitas quam sit entitas lineae, non tamen sic est extraneum a linea quasi nihil pertineat ad lineam, immo est aliquid eius, scilicet principium aut finis; sic, licet sensus communis, ad quem pertinet cognoscere actiones sensuum propriorum, sit potentia realiter a particulari visu distincta et aliud habens organum, cum una sit in prima cellula capitis, alia in oculis; non est tamen a visu omnino extranea, immo est eius radix, sive principium et origo, atque etiam eius finis et terminus quantum ad immutationem. Et hoc vocat Sanctus Thomas *distingui ab alio secundum rationem*, hoc loco: non esse scilicet omnino extraneum ab alio, sed esse aliquid eius, eo modo quo diceremus punctum a linea ratione distingui.

* Vide n. 2 huius parag., fine.

5. Si vero secundo modo sensum particularem accipiamus, sic *sensus non sentit se sentire*. Et hoc modo accipit Sanctus Thomas *sensum* hoc loco.

V. Quod autem ista responsio sit ad mentem Sancti Thomae, patet ex iis quae dicit Prima Parte, q. LXXVIII, a. 4, ad 2. Inquit enim quod *a sensu communi percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre*. Deinde subiungit: *Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.* – Simili modo intelligendus est Aristoteles in *de Somno et Vigilia* *, ubi ait quod *visus non videt se videre*.

* Cap. II; s. Th. l. 3.

Possumus etiam ex hoc cognoscere mentem Sancti Thomae, immo Aristotelis hanc esse, quod sensum communem, ut patet in expositione Sancti Thomae et Commentatoris ibi *, etiam commento 136, Aristoteles investigat ex hac duplici operatione, scilicet ex cognitione actuum sensuum propriorum, et ex cognitione diversitatis obiectorum ad diversos sensus particulares pertinentium. Hoc enim non fieret nisi eae operationes a sensibus particularibus excluderentur, atque idcirco opus sit alium praeter ipsos sensum, cui haec conveniant, invenire.

* Cf. supra n. IV, 2, fin.

VI. Sed contra hanc solutionem insurgit dubium. Quia in QQ. *de Veritate* *, ubi inquit Sanctus Thomas quod *sensus sentit se sentire*, addit quod hoc non fit *nisi per quandam reditionem*, licet incompletam et imperfectam. Si autem non sensus particularis, sed communis cognosceret actum sensus, tunc non diceretur visus aut alius sensus *redire ad se:* quia talis reditio non est nisi per cognitionem proprii actus post cognitionem proprii obiecti, ut ibi apparet. Ergo per *sensum* non accipit Sanctus Thomas sensum communem continuatum sensui particulari, dum inquit quod *sensus sentit se sentire:* ut responsio dicit.

* Loc. cit.

Respondetur quod etiam dicitur sensus, secundum responsionem datam, redire ad se imperfecte. Quia, cum sensus communis non percipiat actum sensus particularis nisi ut est aliquid eius et ut continuationem cum ipso habet, potest quod sensui communi sic convenit, dici etiam de sensu particulari. Unde, quia cognoscit actum visus, potest dici quod *visus videt se videre*, et per consequens ad se redit, non quia visus proprie sumptus habeat actum quo cognoscat suam visionem, sed quia id quod est aliquid eius, inquantum est aliquid eius, habet actum quo visionem cognoscit.

VII. *Quinto* *. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Non autem intellectus ab excellenti intelligibili: immo *qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere*. Ergo etc.

* Cf. n. IV.

Quomodo sensus ab excellentia sensibilis corrumpatur, ostensum est superius in hoc secundo libro, capite LV *.

* Comment. n. XIV.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SEPTIMUM

CONTRA PONENTES INTELLECTUM POSSIBILEM ESSE IMAGINATIONEM

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem *. Quod quidem patet esse falsum.

* Vid. Averroem, Comment. in III *de Anima*, p. 144v (Ven. 1562).

Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus. Cuius signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est: cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem imaginatio et intellectus.

Adhuc. Imaginatio non est nisi corporalium et singularium: cum phantasia sit *motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in libro *de Anima* *. Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

* Lib. III, cap. III, 13; s. Th. l. 6.

Amplius. Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum: ut Aristoteles dicit, in III *de Anima* *. Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

* Cap. VII, n. 3; s. Th. l. 12.

11 imaginatio et intellectus] intellectus et imaginatio αDWXPc.

* Cap. iv, n. 4; s. Th. l. 7.

Praeterea. Probatum est in III *de Anima* * quod intellectus non est actus alicuius partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur *Iob* xxxv[11]: *Qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos.* Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in aliis animalibus.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Simili errore * detenti sunt qui dixerunt *intellectum possibilem nihil aliud esse quam imaginationem, secundum scilicet quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu, quae fuit Avempace opinio:* ut recitat Sanctus Thomas II *Sent.,* d. xvii, q. ii, a. 1.

Contra hanc autem arguitur *primo.* Imaginatio est in brutis: non autem intellectus. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quoad primam quidem partem: quia in eis imaginaria apprehensio, abeuntibus sensibilibus, remanet; quod constat ex eo quod ea fugiunt aut persequuntur. Quoad secundam vero partem: quia in eis nullum opus intellectus apparet.

Secundo. Imaginatio est tantum corporalium et particularium: cum phantasia sit *motus factus a sensu secundum actum,* ut dicitur in III *de Anima.* Intellectus autem est universalium et incorporalium. Ergo etc.

Tertio. Phantasmata movent intellectum sicut sensibilia sensum, ex III *de Anima.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia impossibile est idem esse movens et motum: scilicet respectu eiusdem et eodem modo.

Quarto. Imaginatio habet organum determinatum. Intellectus autem organum non habet. Ergo etc.

Confirmatur auctoritate *Iob* xxxv, *Qui docet nos* etc.

CAPITULUM SEXAGESIMUM OCTAVUM

QUALITER SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT ESSE FORMA CORPORIS

* Qu. lvii sqq.

Ex praemissis igitur rationibus * concludere possumus quod intellectualis substantia potest uniri corpori ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma. Quod quidem sic potest fieri manifestum.

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur *ens.* Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. – Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est *, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

* Cap. li.

Potest autem obiici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in vii cap. *de Div. Nom.* *, quod *divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum.* Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intel-

* S. Th. lect. 4.

5 solum *Ita* GNYZPc; non solum *b*, nisi solum *ceteri.* 19 factivum] effectivum P*d.* 28 suum *om* αWX, summum G.
8 sicut est *Ita* DNYZ; sicut esse *ceteri.* 12 secundum propriae naturae congruentiam] propriae naturae congruenter (congruenti Z) GNYZ. 17 considerari potest] invenitur GNYZ. 23 adstringuntur] affiguntur YZP. 26 supremum *om* P*d.*

* *Liber de Causis*, § 2, 8 (Freib. 1882); s. Th. I. 2, 9.

lectualis dicitur esse quasi quidam *horizon* et *confinium* corporeorum et incorporeorum *, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. – Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.

Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.

Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia: sicut formae elementorum. Unde istae sunt formae omnino materiales, et totaliter immersae materiae.

Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem: sicut adamas trahit ferrum.

Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organice ad harum operationes deserviant: sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum caelestium, inquantum sunt principia motus rebus viventibus, quae movent seipsas.

Supra has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates praedictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non complentur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. – Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

---

7 ex ea] tanto ex ea P. 8 efficitur magis *Ita* GNYZ*b*; magis efficitur *ceteri*. 12 superexcedit *Ita* NYZsG*b*; semper excedit αWXP*c*, excedit DG. 16 superexcedit] excedit GP*c*. 17 et ipsa... 459 a 34 in I. de Anima *lacuna in* N *ob folium recisum*. 30 virtute] corporali tamen *addunt* αDEX*b*; P*c* *legunt* virtute corporali quam tamen sortiuntur *etc.*

12 tamen] cum P*c*; *mox* compleantur P. 15 completur] complentur DG*b*P*c*. 17 necessaria] necessarii α. 23 aliquod *om* αDWXP*c*. 26 conditionem *post* materiae αXP*c*. 27 comprehensa... immersa] comprehensum... immersum WP.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LVI, n. V.

Exclusis et eliminatis erroribus circa intellectum atque animam intellectivam, quibus volebant nonnulli effugere substantiam spiritualem esse corporis formam, accedit tertio loco Sanctus Thomas ad veritatis determinationem *, vultque ostendere *substantiam spiritualem corporis formam esse posse*.

* Cf. num. IX.

Circa hoc autem duo facit. Primo enim ostendit *talem substantiam posse corpori ut formam uniri*. Secundo ostendit ipsam, licet uniatur corpori, *non tamen a materia totaliter comprehensam esse, aut ei sicut aliae formae materiales immersam,* circa medium huius capitis *.

* Comment. num. II.

I. Primum probat tribus rationibus. Sed antequam probetur conclusio, advertendum quod ita intelligendum est substantiam spiritualem posse uniri corpori ut formam, quo modo superius est ostensum, cap. LXV *, viventia componi ex anima et corpore secundum rem. Non enim sic accipitur quasi dicta substantia informare possit compositum ex materia et forma corporea distincta a substantia spirituali, et cum ipsa in eodem composito simul manente. Hoc enim est impossibile, secundum doctrinam Sancti Thomae, tenentis in uno composito substantiali unam dumtaxat formam substantialem esse posse. Sed nomine *corporis* intelligitur aut materia sub quantitate, quae intelligitur praecedere formam in materia secundum ordinem causae materialis, licet secundum ordinem causae formalis sit e contrario; aut corpus praeexistens animae, quod tamen in adventu animae corrumpitur secundum substantiam, sed virtute remanet in composito ex materia et anima intellectiva.

Hoc declarato, *arguitur primo ad conclusionem* a sufficienti divisione, sic. Substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut Averroes dixit, sed ut forma. Neque tamen intellectus quo anima humana intelligit, est praeparatio in natura humana, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, aut corpus, aut sensus, aut imaginatio, ut antiqui dixerunt. Ergo anima humana est substantia spiritualis corpori unita ut forma. Ergo etc.

II. *Secundo* *. Substantia spiritualis potest esse principium formale essendi substantialiter materiae, et potest in uno esse cum materia convenire. Ergo potest esse forma corporis. * Cf. n. VIII.

Patet consequentia. Quia illa duo requiruntur tanquam sufficientia ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alicuius: scilicet, ut sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma, principium videlicet non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur *ens;* et ut

forma et materia conveniant in uno esse, in quo subsistit substantia composita ex materia et forma, quae est una secundum esse, quod non convenit principio effectivo cum eo cui dat esse.

Antecedens vero probatur quoad utramque partem. Quoad primam quidem: quia, si illud non posset substantiae spirituali convenire, hoc pro tanto esset quia est subsistens, ut superius est probatum; rei enim subsistenti videtur repugnare ut sit principium formale essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Sed hoc non obstat. Quia non inconvenit quod idem sit esse in quo subsistit compositum et ipsa forma: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat, et per consequens esse formam alterius non tollit ab ipsa subsistentiam.

Quoad secundam vero partem probatur: quia, si aliquid prohiberet substantiae spiritualis et materiae esse unum esse, hoc pro tanto esset quia sunt diversorum generum, et illa est nobilior substantia quam materia; diversorum autem generum diversus est modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius est esse. Sed hoc non obstat: quia illud esse non est eodem modo substantiae spiritualis, et materiae. Est enim materiae ut recipientis, et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem spiritualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam.

3. Ad evidentiam probationis primae partis antecedentis, considerandum quod, si *esse per se subsistens* acciperemus prout idem est quod *hoc aliquid* proprie sumptum, quod est subsistens completum in natura alicuius speciei, repugnaret utique subsistenti esse formam alicuius materiae: quod enim est in se completum in specie, non potest esse pars alterius speciei, ut dicitur VII *Metaphysicae* *. Sed sic non accipit hoc loco Sanctus Thomas esse per se subsistens, sed *prout excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis.* Sic enim subsistere est habere esse independens a subiecto et materia. Unde anima intellectiva dicitur subsistens, quia habet esse a materia non dependens, eo quod non sit immersa materiae, nec de potentia materiae sit educta. Sic autem subsistenti non repugnat esse principium formale essendi materiae: potest enim aliquid suum esse formaliter communicare materiae, et tamen a materia non dependere secundum esse.

* Cf. s. Th. l. 13; Did. VI, xiii, 4.

Circa secundam partem antecedentis et eius probationem, attendendum quod anima intellectiva, cum sit substantia a materia non dependens secundum esse, pertinet aliquo modo ad ordinem substantiarum immaterialium et intellectualium. Omnes autem aliae formae substantiales, cum secundum esse a materia dependeant, educanturque de potentia materiae, ad ordinem rerum sensibilium et materialium omnino pertinent. Inde provenit quod, cum materia aliqua forma materiali informatur, non dicitur trahi ad aliquid superioris ordinis et elevari: cum tam materia quam forma materialis ad eundem rerum ordinem pertineant. Cum autem per animam intellectivam informatur, trahitur ad esse superioris ordinis: quia anima intellectiva, cui suum esse secundum propriae naturae congruentiam convenit, pertinet ad genus immaterialium, quod genus est superius et dignius genere sensibilium. Non est autem inconveniens id quod est inferioris ordinis, trahi aliquo modo et elevari ad quandam participationem superioris ordinis: videmus enim in nobis cogitativam virtutem, quae ad naturam sensitivam pertinet, propter hoc quod in eadem essentia animae cum intellectu radicatur, ad aliquam rationis intellectusque participationem elevari, dum particulares propositiones format, ratiocinaturque circa singularia. Propter haec ergo bene inquit Sanctus Thomas quod esse substantiae spiritualis informantis materiam est materiae *tanquam subiecti ad aliquid altius elevati.*

III. Circa autem totum antecedens et eius probationes simul dubitatur. Videtur enim ex dictis sequi quod idem sit esse in quo subsistit anima intellectiva, et compositum ex ipsa et materia, qui est homo. Hoc autem non placet Scoto, in Quarto, d. xliii, q. i, et in Quolibetalibus, q. ix: immo contra hoc multipliciter arguit.

Et primo, sic *. *Omne ens habet aliquod esse proprium. Homo, ut homo, est aliquod ens: non tantum anima. Ergo habet aliquod esse proprium, et non tantum esse animae.*

* In Quart., fol. 118 v (Ven. 1497).

Secundo *. *In hoc videtur* (Sanctus Thomas) *contradicere sibi ipsi. Quia ipse tenet alibi,* scilicet IV *Sent.*, d. xliii, q. i, a. 1, qu^a 1, ad 4, *quod « status animae in corpore est perfectior quam status eius extra corpus, quia est pars compositi, et omnis pars est materialis respectu totius ». Tunc arguitur sic. Quod habet totaliter idem esse proprium, non est imperfectius ex hoc solo quod non communicat alii illud esse: cum perfectio naturaliter praesupponatur ei quod est communicare perfectionem. Sed, per te, anima totaliter habet idem esse separata et coniuncta: immo esse quod est totale esse hominis quando communicatur corpori. Ergo ipsa in nullo est imperfectior pro eo quod non communicat idem esse corpori.* Cuius oppositum dixisti.

* Ibid.

Tertio *. Sequeretur quod anima non esset imperfectior in essendo quam homo. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia: quia habentia idem esse sunt aeque perfecta in essendo.

* Quolib., ix, fol. 25 (Ven. 1497).

Quarto *. Esse compositi corrumpitur: quia *non manet esse totius nisi maneat totum habens illud esse;* et universaliter *nullius esse actuale videtur manere idem, nisi manente illo quod actualiter habet illud esse.* Esse autem animae est incorruptibile. Ergo non est idem esse animae et esse hominis.

* Ibid.

Propter haec distinguit ipse, ubi supra, in Quolibetalibus, de duplici esse, inquiens quod dupliciter accipi potest. *Uno modo, pro eo quo primo formaliter aliquid recedit a non esse: et hoc est illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Alio modo, pro ultimo actu, cui scilicet non advenit aliquis alius actus dans esse simpliciter; et ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primo convenit esse sic dictum; primo, inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse.* Secundum primum modum, *cuiuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse.* Quantum vero ad secundum modum, *solum compositum perfectum in specie habet esse simpliciter: pars autem eius dicitur esse per accidens tantummodo, vel, magis proprie, participative, per istud esse totius.*

Ex his elicit duo. Primum est, quod *anima intellectiva est per se ens, primo modo accipiendo esse: non autem secundo modo, nisi improprie et secundum quid.* – Secundum est, quod *formae et totius non est idem esse primo modo, sed bene secundo modo: licet non eodem modo sit utriusque, sed totius primo, partis autem participative.*

IV. Ad huius difficultatis evidentiam, tria sunt facienda: primo, impugnabitur brevibus haec Scoti positio; secundo, declarabitur positio Sancti Thomae *; tertio, respondebitur ad argumenta *.

* Num. v.
* Num. vii.

Quantum ad primum, arguitur contra hanc positionem dupliciter. Primo sic. Supponitur primo, quod forma, antequam materiae adveniat, nullum esse habeat actu in natura: quia non est extra potentiam suae causae nisi cum in materia producitur; nisi velimus ponere formas esse ante materias, quod reprobatur a Philosopho, XII *Metaphysicae* *. – Supponitur secundo, quod in eodem instanti reali quo forma advenit materiae, constituitur et resultat compositum ex materia et forma, et illud accipit esse.

* S. Th. lect. 3; Did. XI, iii, 5.

Tunc arguitur sic. In eodem instanti forma unitur materiae, et est compositum ex materia et forma. Ergo in eodem instanti forma accipit esse actuale et compositum. Sed, per te, ista esse actualis existentiae sunt distincta. Ergo in eodem instanti ab una forma sunt duo esse. Hoc est falsum. Ergo aliquod praemissorum. Non primum antecedens: ex secundo supposito. Nec prima consequentia: ex primo et secundo supposito. Ergo minor subsumpta: quae erat tua positio. – Probatur falsitas consequentis. Ab una forma est tantum unus effectus formalis: una enim albedo facit unum esse album. Sed esse actualis existentiae est effectus formalis formae. Ergo ab una forma erit tantum unum esse actuale. Non erit ergo aliud esse actuale formae, et aliud esse actuale compositi.

2. Secundo. Anima intellectiva habet aliud esse actuale ab esse compositi. Ergo tam ipsa quam compositum erit

per se ens, accipiendo *esse* secundo modo. Sed hoc est contra positionem tuam. Ergo antecedens non est verum.

Probatur consequentia. Esse quo anima intellectiva existit, est *ultimus actus, cui non advenit aliquis alius dans esse simpliciter;* et ipsa anima, *cui primo convenit illud esse, ita quod non est alicui alteri ratio essendi illo esse, dicitur simpliciter habere esse.* Ergo anima est per se ens illo modo. Et similiter, per te, compositum est per se ens. Ergo etc. – Patet consequentia ex tua positione.

Probatur antecedens. Quoad primam partem quidem: quia in homine non est aliqua alia forma adveniens animae intellectivae dans illi esse substantiale et esse simpliciter. Constat enim quod nulla forma partis advenit in homine post ipsam: cum per eam homo sit homo. – Non etiam advenit forma totius, quae est essentia, tanquam dans esse simpliciter: non enim essentia compositi est principium formale essendi simpliciter, et maxime parti, sed est proprium susceptivum esse. – Non etiam advenit aliud esse. Tum quia una actualis existentia non informatur per aliam ita quod sit in actu per aliam actualem existentiam: sicut nec una albedo est alba per aliam albedinem. Tum quia illud aliud esse non posset esse aliud quam esse compositi: hoc autem non facit animam intellectivam esse simpliciter, sed compositum, animam autem *per accidens sive participative,* ut dicis. – Ergo esse quo anima intellectiva existit, est *ultimus actus, cui non advenit aliquis alius actus dans esse simpliciter.*

Quoad secundam etiam partem probatur: quia de anima, *cui primo convenit suum esse proprium ita quod per illud nihil aliud est,* potest vere dici absolute quod *est;* et quod illud esse secundum quod dicitur esse, habet integre et perfecte, non autem tantummodo participative. Ergo potest illam dici habere esse simpliciter per illud esse. – Patet consequentia. Quia de aliquo verum est dicere quod simpliciter habet esse, etiam secundum te, quando absque aliqua additione de ipso verum est dicere quod *est,* et non tantum participative habet esse illud quo esse et existere dicitur. – Antecedens vero probatur, quoad primam partem, ex differentia esse substantialis et accidentalis. Per esse enim substantiale res absolute et absque alia additione dicitur *esse;* per accidentale autem dicitur esse cum aliqua additione, non absolute, per esse enim albedinis non dicitur absolute paries *esse,* sed *esse albus,* et sic de aliis esse accidentalibus; per esse autem animae dicimus absolute *hominem esse,* et sic de aliis. Unde apud omnes philosophos, differt forma substantialis ab accidentali quia substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem esse secundum quid. – Quoad secundam vero partem probatur: quia esse quod convenit animae, distinctum ab esse compositi, per te, est illi proprium. Ergo convenit sibi non participative ab alio cui prius conveniat.

* Cf. n. IV, init.

V. Quantum ad secundum *, pro declaratione opinionis Sancti Thomae, considerandum quod, cum anima intellectiva omnino ab extrinseco producatur, aliae autem formae per agens naturale educantur de potentia materiae; sit tamen forma materiae sicut et aliae formae materiales: in aliquibus convenit cum aliis formis specificis, et in aliquibus differt.

Convenit enim cum illis in tribus, in tribus vero differt. Primo enim convenit, quia per unionem utriusque formae cum materia constituitur compositum, quod est susceptivum esse actualis existentiae, et habet essentiam completam in specie. – Secundo, quia utraque dat esse et materiae et composito. – Tertio, quia per unum et idem esse existit materia, forma et compositum. Cum enim unius rei sit tantum una forma substantialis, oportet ut ipsius sit etiam tantum unum esse actuale: ab una enim forma, ut iam * probavimus, est tantum unum esse.

* Num. IV, *Tunc arguitur.*

Differunt vero, primo, quia illae non subsistunt in suo esse, sed habent esse a materia dependens: eo quod de potentia materiae educantur, utpote a materia comprehensae, et ordinem rerum materialium non excedentes. Intellectiva autem est per se in suo esse subsistens: non enim educitur de potentia materiae, et habet esse a materia non dependens; licet in fieri, et a principio, in ipsa accipiat esse. Unde, non fit quidem nisi in materia, sed tamen absque materia, cum ab ipsa separatur, retinet esse. – Secundo, quia esse quod dat forma materialis, cum sit materiale, sicut et forma materialis est, primo et per se convenit composito ex materia et forma, tanquam ei quod perfectiorem gradum in natura materiali tenet: secundario autem convenit formae, inquantum videlicet est pars compositi. Esse autem quod dat anima intellectiva, secundum se est immateriale, sicut et ipsa forma est immaterialis: Ideo primo et per se convenit animae, quae immaterialis est: secundario autem convenit composito, tanquam videlicet ei quod aliqualiter ad ordinem immaterialium per animam intellectivam elevatur. – Tertio, quia esse quod dat forma materialis, cum sit primo et per se compositi, corrupto composito non remanet. Esse autem animae intellectivae, quia non est primo et per se compositi, sed ipsius animae, non desinit corrupto composito, sed remanet in ipsa anima retrahente ad se esse quod materiae communicabat.

Ex iis patet quod non oportet ut aliud sit esse animae intellectivae et aliud esse hominis, loquendo de esse actualis existentiae, sicut nec in rebus materialibus aliud est esse formae et aliud esse compositi: sed per idem esse existit anima intellectiva et homo, ipsa quidem primo, homo autem secundario.

VI. Sed circa dicta occurrunt duo dubia. Primum, circa id quod dictum est, *animam intellectivam non educi de potentia materiae, atque idcirco habere esse subsistens.* Si enim hoc est, sequitur quod anima intellectiva non sit in potentia materiae: repugnat enim ipsam esse in potentia materiae; et quod, cum in materia actu introducitur, de potentia materiae non educatur. Hoc autem est falsum: quia tunc generatio hominis non esset naturalis; per ipsam enim non introduceretur forma naturalis in materia, sed forma supernaturalis.

Secundum est, quia dictum est *esse hominis primo et per se convenire animae, secundario vero homini.* Hoc enim non videtur verum. Nam unumquodque, sicut se habet ad esse, ita ad operari, et e converso, ut habetur Prima, q. LXXV, a. 2. Sed homini convenit primo et per se operari, non autem animae, saltem quantum ad operationes sensitivae et vegetativae partis: cum illae sint operationes coniuncti. Ergo homini convenit primo et per se esse, non autem animae.

2. Ad primum horum dicitur, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XC, a. 2, ad 2, et *de Spiritualibus Creaturis,* a. 2, ad 8, item inferius in hoc Secundo, cap. LXXXVI, quod *formam educi de potentia materiae nihil aliud est quam materiam educi de potentia in actum illius formae,* quia videlicet forma prius erat in materia potentialiter et indistincte, postmodum vero per transmutationem materiae fit actu in ipsa materia. Unde ad hoc ut forma educatur de potentia materiae, oportet ut prius contineatur in ea ut in causa materiali; et per consequens ut dependeat ab ipsa secundum genus causae materialis; quod est dictu ut secundum esse suum a materia sustentetur sic ut sine materia esse non possit. Cum ergo anima intellectiva a materia secundum esse suum non dependeat, constat quod de potentia materiae non educatur: et per consequens quod non continetur in potentia materiae; potentia dico *naturali,* non autem *obedientali.*

Unde negatur falsitas consequentis. Et cum probatur quia generatio hominis non esset naturalis, negatur consequentia. Non solum enim dicitur generatio naturalis per quam materia educitur de potentia in actum formae praeexistentis in ipsa potentia naturali, sed etiam quia per ipsam ab agente naturali unitur materiae forma quae non erat in materia in potentia naturali, sed tantum ab extrinseco producitur. Nam dispositiones materiales facientes ad unionem animae cum materia, quae sunt ultima necessitas ad formam, naturales sunt, et ab homine producuntur virtute suae naturae. Ideo generatio, per quam introducuntur tales dispositiones in materia, quibus mediantibus fit unio animae cum materia, est naturalis et non supernaturalis. – Cum autem probatur consequentia quia non introduce-

retur forma naturalis, negatur consequentia. Licet enim anima non sit naturalis ex eo quod sit in potentia naturali materiae, est tamen naturalis quia ad unionem cum materia naturaliter inclinatur.

3. Ad secundum dicitur primo, quod utique oportet ut homo per se subsistat, sicut et anima: cum primo et per se quasdam operationes operetur, sicut et anima per se intelligit et vult. Non tamen oportet ut esse illo modo primo et per se conveniat homini quo modo convenit animae.

Propter quod dicitur secundo, quod esse dupliciter potest intelligi primo et per se alicui convenire. Uno modo, secundum quod ly *primo* excludit absolute susceptivum esse cui per prius esse formaliter conveniat. Et sic primo et per se convenire alicui est illud habere esse, et non per aliquid cui per prius illud esse conveniat. – Alio modo, ut excludat non quodcumque existens per prius illo esse, sed tantum existens tanquam hoc aliquid et suppositum. Et sic convenire esse alicui primo et per se est habere esse, et non per aliud cui per prius conveniat tanquam supposito per se existenti.

Primo modo, esse animae intellectivae convenit primo et per se, quia nulli existenti absolute per prius convenit: prius enim intelligimus ipsam animam per creationem fieri et habere esse, deinde illud esse communicari materiae et composito per ipsam animam. Unde inquit Sanctus Thomas I *Sent.*, d. VIII, q. V, a. 2, ad 2, quod *habet in se esse perfectum*, et quod *hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse coniuncti*; et ad 8 *, inquit quod *animae intellectivae proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius*. Item, *de Spiritualibus Creaturis*, art. 2, ad 3, ait quod *anima habet esse subsistens supra materiam elevatum*, et quod *ad huius esse communionem recipit corpus, ut sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis*. In hoc autem, ut dictum est superius *, differt a materiali forma: quia esse non prius convenit formae materiali quam composito; sed compositum sicut est illud quod proprie fit, forma autem non fit proprie, sed est id quo aliquid fit, ita compositum est id quod primo et proprie est, forma vero est id quo est, non autem id quod est, nisi improprie.

* *De Spiritual. Creaturis*, art. 2 (cf. supra in hoc parag., 2, init.).

* Num. V.

Secundo vero modo, esse primo et per se convenit composito, scilicet homini: quia, licet per prius conveniat animae, non tamen convenit illi tanquam supposito, sed tanquam formae quae est pars hominis, licet non habeat esse dependens a materia.

Ad dubium ergo dicitur quod argumentum verum concludit, accipiendo *primo et per se* secundo modo. Sicut enim operationes vegetativae et sensitivae partis sunt primo et per se compositi tanquam suppositi agentis, ita esse convenit illi primo et per se tanquam supposito. Hoc autem non repugnat ei quod superius diximus, esse, inquam, primo et per se convenire animae: quia illud intelligebamus de *primo et per se* primo modo; sic enim esse primo et per se convenire potest formae non immersae materiae, cuiusmodi est anima intellectiva.

VII. Quantum ad tertium *, respondendum est obiectionibus Scoti *. Ad primam enim, negatur antecedens. Iam enim diximus *, de mente Sancti Thomae, et expresse hoc loco habetur, quod idem est esse actualis existentiae formae, materiae et compositi.

* Cf. n. IV, init.
* Num. III.
* Num. V.

2. Pro solutione vero secundi, notandae sunt duae distinctiones. Prima est, quod dupliciter possumus loqui de *esse*: scilicet secundum quod nominat essentiam rei, quo modo dicitur definitionem significare *quod quid est esse* rei; et secundum quod nominat actualem existentiam. – Secunda est, quod anima intellectiva, cum sit forma corporis, et virtutem habeat intelligendi, dupliciter potest considerari: scilicet inquantum forma corporis, et inquantum est intellectus sive intellectiva. Inquantum forma corporis, concurrit cum corpore tanquam pars ad constitutionem naturae specificae: inquantum intellectiva, supergreditur capacitatem materiae. Unde perfectio ipsius simpliciter est secundum quod ad naturam specificam pertinet, cum essentialiter sit pars speciei: perfectio autem secundum quid est secundum virtutem intelligendi, quia perfectio essentialis absolute est prior secundum naturam perfectione accidentali.

Ad argumentum ergo dicitur primo, quod determinatio haec non contradicit doctrinae Sancti Thomae, immo est illi maxime conformis. Non enim contradicunt statum animae esse perfectiorem in corpore quam extra corpus, et esse unum et idem esse animae et hominis.

Dicitur secundo, loquendo de esse actualis existentiae, quod maior est falsa. Multas enim imperfectiones potest aliquid habere ex hoc quod non communicat esse suum alteri. Prima est imperfectio secundum naturam speciei. Si enim istud secundum naturam suam sit pars speciei, si separetur a toto, caret integritate suae naturae specificae. *Nulla enim pars separata a toto habet perfectionem naturae* *: nam, cum totum comparetur ad omnes suas partes ut forma ad materiam, si pars a toto separetur, non erit sub sua naturali et specifica forma, et per consequens non erit secundum perfectionem specificam perfecta. Et sic intelligit Sanctus Thomas animam esse imperfectiorem separatam a corpore quam in corpore: ut patet IV *Sent.*, ubi supra *, et d. XLIX, q. I, a. 4 **; et Prima Parte, q. LXXXIX, a. 2, ad 1; et *Spiritual. Creaturis*, a. 2, ad 5; et *de Anima*, a. 17, ad 1. – Secunda imperfectio est secundum similitudinem ad Deum. Ut enim habetur *Potentia*, q. V, 10, ad 5, et Quarto, d. XLIII, q. I, a. 1, qu^{a} 1, ad 4, *unumquodque tanto est Deo similius simpliciter, quanto habet magis quod suae naturae conditio exigit: sicut cor motum similius est Deo immobili quam quiescens*. Unde quod secundum suam naturam est pars speciei, et est ordinatum ad formalem communicationem sui esse, cuiusmodi est anima intellectiva, si non communicet suum esse et non sit actu pars, non perfecte Deo assimilatur. – Tertia imperfectio est secundum causalitatem. Ut enim dicitur *de Spiritualibus Creaturis*, ubi supra, *non est aliquid perfectum in sua natura nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima separata est imperfecta secundum naturam: quia non possunt ab ea effluere potentiae organicae, quae natae sunt ab ipsa effluere inquantum potest materiam informare*. – Patet ergo quod multis ex causis illa maior est falsa. Ad probationem dicitur quod utique perfectio praesupponitur ei quod est communicare: non tamen omnis perfectio rei, neque omnis modus perfectionis, praesupponitur illi communicationi. Et sic praesupponitur illi communicationi perfectio animae quae est secundum propriam entitatem, non autem aliae perfectiones natae illi convenire.

* *De Spiritual. Creat.*, a. 2, ad 5.

* Dist. XLIII, q. 1, a. 1, qu^{a} 1, ad 4 (cf. supra n. III).
** Qu^{a} 1.

Dicitur tertio, ad minorem, quod illam intelligit Sanctus Thomas de esse actualis existentiae, non autem de esse essentiali, quod est esse specificum. Non enim eandem essentiam specificam completam habet anima separata et coniuncta: cum, separata anima a corpore, non maneat essentia totius, quae animam coniunctam quodammodo informabat.

Dicitur quarto, ad maiorem declarationem, ex doctrina Sancti Thomae in locis praeallegatis, quod licet anima coniuncta corpori sit perfectior inquantum forma et quantum ad naturam specificam, inquantum tamen intellectus, et quantum ad actum intelligendi, est perfectior separata: quia intelligere convenit ipsi ut est supra materiam elevata; unde et non fit mediante aliquo organo corporeo. – Hoc autem intelligendum est de separatione *a corpore corruptibili*, ut dicitur Quarto, d. XLIX, ubi supra: tale enim, quia non perfecte perficitur per animam, habet aliquid actioni animae resistens et illam impediens. Sed si a corpore removeatur id per quod actioni animae resistit, ut evenit in corpore glorioso, tunc anima, quantum ad virtutem intelligendi, est perfectior in corpore quam separata: quia tunc etiam est in sua natura perfectior; quanto autem aliquid est perfectius in sua natura, tanto potest perfectius operari, – si videlicet omnia deducantur impedimenta. Quod dico quia stat quod aliquid sit perfectius absolute secundum naturam, et tamen non possit perfectius operari, propter impedimenta illi esse perfecto coniuncta. Unde anima in corpore corruptibili, licet secundum naturam sit perfectior, tamen non perfectius operatur opera

intellectus, quia corpus corruptibile habet aliquid actionem animae impediens.

3. Ad tertium dicitur quod anima est imperfectior quam homo in essendo quantum ad esse quidditativum et essentiale, ut dictum est *: non autem quantum ad esse existentiae, quod diximus * esse unum animae et hominis; nisi forte quantum ad modum habendi, inquantum scilicet homo habet illud per modum suppositi, anima autem per modum formae non dependentis a materia. Unde, loquendo de esse existentiae, negatur falsitas consequentis. – Si autem consequens intelligatur de esse quidditativo, negatur consequentia. Et ad probationem, negatur assumptum: non enim habentia idem esse existentiae sunt aequalia in essendo quidditative.

* In hoc parag., 2.
* Num. v.

4. Ad quartam dicitur quod esse existentiae compositi dupliciter potest considerari: scilicet absolute; et ut est compositi. Si primo modo accipiatur, negatur antecedens pro prima parte. Esse enim compositi non corrumpitur, licet essentia eius corrumpatur, sed manet in anima separata. – Si secundo modo accipiatur, negatur consequentia. Potest enim esse animae, quod etiam erat esse coniuncti, desinere actuare coniunctum, et tamen manere in anima separata unum et idem.

VIII. *Tertia ratio Sancti Thomae* * est ista. Semper invenitur infimum supremi ordinis contingere supremum inferioris generis: ut est de mente Dionysii, VII cap. *de Div. Nom.*; et patet etiam exemplariter in ostreis, quae cum sint infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum. Sed anima est infima in genere substantiarum intellectualium: ut ex modo intelligendi percipi potest. Ergo est accipere aliquid in genere corporum, corpus scilicet humanum, aequaliter complexionatum, simile caelo inquantum a contrariis elongatur, quod attingit ad animam intellectivam.

* Cf. n. II.

Confirmatur ex eo quod dicitur in Libro *de Causis: Anima est quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum,* inquantum scilicet est forma incorporea, sed tamen est corporis forma.

Advertendum quod ista ratio non de necessitate convincit, quia posset aliquis dicere quoniam, licet infimum superioris contingat supremum inferioris, non tamen oportet ut sit eius forma: sed est quaedam persuasio. Unde, ad hoc insinuandum, proposuit quod *in hoc mirabilis rerum connexio considerari potest.* Hic enim modus loquendi dat intelligere quod, supposito animam intellectivam esse formam corporis, potest illius quaedam congruitas et convenientia assignari. Ostenditur autem hoc clarissime ex Quaest. *de Spiritualibus Creaturis,* art. 6, ubi, respondens Sanctus Thomas ad primum argumentum, quo arguebatur, per propositionem Dionysii, oportere corpus caeleste esse animatum quia est supremum corpus, anima autem intellectiva est infimum in natura spirituali, inquit quod *corpus caeleste attingit substantias spirituales inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus caelestibus unitur per modum motoris.*

2. Sed quia posset aliquis haesitare circa hanc conclusionem, quia non videtur quomodo ex substantia spirituali et materia possit fieri unum: respondet quod ex eis non minus fit unum quam ex forma ignis et eius materia. Immo, forte magis: quia illa forma magis vincit materiam. Loquitur autem dubitative, quia non refert ad eius propositum quid horum dicatur: an scilicet magis fiat unum ex illis, an non fiat magis unum. – Quomodo autem possit magis fieri unum ex anima et materia, ostensum est superius in Primo, cap. XVIII, in quinta ratione *.

* Comment. n. VIII.

3. Circa hanc tertiam rationem dubitatur. Quia si idcirco conveniens est animam intellectivam uniri corpori ut formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quod debuerit anima uniri corpori caelesti, illud enim est supremum inter corpora: non autem corpori composito ex elementis, quale est corpus humanum.

Respondetur quod infimum supremi debet uniri supremo inferioris, aut supremo scilicet simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis quae nata sunt deservire superiori. Modo, ut habetur in Quaest. *de Anima,* art. 8, corpus caeleste non est aptum deservire animae intellectivae, sed corpus mixtum: quia, cum anima intellectiva, eo quod sit infima in genere intellectualium, non uniatur corpori nisi ut ex sensibus notitiam veritatis acquirat, oportuit ut corpori uniretur quod esset conveniens organum tactus, in quo omnes alii sensus fundantur; tale autem oportet esse corpus mixtum, ut patet ex Libro *de Anima* *.

* Lib. III, cap. XIII, n. 1; s. Th. l. 18.

IX. Quantum ad secundum *, ostendit Sanctus Thomas quomodo anima intellectiva, licet uniatur materiae, *non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa.* Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, quandam obiectionem excludit *.

* Cf. init. Comment.
* Cf. n. XII.

Primum probat tali ratione. Anima intellectiva habet operationem in qua non communicat materia. Ergo non est totaliter comprehensa a materia. – Antecedens patet. Quia intelligere non fit per organum corporale. – Consequentia vero probatur. Quia forma cuius operatio excedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse excedit materiam: eo quod unumquodque operetur secundum quod est. Hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicet elementi, mixti, plantarum, bruti, et hominis, in quibus ostenditur, quanto forma est nobilior, tanto illam posse in altiores operationes supra conditiones materiae.

Ad maiorem evidentiam conclusionis huius, considerandum est quod pro eodem accipit Sanctus Thomas formam *non esse immersam materiae,* formam *non esse totaliter comprehensam a materia,* et *materiam non adaequare esse formae.* Dicitur enim illa forma esse *materiae immersa,* ut habetur in Qu. *de Spiritualibus Creaturis,* art. 2, *cuius esse est obligatum materiae et ab ea dependens,* quia videlicet non potest esse nisi in materia. Dicitur etiam esse *totaliter comprehensa a materia,* quia nullo modo materiam egredi potest, ut scilicet sit absque materia. Et similiter dicitur materia *adaequare esse formae,* quando accipit totam perfectionem esse formae, ita quod extra materiam illa forma esse non possit: nam, si potest forma habere esse extra materiam, iam materia illud esse non adaequat. Patet autem per omnia huiusmodi idem importari. Unde, cum anima intellectiva, quae esse suum communicat materiae elevando ipsam ad superiorem ordinem, aliquo modo possit habere esse extra materiam, quod ex eius operatione aperte constat; oportet dicere ipsam non esse materiae immersam, aut illi adaequatam secundum esse, aut totaliter ab illa comprehensam.

Circa illam graduationem formarum hic positam, attendendum quod sic graduantur, ut summatim dicatur, quod formae elementorum non possunt nisi in operationes qualitatum materialium activarum et passivarum: sicut sunt calefacere, infrigidare, descensus, ascensus, et huiusmodi. – Formae mixti possunt interdum in aliquos effectus qui possunt compleri per qualitates praedictas, sed illos operantur per altiorem virtutem habitam a caelestibus corporibus, consequentem speciem eorum: sicut magnes aut etiam adamas trahit ferrum, et sapphirus curat apostema. – Formae plantarum possunt etiam in effectus in quos non possunt praedictae qualitates, sed tamen ad illos utuntur ipsis qualitatibus ut instrumentis: ut patet in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum. Et ulterius assimilantur motoribus corporum caelestium in movendo, dum sunt principium motus iis quae seipsa movent. – Animae brutorum ulterius possunt in operationem sensus, excedentem praedictas qualitates, ad quam nec etiam instrumentaliter operantur: licet necessariae sint ad debitam organi dispositionem. – Anima autem intellectiva potest in operationem intellectivam, ad quam, ex parte intelligentis, nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque scilicet ut instrumenta neque ut dispositiones organi: cum non fiat per organum corporale.

X. Sed circa praedicta occurrunt duo dubia. Primum est *ad hominem,* circa formam mixti. Hic enim inquit Sanctus Thomas formam mixti, scilicet inanimati, non se extendere posse ad aliqua operata quae non possint compleri per qualitates materiales, licet interdum operentur illos effectus altiori virtute. In Prima Parte autem, q. LXXVI,

a. 1, et in Qu. *de Spiritualibus Creaturis,* art. 2, tenet quod forma mixti *habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas.*

2. Secundum dubium est circa operationem animae intellectivae. Videtur enim velle Sanctus Thomas quod intelligere conveniat sibi secundum quod excedit conditionem materiae, cum in illa operatione materia corporis non communicet. Contra hoc enim arguit Scotus, in Quolib., qu. IX *, dupliciter. Primo. *Homo non est homo per animam nisi ut informat materiam. Ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi ut anima informat materiam. Ergo, vel non intelligit secundum animam ut secundum formam quae sit principium huius operationis: vel intelligit secundum eam ut informat materiam.* – Probatur antecedens. *Quia compositum non est illud quod est nisi ex partibus unitis, ut patet ex VII Metaphysicae* *.

* Fol. 24 (Ven. 1497).

* S. Th. l. 17; Did. lib. VI, XVII, 7.

Secundo. *Anima secundum supremum gradum suae perfectionis essentialis informat materiam. Sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem quam sit supremus. Non ergo competit sibi ut excedit materiam: intelligendo per « excedere » non informare.*

XI. Ad primum dubium responderi potest quod de illo effectu formae mixti dupliciter loqui possumus: uno modo, quantum ad speciem effectus; alio modo, quantum ad modum producendi. Primo modo hic loquitur Sanctus Thomas: secundo autem modo in aliis locis. Licet enim in effectum quemlibet formae mixti inanimati possit virtute qualitatum materialium perveniri, non tamen eo modo: quia forma mixti aliquem effectum producit nobiliori virtute quam sit virtus illarum qualitatum, scilicet virtute consequente speciem ex corporis caelestis influentia; et per consequens etiam altiori et nobiliori modo illum producit.

2. Ad secundum dubium dicitur quod Sanctus Thomas animam intellectivam *excedere materiam* non intelligit *non informare materiam,* ut ex superius dictis in hoc capite apparet: sed ipsam non esse materiae immersam, et obligatam materiae, ac totaliter ab ipsa comprehensam, utpote ita dependentem ab ipsa quod non possit habere esse extra materiam. Unde actionem intelligendi convenire animae secundum quod excedit conditionem materiae, non est illam operationem convenire animae ut non informat materiam: sed ut habet esse sic supra materiam elevatum ut ab ipsa non dependeat ac non comprehendatur. Et huius signum est, quia illa operatio absque organo corporali fit.

Ea propter, argumenta Scoti non sunt contra mentem Sancti Thomae, sed ex malo intellectu verborum eius procedunt. Veruntamen ad illa particulariter respondetur.

Ad primum quidem dicitur quod utique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animam, nisi illa informet materiam: sed tamen intelligere non convenit ei ut informat, si ly *ut* dicat rationem intelligendi, sed *ut sic informat materiam quod ab ipsa secundum esse non dependet,* quod est ipsam excedere materiam. Ut enim inquit Sanctus Thomas in Qu. *de Anima,* art. 14, ad 10, *licet anima per essentiam suam sit forma, tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma: sicut intelligere non convenit homini inquantum animal, licet homo sit animal secundum essentiam suam.*

Ad secundum dicitur quod anima secundum supremum sui gradum essentialem utique informat materiam: sed non immergitur materiae, immo remanet per se subsistens et non dependens a materia secundum esse; quod est animam materiam excedere. Et hoc est sibi ratio quare possit intelligere. Quae ratio quia in formis materialibus non invenitur, sed sunt immersae materiae et non per se subsistunt, ideo intelligere non possunt.

XII. Quantum ad secundum punctum huius partis *, quia posset aliquis existimare, quia anima intellectiva non dependet a materia sed est per se subsistens, quod ideo unio ipsius cum materia non sit naturalis: respondet Sanctus Thomas quod, hoc non obstante, *illa unio est naturalis.* Quod probat hac ratione. Forma indigens ad suam operationem potentiis per corporalia organa operantibus, naturaliter unitur corpori. Anima intellectiva est huiusmodi: indiget enim imaginatione et sensu, scilicet exteriori. Ergo naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

* Cf. n. IX, init.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod naturae uniuscuiusque congruit ut habeat id quod necessarium est ad suam operationem propriam: cum unaquaeque res sit propter suam operationem, et ad ipsam naturaliter inclinetur. Ad propriam autem operationem animae intellectivae, *eo quod sit infima in genere intellectualium, sicut materia prima in genere rerum sensibilium, et idcirco in sui natura non habeat species intelligibiles, exigitur ut fiat in actu per species intelligibiles acquirendo eas per sensitivas potentias a sensibilibus,* ut dicitur in Qu. *de Anima,* art. 7. Hoc autem fieri non potest nisi corpori complexionato uniatur: cum operatio sensus non fiat nisi per organum corporale. Ideo naturaliter convenit animae ut corpori uniatur. Et hoc est huius rationis fundamentum.

XIII. Sed occurrit dubium. Quia quod naturaliter alicui convenit, separari ab eo non potest: convenit enim omne tale rei secundum se. Ergo, si uniri corpori est animae naturale, nunquam poterit esse anima non unita corpori. Et per consequens, corrupto corpore, oportebit et ipsam corrumpi.

2. Responderi potest primo, quod maior est vera per se loquendo: sed bene per accidens separari potest, quando quod naturaliter alicui convenit, sibi convenit in ordine ad aliquod extrinsecum; sicut esse sursum levi naturaliter convenit, tamen impediri potest ne sit sursum.

Respondetur secundo, quod dupliciter aliquid potest dici naturale alicui: uno modo, per modum actus primi, ut *risibilitas* homini; alio modo, per modum actus secundi, aut termini actus secundi, eius cuius dicitur naturale, sicut *ridere* est homini naturale. Quod est naturale primo modo, separari non potest: quia tale aut est essentiale; aut consequitur principia essentialia speciei, vel principia individui. Quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundum actum, non autem secundum naturalem aptitudinem: quia, quamvis natura ad illud inclinationem habeat, non tamen oportet ut semper sit in re, aut propter impedimenta supervenientia, aut aliis ex causis. – In proposito ergo, uniri materiae est naturale animae intellectivae secundo modo, non autem primo modo. Nam ipsam uniri materiae est ipsam trahere materiam ad participationem sui esse: ita quod prius intelligimus animam subsistere in suo esse, deinde illud communicare materiae. Unde Sanctus Thomas Prima Parte, q. LXXVI, a. 1, ad 6, inquit quod *corpori uniri convenit animae secundum se sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum:* constat autem quod esse sursum convenit levi per modum actus secundi, aut termini actus secundi; est enim effectus levitatis, quae movet ad locum sursum. Ideo potest anima non uniri corpori: licet, *a corpore separata, retineat aptitudinem et naturalem inclinationem ad corporis unionem;* sicut leve potest non esse sursum, semper tamen habet aptitudinem et inclinationem ad locum sursum. – Ex iis patet ad argumentum. Maior enim est falsa de naturali secundo modo, in quo sensu tantum minor habet veritatem. – Ad probationem vero eius dicitur eodem modo: quod illud assumptum habet veritatem de eo quod convenit alicui secundum se per modum actus primi; non autem de eo quod convenit alicui per modum actus secundi. Et ratio huius est quia tale non dicitur per se principaliter, sed reductive tantum, inquantum est actus eius quod convenit rei per se.

Potest tertio responderi, de mente Sancti Thomae in Tractatu *de Ente et Essentia,* cap. ult., quod aliquid potest dici naturale alicui dupliciter: uno modo, quia *a natura eius secundum actum perfectum causatur, sicut calor est naturalis igni;* alio modo, *quia causatur a principiis naturae secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aeri, completur autem per corpus lucidum extrinsecum.* Quod est naturale primo modo, est a re simpliciter inseparabile:

sicut calor ab igne. Quod autem est naturale secundo modo, quantum ad aptitudinem est inseparabile: sed quantum ad complementum est separabile, ut patet de diaphaneitate respectu aeris. – In proposito ergo dicitur quod animae intellectivae est naturale secundo modo uniri corpori, quia aptitudo ad hanc unionem eius naturam consequitur: sed complementum est ab agente extrinseco ipsam uniente. Ideo aptitudo ad talem unionem ab ipsa separari non potest, sed actualis unio bene potest ab ipsa separari.

CAPITULUM SEXAGESIMUM NONUM

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS SUPRA PROBATUR QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON POTEST UNIRI CORPORI UT FORMA

* Cap. praec.
* Cap. LVI.

His autem consideratis *, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra * opposita sunt.

In prima enim ratione falsum supponitur. Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse.

Quod autem secundo obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis: sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse eius sit in materia: ut tertia ratio procedebat. Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur, intellectum esse a corpore separatum. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse *separatus:* non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio fiat per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus: ut quinta ratio procedebat. Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare nititur *, non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam. * Cap. LIX, init.

Verba enim Aristotelis quae dicit de intellectu possibili, quod est *impassibilis* et *immixtus* et *separatus,* non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat *potentiam perspectivam* *, non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem. Et hoc etiam sua demonstratio declarat: ex operatione enim intellectuali qua omnia intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium. * Cf. cap. LXI, a 19.

Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animae secundum esse corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequetur quod intellectus *habeat aliquam naturam,* de naturis dico sensibilium: cum non ponatur *harmonia* *, vel *ratio alicuius organi,* sicut de sensu dicit Aristoteles, in II *de Anima* *, quod est *quaedam ratio organi.* Non enim habet intellectus operationem communem cum corpore. * Cf. cap. LXIV. * Cap. XII, n. 2; s. Th. l. 24.

Quod autem per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse *immixtum* vel *separatum,* non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine Primi *de Anima* *, contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: *Si tota* * Cap. V, 25; s. Th. l. 14.

1 est *om* αX, *post* difficile D, *post* solvere W. 3 opposita] posita Pc. 8 non *om* αDX. 27 separatum] et est quarta ratio *addunt* Pc. 36 non] nec αDWX. 39 quin] quia E. 40 sive *Ita* YZ; scilicet W, quae vere est *b*, nec Pc, vere *ceteri.* 44 fiat] fit *d*, sit P.

13 formam *Ita* YZP; forma *ceteri.* 18 Verificantur *Ita* XZ*b*; Verificatur. 23 omnia] anima GWP*c*. 32 naturam *Ita* EGZ; determinatam *addunt ceteri.* 40 intendat] intendit DG, intendebat Z.

anima omne corpus continet, convenit et partium unamquanque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile. Qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, grave est fingere.

Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem eius esse receptionem materiae primae: ex quo eius receptio et operatio est omnino absque organo corporali.

Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur: cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

Commentaria Ferrariensis

Ostensa veritate circa unionem substantiae spiritualis cum materia, solvit Sanctus Thomas, quarto loco, argumenta contra determinatam veritatem superius adducta, capite LVI *. Circa hoc autem duo facit: primo enim solvit argumenta aliorum; secundo, argumenta Averrois *.

* Cf. Comment. ib., n. VI.
* Cf. n. V.

I. *Ad primum* itaque aliorum dicit falsum esse quod substantia spiritualis et corpus sint duae substantiae actu existentes: immo ex eis fit una substantia actu existens. Quod si probaretur quia, separata anima a corpore, remanet seorsum utrumque: dicitur quod non est idem corpus praesente anima et absente, sed anima facit ipsum esse actu.

Pro declaratione huius responsionis, considerandum, ut habetur ex Qu. *de Anima,* art. 2, ad 11, quod per *substantiam actu existentem* intelligit Sanctus Thomas hoc loco substantiam habentem proprium esse distinctum ab esse alterius, et *perfectam in sua specie et natura.* Sic autem, si corpus constitueretur per aliam formam quam per animam, corpus et anima essent duae substantiae actu existentes: quia, cum esse actu consequatur formam substantialem, sicut essent duae formae, ita essent duo esse, et per consequens corpus et anima essent duae substantiae existentes actu. Nunc autem, quia corpus, quod est pars compositi ex anima et corpore, non est corpus per aliam formam quam per animam, ideo unum est esse corporis et animae; et sic corpus et anima non sunt duae substantiae actu existentes. Separata autem anima a corpore, non remanet idem corpus: cum non remaneat eadem forma in materia. Ideo tunc ex illo corpore et anima non posset fieri unum: quia sunt duae substantiae actu existentes.

II. *Ad secundum* respondetur quod substantia intellectualis et corpus, si seorsum existant, sunt diversorum generum. Prout autem uniuntur, sunt unius generis ut principia: quo modo intelligitur materiam et formam in eodem genere contineri.

Ad evidentiam huius responsionis, advertendum, ut elici potest ex doctrina Sancti Thomae in *de Spiritualibus Creaturis,* art. 2, ad 16, et *de Anima,* art. 1, ad 13, et art. 2, ad 10, quod corpus et substantia intellectualis, si accipiantur tanquam duae species, tunc sunt proprie in genere, et non possunt esse eiusdem generis, saltem secundum considerationem naturalem: quia corruptibile et incorruptibile habent diversum modum essendi, et est diversa ratio potentiae in utroque. Si autem accipiantur ut utrumque est pars humanae naturae, sic non competit eis esse in genere vel specie, cum non dicant aliquod completum in specie, sed composito. Reducuntur tamen ad genus et speciem sui compositi tanquam eius principia, et sic sunt eiusdem generis et speciei, scilicet *reductive.* Et ideo, cum Sanctus Thomas dicit corpus et substantiam intellectualem seorsum existentia esse diversorum generum species, intelligit ipsa sic seorsum existentia quod utrumque illorum una sit species per se: sic enim diversorum generum species essent. Sed si accipiantur ut unita tanquam partes ad constitutionem humanae substantiae, sic sunt eiusdem generis reductive.

III. *Ad tertium* respondetur negando consequentiam. Forma enim non dicitur materialis quia habeat esse in materia, sed quia est immersa materiae, vel a materia totaliter comprehensa. Quod non convenit substantiae spirituali, licet habeat esse in materia: ut ostensum est in praecedenti capitulo.

Adverte quod, si nomen *formae materialis* vellemus extendere ad omnem formam habentem esse in materia, concedi posset animam intellectivam et substantiam spiritualem esse formam materialem. Sed quia communis usus habet ut nomine *formae materialis* intelligatur tantum *forma dependens a materia secundum esse,* ideo absolute negatur animam intellectivam esse formam materialem.

Ad quartum respondetur quod philosophi intellexerunt de intellectu qui est animae potentia, non autem de essentia et substantia intellectiva. Anima enim intellectiva secundum essentiam suam dat esse tali corpori: sed potentia eius intellectiva non est actus alicuius organi, sicut aliae eius potentiae; quia actio eius non completur per organum corporale, sicut actus aliarum potentiarum.

Ad quintum respondetur negando consequentiam. Et dicitur quod, licet anima sit forma materiae, non tamen est talis forma quae sit immersa materiae, sed est maxime supra materiam inter omnes formas elevata. Et ideo potest habere operationem absque corpore, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore. Et similiter potest habere virtutem quae non sit actus alicuius corporis.

IV. Attendendum autem quod similem responsionem ponit Sanctus Thomas Prima Parte, q. LXXVI, art. 1, ad 4, inquiens quod, *quia anima propter suam perfectionem non est immersa materiae et totaliter ab ipsa comprehensa, nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum essentiam suam sit corporis forma.*

Sed hanc responsionem quidam Thomistarum * sic ad argumentum adaptant quod committitur sophisma *figurae dictionis* in argumento, mutando *quomodo* in *magis,* idest, mutando *modum* abstractionis in *magis.* Unde concedunt ex hac responsione quod intellectus habet quidem aliquem modum abstractionis quem non habet anima, negant autem quod sit *magis abstractus:* immo anima habet modum abstractionis quo magis abstrahitur a corpore, scilicet, habere esse substantiale non dependens a materia.

* Comment. Caiet. ad art. cit. n. XXIII (Ed. Leonin. 1889).

Sed videtur mihi quod ista responsio non vadat ad mentem Sancti Thomae, nec ad intentionem argumenti. Non enim ex perfectione intellectus arguitur non posse animam esse formam corporis, sed ex ipso modo abstractionis qui convenit intellectui. Si enim intellectus, qui est virtus animae, est abstractus a corpore sic quod non est actus corporis, videtur quod et anima non sit actus corporis, cum intellectus sit eius virtus: alioquin virtus esset abstractior eo cuius est virtus. Nec ullum in argumento committitur sophisma. Ex eo enim quod intellectus est abstractus a corpore quia non est actus alicuius corporis, est etiam abstractus secundum independentiam ad materiam. Et ideo optime sequitur quod erit abstractior et simplicior anima, si ponatur anima forma corporis, quia illa erit abstracta secundum independentiam tantum a materia, non autem secundum separationem ab ea: constat enim maiorem esse abstractionem quae est secundum independentiam et separationem a materia, quam abstractionem secundum independentiam tantum. Unde falsum est quod dicit haec opinio, scilicet quod magis abstrahit a corpore anima quam intellectus, ex eo quod subsistit in suo esse, sive non dependet a materia. Verum quidem est quod ipsa sic abstracta est perfectior quam intellectus, qui non est substantia per se subsistens: non tamen est magis abstracta, si ita subsistit quod tamen est corpori unita secundum esse.

Propter hoc videtur mihi, salvo semper meliori iudicio, quod Sanctus Thomas in ea responsione concedere velit intellectum esse abstractiorem et simpliciorem anima: ne-

que inconveniens esse, apud ipsum, quod a forma materiae, quae tamen a materia non dependeat, effluat non solum virtus corporea et materialis, sed etiam virtus quae non sit actus alicuius, et sit ipsa anima abstractior et simplicior in hoc quod materiae non unitur. Hoc namque non arguit ipsam virtutem esse anima nobiliorem nisi secundum quid, ut dicitur Quarto, d. xi, q. ii, a. 1 *, ad 1, quod *simplicitas per se non sit causa nobilitatis, sed perfectio*: sed arguit potius perfectionem animae, quae, licet sit actus materiae, tamen in tantum elevatur supra materiae conditionem ut ab ipsa virtus profluere possit quae non sit actus alicuius organi. Origo enim istius abstractionis intellectus est dignitas et perfectio animae, quae materiam ita excedit ut ab ipsa totaliter comprehendi non possit.

* Qua 1.

Patet autem hanc esse mentem Sancti Thomae, ex responsione quam dat ad idem argumentum in Tractatu *de Unitate Intellectus contra Averroistas* *. Cum enim proposuisset, *Si autem contra hoc obiiciatur quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia,* subiungit quod *optime procederet si essentia animae humanae sic esset forma materiae quod non esset per esse suum sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae. Sed quia anima humana est forma cui aliqualiter quidem communicat materia, non tamen ab ipsa, propter eius dignitatem, totaliter comprehenditur, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.* Ex quibus aperte constat ipsum velle quod nihil prohibet virtutem animae non immersae materiae esse simpliciorem essentia animae in hoc quod non unitur materiae, sicut et, propter elevationem supra materiam, potest habere operationem cui materia non communicat. Esset autem inconveniens ut virtus formae materialis esset simplicior ipsa forma: cum illi formae non possit convenire operatio cui materia non communicet.

* Opuscul. XVI, fol. 102 (Rom. 1570).

Unde et ad hoc argumentum respondens in Qu. *de Anima,* art. 2, ad 4, inquit quod *per hoc quod intellectus non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animae: sed est supremum in ipsa, cum sequatur ipsam secundum quod supra materiam elevatur:* quasi dicat quod, licet intellectus excedat animam in hoc quod est abstractior et simplicior, et sic sit secundum quid sublimior ea, non tamen hoc derogat dignitati animae: quia propter hoc non excedit totaliter essentiam animae, sed remanet simpliciter et absolute anima secundum essentiam suam dignior intellectu.

V. Secundo loco *, respondetur rationibus quibus Averroes suam positionem confirmare nititur, quae positae sunt superius, cap. lix. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo enim solvit ipsas rationes; secundo, quia illae rationes in verbis Aristotelis fundamentum habent, ostenditur hanc eandem veritatem quam posuimus et defensavimus, etiam secundum mentem atque opinionem Aristotelis esse *.

* Cf. init. Comment.

* Cap. seq.

Ad primam itaque respondetur quod Aristotelis verba verificantur de potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi: non autem dicuntur de ipsa substantia intellectiva, quasi ipsa non sit forma dans esse corpori.

Ad secundam respondetur, et dicitur primo, quod Aristotelis demonstratio declarat verba quae assumpta sunt in prima ratione, debere intelligi de potentia intellectiva, ut exposita sunt, non autem de substantia animae. Cum enim ex operatione intellectuali qua anima * intelligit, ostendat intellectum esse immixtum et separatum; operatio autem pertineat ad potentiam ut ad principium, scilicet proximum: patet quod per intellectum ipsam potentiam intelligit. Nam si ponamus animam corporis formam, intellectum autem nullius corporis actum, non sequitur quod intellectus aliquam naturam determinatam sensibilem habeat: cum non ponatur harmonia, aut ratio et proportio alicuius organi, sicut sensus.

* Cf. text. et var.

Dicitur secundo, quod ex iis quae dicuntur in fine primi libri *de Anima* contra dicentes animam diversas sui partes in diversis corporis partibus habere, ubi dicitur quod *unamquamque partium animae aliquid corporis continere videtur impossibile,* et quod *qualem partem aut quomodo intellectus continet, grave est fingere,* patet quod, cum dicit intellectum esse *immixtum* vel *separatum,* non intendit excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis.

Ad tertiam, et quartam ex ipsa deductam, simul respondetur negando consequentiam. Quia ex quo intellectus operatio est omnino absque corporeo organo, sicut et ipse intellectus, non sequitur receptionem eius esse receptionem materiae primae.

Ad quintam respondetur quod non tollitur virtus infinita intellectus: quia non ponitur virtus in magnitudine, sed quae in substantia intellectuali fundatur.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM

QUOD SECUNDUM DICTA ARISTOTELIS OPORTET PONERE INTELLECTUM UNIRI CORPORI UT FORMAM

Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis*, ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

*Cf. cap. lix, init.

Probat enim Aristoteles, in libro VIII *Physicorum* *, quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum. Unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ab immobili motore, vel moveat seipsum. Et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum: ea ratione, quia *quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud.* Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota. Omne autem huiusmodi est animatum *. Primum igitur mobile, scilicet caelum, est animatum, secundum opinionem Aristotelis. Unde et in II *de Caelo* * dicitur expresse quod caelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se. – Inquiramus igitur, secundum

* Cap. v; s. Th. l. 9, 10. Cf. supra, lib. I, cap. xiii.

* Cf. II *de Caelo,* ii, 3; s. Th. l. 2.

* Ibid. n. 6; l. 3.

1 Et] Sed C. 6 formam *Ita* DYZPc; forma *ceteri.* 11 motore *om* αDWXPc.
6 et alia mota *om* αWXPc.

opinionem Aristotelis, qua anima sit caelum animatum.

* Al. lib. XII, cap. VII; s. Th. l. 6, sqq. - Did. XI, VII.

Probat autem in XI *Metaphysicae* *, quod in motu caeli est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile: nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio: unde dicit quod primum movens non motum est *desiderabile et intellectuale.* Igitur id quod ab eo movetur, scilicet caelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur caelum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore. Et hoc significat in II *de Anima* *, ubi dicit quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus: ut hominibus, et si aliquid huiusmodi est alterum, aut honorabilius,* scilicet caelum.

* Cap. III, n. 4; s. Th. l. 5.

Constat autem quod caelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis: haberet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati caeli. Et ad hoc significandum, subiungit Aristoteles quod *quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae* *: ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora caelestia.

* Loc. cit. n. 7; s. Th. l. 6.

Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus caelestibus per phantasmata: sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori caelesti ut forma.

Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum, secundum intentionem Aristotelis substantia intellectualis unitur non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione caeli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur. Unde Augustinus, in libro *Enchiridion* *, dicit: *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem,* scilicet angelorum, *pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur.*

* Cap. LVIII.

---

20 alterum *legimus cum textu citato et Commentario S. Thomae;* altius DsY, actu Z, actio X, activum *ceteri.* honorabilius] homo rationabilius αX, hoc honorabilius *b.*

11 corpori humano *Ita* YsWP; corporis humani *ceteri.* 15 unitur] homini *addit* Z; *cf. var. praeced.* 20 in libro] in libro de *d*, in P. 24 cum] tamen *omnes, ut videtur.*

Commentaria Ferrariensis

Solutis rationibus Averrois, quae ex Aristotelis dictis sumptae erant, vult ostendere Sanctus Thomas etiam ex Aristotelis verbis oportere ponere intellectum uniri corpori ut formam *. Et arguit sic.

* Cf. Comment. cap. praec., n. v, init.

I. Caelum, secundum opinionem Aristotelis, est animatum anima intellectiva. Ergo substantia intellectualis unitur corpori caelesti ut forma. Ergo et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum.

Antecedens probatur, quoad primam partem quidem, scilicet quod caelum sit animatum, primo ex VIII *Physicorum.* Ibi enim ostenditur quod primum mobile oportet ut seipsum moveat; deinde probatur quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et altera est mota. Omne autem huiusmodi est animatum, secundum Aristotelem. Ergo etc. – Secundo, ex II *Caeli.* Ibi enim expresse ponitur quod caelum est animatum; et quod propter hoc oportet ponere in ipso differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Quoad secundam vero partem, scilicet quod anima eius sit intellectiva, probatur primo, quia in XI *Metaph.* * ostenditur quod movens omnino immotum movet sicut desiderabile ab eo quod movetur. Non autem desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed intellectuali desiderio: unde dicitur ibidem quod primum movens non motum est *desiderabile et intelligibile.* Et sic oportet caelum, quod ab ipso movetur, esse desiderans et intelligens, etiam nobiliori modo quam nos. – Secundo, quia in II *de Anima* dicitur quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid huiusmodi est activum * aut honorabilius,* scilicet caelum.

* Al. lib. XII.

* Cf. text. et var.

Si dicatur quod intellectus continuatur corporibus caelestibus per phantasmata, et non ut forma dans esse, contra arguitur. Quia constat, secundum Aristotelem, quod caelum non habet animam sensitivam. Tum quia haberet diversa organa: quod non competit simplicitati caeli. – Tum quia in II *de Anima,* ad hoc insinuandum, dixit Aristoteles quod *quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae,* ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia, scilicet corpora caelestia, habent intellectum, quae non habent alias potentias.

Ne autem aliquis putaret ipsum Divum Thomam assertive posuisse caelum esse animatum, tanquam aliquid ad fidem pertinens, subiunxit quod hoc non dixit quasi asserendo secundum fidei doctrinam: quia ad fidei doctrinam nihil refert sive sic sive aliter dicatur. Unde et Augustinus hoc sub dubio in libro *Enchiridion* reliquit.

2. Circa ultimam consequentiam principalis rationis, advertendum ex doctrina Sancti Thomae in Qu. *de Anima,* art. 8, ad 2, quod non ideo infertur illud consequens quasi anima intellectiva uniatur corpori humano propter similitudinem quam habet ad caelum, quemadmodum secundum Avicennae opinionem dicendum esset *: sed quia conveniens est, si unitur caelo, quod etiam uniatur corpori humano, quod est nobilissimum inter inferiora corpora, propter aequalitatem complexionis, ad hoc ut per sensus possit species intelligibiles acquirere. Ad hoc autem sequitur aliqua similitudo ad caelum: quia sicut caelum omnino caret contrariis, ita corpus, reductum ad aequalitatem complexionis, maxime a contrariis elongatur.

* Cf. Qu. *de Anima,* loc. cit.

Adverte autem circa ipsam consequentiam, quod non ponit ipsam Sanctus Thomas quasi necessariam absolute, sed tanquam probabilem secundum opinionem Aristotelis. Si enim posuit intellectualem substantiam esse unitam corpori caelesti non per phantasmata, sed secundum suam substantiam ut formam, similiter dicendum videtur quod corpori nobilissimo, quale est corpus humanum, voluerit animam intellectivam unitam esse non tantum per phantasmata, ut voluit Averroes, sed etiam ut formam. Neque enim magis repugnat intellectuali substantiae uniri corpori aequaliter complexionato quam corpori caelesti: cum non magis propter hoc ab hac materia ponatur dependere quam ab illa.

II. Circa fundamentum huius capituli et rationis inductae, dubium non parvum occurrit: quia non videtur de mente Aristotelis esse quod caelum sit animatum per informationem, ut sibi Sanctus Thomas attribuit.

* Cf. n. v.

Primo * quia, si secundum ipsum ponitur caelum animatum esse anima intellectiva tantum, aut ipsa anima unitur orbi propter operationem intellectivam: aut propter motum. Non primum: quia, cum intellectio sit operatio cui non communicat corpus, intellectus non indiget corpore nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata; operationes autem sensitivae non conveniunt corporibus caelestibus, in quibus etiam non sunt organa sensuum. – Non etiam secundum. Tum quia ad hoc ut moveat, non oportet ut uniatur orbi tanquam forma dans esse, sed sufficit unio per contactum virtutis: ut habetur

* Cap. v, 11.

VIII *Phys.*, text. 43 *. Tum quia suum movere nihil est aliud quam suum intelligere et velle: ut habetur a Commentatore, XII *Metaph.*, commento 36, ubi ait quod *corpora caelestia sunt animata, et non habent de virtutibus animae nisi intellectum et virtutem desiderativam, quae movet in loco.* – Ergo non posuit Aristoteles caelum esse animatum anima dante esse formaliter.

* Cf. n. vi.

Secundo *, quia tunc primus motor moveretur per accidens ad motum ipsius orbis: ut enim dicitur VIII *Phys.*,

* Cap. vi, 7.

text. 51 *, *moto corpore, movetur et quod est in corpore.* Sed primum movens, quod Aristoteles dixit esse partem moventis seipsum, *non movetur neque per se, neque per*

* Num. 8.

accidens, ut dicitur ibidem, text. 52 *. Ergo primus motor non est forma corporis caelestis. Ergo, eadem ratione, nec motores aliorum orbium. – Patet ultima consequentia. Quia, si aliquod caelestium corporum poneretur animatum, hoc maxime attribuendum esset primo.

* Cf. n. vii.

Tertio *, quia tunc caelum esset corpus organicum: cum anima sit *actus primus corporis organici,* ut dici-

* Cap. i, 6.

tur II *de Anima* *. Hoc autem simplicitati eius repugnat. Ergo etc.

* Cf. n. viii.

Quarto *, quia Sanctus Thomas, Prima Parte, q. LXX, art. 3, videtur tenere quod Aristoteles voluerit caelum esse animatum anima movente tantum, non autem anima dante esse. – Et *de Spiritualibus Creaturis*, art. 6, inquit quod *ad salvandum opinionem Aristotelis et Platonis videtur sufficere quod substantia intellectualis uniatur corpori caelesti per modum quo motor unitur mobili.* – Ad-

* I Parte, l. c.

ditque * quod *inter ponentes corpora caelestia esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.*

* Cf. n. ix.

Quinto *. Sequeretur quod caelum, aut saltem sphaerae inferiores, haberent tres motores, scilicet Deum, intelligentiam, et animam. Sed hoc est falsum: quia caelum habet tantum duos motores, ut inquit Commentator, XII *Metaph.*, comment. 41. Ergo etc.

Sexto. Sequeretur quod caelum posset naturaliter ex se quiescere. Quod est contra Philosophum. – Probatur consequentia. Quia anima movet per appetitum.

Septimo. Cessarent omnes demonstrationes Aristotelis ad probandum primum motorem omnino immobilem. Quia dicet adversarius non oportere dari motorem separatum: quia, cum caelum sit animatum, movet seipsum, et dividitur in partem moventem et partem motam, sicut reliqua animalia.

* Cf. n. x.

Octavo *. Si motor orbis esset anima eius, moveretur per accidens ad motum eius: sicut et animalium animae moventur ad motum corporum. Sed hoc non est ad men-

* Cf. supra *Secundo.*

tem Philosophi, qui probat, VIII *Phys.* *, oportere partem primi moventis seipsum esse immobile *tam per se quam per accidens,* cum causet motum sempiternum. Quod sane oportet esse verum de motore cuiuslibet orbis: cum omnes moveant motu sempiterno. Ergo etc.

* Cf. n. x, 2.

Nono *. Si intelligentia quae movet caelum esset anima caeli, non haberet determinatum situm in caelo, sed esset in toto tanquam in subiecto adaequato: ut patet de anima intellectiva, quae habet totum corpus pro subiecto adaequato. Sed hoc est contra mentem Philosophi, qui ponit intelligentiam quae movet caelum, esse in eius circum-

* Cap. x, 7.

ferentia: ut patet VIII *Phys.*, text. 84 *. Ergo etc.

III. Ad hanc difficultatem dicendum est quod unum in doctrina Aristotelis clarum est, alterum vero est dubium. Clarum namque est ipsum posuisse aliquo modo caelum esse animatum: ut patet ex iis quae in hoc capite adducit Sanctus Thomas. Hoc etiam tenuit Commentator, cap. 1 *de Substantia Orbis;* VIII *Metaph.*, comm. 12; II *Caeli,* comm. 61; II *de Anima,* comm. 15 et 32; item XII *Metaph.*, comm. 36; et in plerisque aliis locis. Dubium vero est quomodo posuerit ipsum animatum: an scilicet anima dante esse per modum formae; an anima tantum movente et unita per contactum virtutis. Hoc enim neque ab Aristotele explicatur, neque a Commentatore.

Idcirco aliqui tenent de mente Aristotelis esse quod caelo unitur intelligentia per modum formae dantis esse: aliqui vero quod unitur tantum per modum motoris. Et Sanctus Thomas aliquando unam partem tenet, aliquando aliam.

Ubi enim absolute, secundum propriam opinionem, tenet corpora caelestia non esse animata, ut etiam Philosophum huic sententiae expresse non adversari demonstret, ostendit quomodo ad Aristotelis intentionem sufficere videtur caelum esse animatum anima movente tantum, non autem anima dante esse. Et hoc tenet in Prima Parte, et in Qu. *de Spiritualibus Creaturis* *. * Cf. supra n. ii, *Quarto.*

Ubi autem contra Commentatorem arguit, ut hic, tenet oppositam partem. Quia enim Commentator volebat ex verbis Aristotelis superficialiter intellectis arguere intellectum esse substantiam separatam, et animam intellectivam non esse formam hominis apud ipsum Aristotelem; ideo et ipse Sanctus Thomas, contra ipsum, vult ostendere quod, si ad verba tantum Aristotelis respicere voluerimus, magis dicendum erit ipsum posuisse substantiam intellectualem esse formam corporis, quam illud universaliter negasse; cum expresse posuerit caelum esse animatum, et non nisi anima intellectiva, ipsique conditiones rei animatae, quae sunt movere seipsum et habere differentias positionis secundum naturam, attribuerit; ubi autem dixit intellectum esse separatum et immixtum, non de ipsa substantia in qua fundatur intellectus, sed de potentia intellectiva sit locutus. – Hoc etiam videtur Sanctus Thomas attribuere Aristoteli XII *Metaph.*, in expositione text. 25 *; * Lect. 4.
et II *Caeli* *. * Lect. iii, 18.

Propter quod, duo mihi de mente Sancti Thomae dicenda videntur. Primum est, quod ipse magis declinat ad hanc partem, quod caelum non sit animatum, secundum mentem Aristotelis, anima dante esse, quam ad oppositam. Secundum est, quod voluit probabiliter utramque partem sustineri posse. – Primum horum patet ex locis praeallegatis. Secundum vero ostenditur in Qu. *de Anima,* art. 8, ad 3: ubi etiam solvit rationem primam hic adductam qua probatur caelum non esse animatum.

Qua ex re, utramque partem sustinentes, ut Sanctus Thomas in Qu. *de Anima* sustinet, ad rationes utriusque partis ex eius doctrina respondebimus.

IV. Si itaque defensare voluerimus caelum, secundum Aristotelis mentem, animatum non esse anima informante, dicendum erit, ex locis adductis * in Prima Parte et *de Spiritualibus Creaturis,* ad rationem hic assumptam contra * Supra n. ii, *Quarto.*
Averroem, quod Aristoteles non sic intellexit caelum animatum esse quasi substantia spiritualis corpori caelesti uniatur ut forma dans esse, sed quia illi unitur ut motor mobili: ita enim voluit substantiam spiritualem uniri corpori caelesti et esse in illo inclusam, sicut Plato * voluit * Cf. supra, cap. lvii.
animam intellectivam unitam corpori humano, scilicet per contactum virtutis; et esse in ipso sicut motorem in mobili, et in instrumento quo utitur, et cui intrinsece est coniunctus. – Cum autem probatur oppositum, quia posuit caelum movere seipsum, et habere differentias positionis secundum naturam: dicitur quod haec non arguunt ipsum habere intelligentiam informantem, sed unitam tantum per modum motoris. Sic enim caelum, ut dicit compositum ex intelligentia et orbe secundum contactum virtutis unitis, componitur ex motore et mobili; et sic est movens seipsum; et habet differentias positionis, quae in caelo non accipiuntur nisi in ordine ad motum localem, * Cf. cap. ii, 6; s. Th. l. 2, 3.
ut dicitur II *Caeli* *.

2. Sed contra hanc rationem instari posset: quia, si ideo caelum dicitur movere seipsum quia componitur ex motore et mobili unitis secundum contactum virtutis, eadem ratione poterit dici quod plaustrum movet seipsum, quia sibi uniuntur boves per modum motoris; et similiter quod navis movet seipsam, quia illi coniungitur nauta qui ipsam movet.

Respondetur quod non est eadem ratio de istis et de caelo, propter duo. Primo, quia secundum Aristotelem, substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem ad talis corporis motum determinatam; et ipsum corpus caeli habet naturalem aptitudinem ad hoc ut a tali substantia spirituali sic moveatur. Hoc autem in instantiis adductis non invenitur. – Secundo, quia in illis est contactus quantitativus, qui fit secundum extrema. Inter intelligentiam autem et corpus caeleste est tantum contactus virtutis. Modo, ostensum est superius, in hoc Secundo, cap. LVI, quod *in contactu quantitativo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed ab ipso impeditur: in tactu autem virtutis, qui convenit substantiis spiritualibus, cum sit ad intima, substantia tangens est intra id quod tangitur, et per ipsum absque ullo impedimento incedit.* – Ex iis duobus evenit quod magis fit unum ex intelligentia et corpore caelesti, licet ex illis non fiat unum simpliciter, sed tantum in movendo, quam ex nauta et navi, aut ex bobus et plaustro. Atque idcirco convenientius potest dici quod caelum seipsum movet quam navis aut plaustrum coniunctum bobus. Sic enim corpus caeleste unitur motori sibi intrinseco, et ad eius motum naturali virtute determinato: quod illis aliis non convenit. – Posset etiam concedi quod eodem modo dici potest plaustrum ex se moveri, si nomine *plaustri* accipiamus *aggregatum ex plaustro et bobus.*

3. Si autem quaeratur: Quare ergo Sanctus Thomas contra Averroem hoc loco rationem formavit quam ipse solubilem videbat? – dicitur, ut iam dictum est *, quod hoc non facit quasi hanc rationem simpliciter insolubilem existimaret, sed quia ipsam efficacem contra Averroem putabat, qui ex Aristotelis verbis, ut in praecedenti capite patuit, substantiam intellectualem non posse uniri corpori ut formam, arguere volebat. Si enim ad verba tantummodo superficietenus respicere voluerimus, non ad sensum, magis ex verbis et rationibus eius, quibus aperte vult caelum animatum esse, ostenditur substantiam intellectualem uniri posse corpori ut formam, quam ex eius aliis verbis appareat ipsam corpori uniri non posse: *animata* enim dicere consuevimus quorum forma dans esse est anima.

* Num. III.

Quod autem haec fuerit mens Sancti Thomae, constat ex principio huius capitis, ubi ait: *Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis,* (supple) quantum verba sonant superficietenus intellecta, *intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.* Ex iis enim apparet Sanctum Thomam verbis et demonstrationi Aristotelis per Commentatorem adductis, voluisse alia Aristotelis verba manifestiora, et alias eius demonstrationes opponere.

Sic ergo rationi hic per Divum Thomam adductae, tenendo quod caelum secundum mentem Aristotelis non sit proprie animatum, secundum doctrinam eius alibi traditam, respondendum est.

V. Si autem oppositam partem sustinere voluerimus, ut sustinet Sanctus Thomas in Qu. *de Anima,* ubi supra *, dicentes substantiam intellectualem, secundum Aristotelis mentem, dare esse formaliter corpori caelesti: respondetur ad primam rationem in oppositum adductam *, secundum doctrinam Sancti Thomae in II *Caeli,* lect. 3, et loco immediate allegato, quod intelligentia unitur corpori caelesti ut forma propter motum et actionem, non quidem simpliciter, quia et absque tali unione posset agere et movere, ut arguebatur, sed *propter actionis nobilitatem.* Nam *substantia spiritualis quae determinata est ad motum caeli, quem sine labore movet, nobilius operatur et agit per motum caeli si illi uniatur secundum esse, quam si sit ab eo separata: perfectior enim actio est quam quis agit per instrumentum coniunctum, ea quam agit per instrumentum separatum.*

* Num. III, *Propter quod.*

* Num. II, *Primo.*

Ad primam probationem, patet ex dictis.

Ad secundam, dicitur primo, quod movere intellectualis substantiae per modum *imperii,* est tantum velle et intelligere: non autem movere per modum *executionis.* Immo ipse motus causatus in caelo ab intelligentia, quo mediante causat haec inferiora, secundum quod est a voluntate angeli, est executio. – Dicitur secundo quod, quomodocunque accipiatur *movere,* scilicet aut per modum imperii aut per modum executionis, non ponitur in ipsa intelligentia potentia motiva aut activa distincta ab intellectu et voluntate. Et ideo dictum Commentatoris verissimum est. – Dicitur tertio quod, licet movere intelligentiae per modum executionis sit a voluntate et intellectu; et intelligentia non habeat virtutem motivam ab intellectu et voluntate distinctam realiter, sed tantum ratione: unitur tamen intelligentia corpori caelesti ut forma propter executionem virtutis activae; scilicet ut illa sit perfectior executio. Unde consequentia illius rationis non tenet, videlicet: *Movere intelligentiae,* scilicet per modum imperantis motum, *est eius intelligere et velle, Ergo non unitur corpori propter motum.* Licet enim intelligere et velle, quae sunt actiones immanentes, ut sic, non indigeant corpore cui uniatur intelligentia ut forma; ipsa tamen operatio transiens, sive executio virtutis activae, quae a voluntate provenit, ad sui perfectionem indiget ut intelligentia sit corporis forma.

VI. *Ad secundum* * dicitur primo quod, cum Aristoteles ponit esse aliquam substantiam motricem corporis caelestis quae non movetur neque per se neque per accidens, illud intelligit de substantia movente per modum finis: ut patet ex eius processu XII *Metaph.*, ubi, ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quae sunt fines, ut expresse habetur text. 48 *. Hoc patet esse de mente Sancti Thomae, ibidem, et *de Spiritualibus,* art. 5.

* Num. II, *Secundo.*

* S. Th. l. 10; Did. XI, VIII, 10.

Dicitur secundo quod, quia in VIII *Phys.* nondum investigaverat substantiam intellectualem quae sit omnino separata, movens per modum finis et appetibilis, sed hoc erat in XII *Metaph.* investigandum; ideo de ipsa quae est pars moventis seipsum, tanquam de prima simpliciter substantia et omnino abstracta loquitur, et sibi conditiones primae substantiae attribuit, ut dictum est in primo libro *. Et quia primus motor, et omnis alia substantia movens caelum per modum finis, est immobilis et per se et per accidens, illi substantiae quae est pars moventis seipsum, attribuit hoc quod est non moveri neque per se neque per accidens: cum tamen sibi in veritate non conveniat. Cum enim sit forma corporis, et sit unum esse ipsius et corporis caelestis, necesse est ut ad motum corporis per accidens moveatur. – Unde ad argumentum, negatur consequentia de eo qui vere est primus motor, movens scilicet per modum appetibilis primi: licet sit vera de eo quod ibi accipitur tanquam primus motor.

* Cap. XIII, Comment. n. XX.

Cum autem probatur quia dicitur ibidem in VIII *Physicorum* *, quod *primus motor non movetur neque per se neque per accidens:* dicitur quod illud intelligitur de eo qui vere est primus motor, qui scilicet est omnino a materia separatus; non autem de parte moventis seipsum, qui non est vere primus motor, licet illud sibi attribuatur suppositive et permissive, inquantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter.

* Cap. VI, n. 2; S. Th. l. 12.

Unde, quia impossibile absolute est ut pars moventis seipsum sit primus motor immobilis per se et per accidens, ideo in XII *Metaph.* investigatur primus motor omnino separatus a corpore, cui vere attribuantur conditiones primi motoris, quae ex suppositione et permissione attributae erant motori primi mobilis unito illi per modum formae.

VII. *Ad tertium* * dicendum quod *corpus organicum* dupliciter accipi potest. Uno modo, pro corpore habente diversa organa, complexione, situ et figura distincta. Alio modo, pro corpore ad animam et operationes animae

* Num. II, *Tertio.*

disposito: ut nihil aliud sit corpus organicum quam *corpus habens vitam in potentia,* ut videtur exponere Philosophus II *de Anima* *, sive habeat diversa organa et membra officialia, sive non habeat.

* Loc. cit. in arg., n. 4, 5.

Si primo modo voluerimus in definitione animae accipere *corpus organicum,* ut fere omnes expositores accipiunt, eo quod teneant caelos non esse animatos: sic, negatur consequentia. Et ad probationem dicitur quod aut illa definitio animae convenit tantum animabus rerum corruptibilium, et quod istis tantummodo assignavit Aristoteles, in II *de Anima,* communem definitionem. – Aut quod convenit omni animae, non univoce quidem, sed analogice. Et sic non oportet caelum esse corpus organicum eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter: quia est organicum secundo modo.

Si autem secundo modo accipiatur *organicum* in definitione animae, sic conceditur corpus caeleste esse organicum. Nec hoc eius uniformitati et simplicitati repugnat.

2. Posset etiam dici quod caelum habet diversitatem organorum: non quidem distinctorum secundum varietatem complexionum, ut in animalibus accidit; sed secundum rarum et densum, eo modo quo invenitur in caelo rarum et densum, scilicet *secundum maiorem aut minorem congregationem partium, non autem secundum differentiam contrarietatis,* ut dicitur II *Caeli* a Sancto Thoma, lect. 10, in fine. Et secundum hanc diversitatem sunt in caelo diversae virtutes respectu horum inferiorum, inquantum per illas partes anima caeli diversa agit in haec inferiora.

Non imponas autem mihi quod in anima caeli ponam alias potentias praeter intellectum et voluntatem, affixas diversis partibus caeli, sicut animae animalium habent. Non enim ad hoc tendit haec secunda responsio: sed ad hoc quod anima, per intellectum et voluntatem movens caelum, et haec inferiora mediante hoc motu, agens diversimode per diversas caeli partes in inferiora agit; ut sic diversae virtutes illarum partium sint diversi influxus animae caeli, sucundum quos diversimode in haec inferiora operatur.

* Num. 11, *Quarto.*

VIII. *Ad quartum* * dicitur quod, quia Aristotelis est in hac re incerta sententia, et ex diversis eius dictis diversa accipi possunt, ideo Sanctus Thomas ibidem eius verba ad suum propositum interpretatur. Cum ergo dicit quod Aristoteles caelum esse animatum non posuit anima dante esse sed tantum anima movente, non hoc ideo inquit quasi oppositum non possit teneri: sed quia tenet Aristotelis verba posse ad hunc sensum exponi, cum ad salvandam eius opinionem videatur sufficere caelum esse animatum anima movente tantum. Unde sub dubitatione in Qu. *de Spiritualibus Creaturis* loquitur, inquiens quod, *si quis intime consideret, forte inveniet inter has opiniones aut nullam aut modicam dissonantiam esse.* Et inferius in eodem loco inquit quod *videtur sufficere ad salvandam intentionem Platonis et Aristotelis, quod substantia spiritualis uniatur corpori caelesti ut motor.* Haec enim verba *forte* et *videtur* non asserentis, sed opinative et probabiliter loquentis sunt.

* Num. 11, *Quinto.*

IX. *Ad quintum* * dicitur quod non est inconveniens, apud Aristotelem, sphaeras inferiores habere tres motores: unum scilicet communem, qui est simpliciter primus motor; et duos appropriatos, quorum unus movet ut anima, alter vero ut proprius finis.

* Num. 11, *Sexto.*

Ad sextum * dicitur primo, quod de motu caeli dupliciter loqui possumus, ut patet ex Sancto Thoma inferius, lib. III, cap. XXIII: scilicet aut ex parte motoris; aut ex parte substantiae caeli. Primo modo, motus caeli est voluntarius: secundo modo, est naturalis. Et ideo ex parte motoris, absolute loquendo, caelum posset quiescere: non autem ex parte ipsius substantiae caeli. Et sic intellexit Philosophus.

Dicitur secundo, ut habetur ex Philosopho XII *Metaph.*, text. 38, et ex Sancto Thoma ibidem *, quod, licet necessitas motus caeli non sit necessitas absoluta, cum caelum moveat seipsum, et omne tale in seipso habeat moveri et non moveri; est tamen necessitas ex suppositione, quae est necessitas finis, inquantum absque talis motus perpetuitate non esset conveniens ordo ad finem, secundum quod per motum intenditur assimilatio ad Deum. Et ideo non est inconveniens dicere quod, secundum mentem Aristotelis, caelum, secundum quod est animatum, potest absolute ex se quiescere, licet ex suppositione et ex fine necessario moveatur.

* S. Th. l. 7; Did. XI, VII, 5.

Ad septimum *, negatur sequela. Licet enim ponatur caelum dividi in partem moventem et partem motam, tamen praeter motorem qui est pars moventis seipsum, oportet ponere alium motorem omnino separatum, qui moveat per modum appetibilis, ut deducit Aristoteles XII *Metaphysicae* *.

* Num. 11, *Septimo.*

* Cf. supra, lib. I, cap. XIII, vers. fin.

X. *Ad octavum* * dicitur quod dupliciter possumus intelligere motorem alicuius corporis moveri per accidens. Uno modo, quod moveatur simpliciter illo moto locali quo movet corpus, nulla tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodem modo se habeat ad illud, et semper maneant in eadem dispositione inter se. Alio modo, quod motu corporis a se moti sic moveatur per accidens quod etiam varietur eius dispositio ad corpus, ita quod aliter et aliter se habeat ad corpus, sicut accidit in animalibus: ex motu enim corporis anima aliter et aliter se habet ad corpus, ex eo quod corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult quod motor qui causat motum perpetuum, non movetur per accidens secundo modo. Non autem repugnat eius intentioni quod moveatur per accidens primo modo: licet velit de primo motore simpliciter quod nullo modo moveatur.

* Cf. n. 11, *Octavo.*

Patet hoc primo, ex Sancto Thoma. Nam, assignans differentiam inter motores orbium et animam, VIII *Phys.*, exponendo text. 52 *, ait quod ratio quare motores orbium non moventur per accidens ratione sui ipsorum ad motum orbium, animae vero animalium per accidens moveantur, est *quia motores orbium non constituuntur in suo esse ex sua unione ad corpora, et eorum annexio est invariabilis: sed animae quae movent animalia, constituuntur in suo esse secundum unionem ad corpora* (intellige, excepta anima intellectiva), *et variabiliter eis connectuntur.* Ex hoc enim dat intelligere Sanctus Thomas quod non sic moventur motores orbium per accidens quasi varietur eorum esse et dispositio ad orbes per talem motum, sicut variatur dispositio animarum ad motum animalium. Cum hoc autem stat quod moveantur per accidens aliquo modo, eo quod unum sit esse eorum et orbium: quamvis ex unione ad orbes non constituantur in suo esse, idest, ipsorum esse a corpore et materia non dependeat; sicut nec esse animae intellectivae dependet a corpore.

* Lect. XIII.

Patet hoc secundo, quia Commentator, VIII *Phys.*, comm. 83, inquit quod *inaequalitas non accidit in motu nisi propter hoc quod motori accidit quidam modus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur.* Ex quibus dat intelligere quod ille solus motus per accidens repugnat motori moventi motu perpetuo et invariabili, ex quo variatur virtus motoris, et consequenter habitudo eius ad mobile.

2. *Ad nonum* * dicitur quod utique intelligentia quae est anima caeli, non habet determinatum situm in caelo secundum determinationem suae substantiae ad unam partem caeli. Quod autem inquit Aristoteles ipsam esse in circumferentia, intelligitur, ut exponit Sanctus Thomas ibidem *, per influentiam motus, et non per determinationem suae substantiae. Et intelligitur de primo motore, non autem de aliis.

* Num. 11, *Nono.*

* Lect. 23.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM PRIMUM

QUOD ANIMA IMMEDIATE UNITUR CORPORI

Ex praemissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur, nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dicit Averroes *; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

* Cf. cap. LIX.

Ostensum est enim * quod anima unitur corpori ut forma eius. Forma autem unitur materiae absque omni medio: per se enim competit formae quod sit actus talis corporis, et non per aliquid aliud. Unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma nisi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles, in VIII *Metaphysicae* *: nam materia et forma habent se ut potentia et actus.

* Cf. cap. LXVIII, LXX.

* S. Th. l. 5; Did. VII, VI, 8.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum. Anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias: unde mediante potentia movet corpus; et adhuc membra mediante spiritu; et ulterius unum organum mediante alio organo. – In via autem generationis dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo. Unde et dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formae, hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.

---

11 talis *om* αDWXpGPc.
5 mobilium et] mobilium αX, nobilium EG*b*. 13 proprium] primum EG; perfectibile *om* Y.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de unione animae intellectivae ad materiam absolute, nunc de modo unionis incipit determinare *. Circa hoc autem duo facit: primo enim agit de immediatione unionis; secundo, de totalitate eius, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. LVI, init.

I. Quantum ad primum, ponuntur tres conclusiones. Prima est: *Anima immediate unitur corpori in essendo.* Pro cuius declaratione, considerandum est quod, cum omnes fere philosophi posuerint intellectum aliquo modo corpori humano coniungi, fuerunt quidam, non attendentes ad formae conditionem, qui posuerunt animam intellectivam non uniri immediate corpori, sed inter ipsam et corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam et ligamentum ipsam cum corpore uniens: sicut Averroes phantasmata dixit esse vinculum quo intellectus homini unitur; alii dixerunt ipsam mediantibus suis potentiis uniri corpori; quidam vero quod inter animam et corpus mediat spiritus corporalis; alii quoque dixerunt mediare lucem, quam esse corpus existimabant.

Contra hos ergo, ex eo quod ostensum est animam intellectivam esse formam corporis, deducit corollarie Sanctus Thomas quod *oportet animam uniri corpori immediate.*

Et arguit sic. Forma unitur materiae absque medio. Sed anima intellectiva est forma corporis, ut in praecedenti capitulo est ostensum. Ergo etc. – Probatur maior dupliciter. Scilicet auctoritate Aristotelis, VIII *Metaphysicae,* inquientis nihil esse quod faciat unum ex materia et forma nisi agens, quod potentiam reducit ad actum. – Secundo, quia nihil est quod faciat unum ex potentia et actu. Sed forma secundum se est actus, non per aliquid aliud. Ergo etc.

Adverte quod fundamentum huius rationis est, quia forma per seipsam facit esse actu, et non per aliquod medium: cum sit per essentiam suam actus. Unde, cum *sic dicatur aliquid unum quo modo est ens,* oportet ut, sicut compositum est ens immediate per formam, quod etiam immediate per formam sit unum: ut sic oportet formam per se et immediate uniri materiae, sicut per se immediate dat esse.

II. Secunda conclusio est: *Anima in movendo unitur corpori mediate: idest, movet corpus cuius dicitur anima, non per essentiam suam immediate, sed per aliquod medium.* Probatur. Tum quia movet per potentias: sicut et omnes alias operationes per suas potentias exercet. – Tum quia movet membra mediante spiritu, et unum organum mediante alio.

Advertendum quod *anima per apprehensionem et appetitum movet corpus,* ut dicitur in Qu. *de Anima,* a. 9, ad 6. Et sic dicitur movere per *potentias,* quarum scilicet operationes sunt apprehendere et appetere. Et quia appetitus sensitivus fundatur in corde, secundum Aristotelem, ut dicitur *de Spiritualibus,* a. 3, ad 4 *, ideo cor est primum instrumentum per quod movet ceteras partes corporis: et hoc est quod hic dicitur, quoniam *movet unum membrum mediante alio.* Quia vero partes grossiores corporis per subtiliores movet, ideo primum instrumentum virtutis motivae est *spiritus,* ut dicitur ab Aristotele, in Libro *de Causa Motus Animalium* *.

* Cf. III *de Partibus Animal.,* cap. III (Did.).

* Al. *de Animal. Motione,* cap. X (Did. vol. III, p. 524).

Sed intelligendum, cum dicitur cor primum instrumentum virtutis motivae, et similiter spiritus, quod hoc non est eodem modo: sed cor est primum instrumentum coniunctum virtuti motivae, utpote in quo est appetitus, qui est virtus motiva; spiritus autem est primum instrumentum separatum, inquantum est primum quod movetur ab anima inter ea quae sunt separata.

III. Tertia conclusio est: *In via generationis dispositiones corporis quibus fit proprium susceptivum talis formae, sunt mediae inter animam et corpus: et sic anima unitur corpori mediantibus dispositionibus.* Probatur. Quia dispositiones ad formam via generationis praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo.

IV. Circa hanc conclusionem et eius probationem dupliciter dubitatur. Primo, quia Sanctus Thomas, Prima Parte, q. LXXVI, a. 6, tenet *impossibile esse quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et eius materiam.* Similiter, quod *impossibile est quascumque dispositiones accidentales praeexistere in materia ante formam substantialem.* Cuius oppositum hic dictum est.

Secundo *, quia non videtur posse simul stare quod dispositiones via generationis praecedant formam in materia, et tamen sint posteriores in essendo. Si enim praecedunt formam in materia, ergo prius sunt in materia

* Cf. n. VI.

quam forma. Ergo praecedunt in essendo. – Patent istae consequentiae: quia in utraque oppositum consequentis repugnat antecedenti.

V. Ad evidentiam primi dubii, duo sunt attendenda. Primum est quod, cum inter dispositiones ad formam quae simul cum forma remanent, et ipsam formam, non sit ordo durationis, sed simul in eodem instanti in materia introducantur; non est quaerenda inter illa prioritas et posterioritas temporis, quid videlicet illorum in priori tempore adveniat materiae et quid in posteriori; sed est tantum investiganda inter illa prioritas secundum naturam, et videndum quid illorum prius natura materiae adveniat, tanquam videlicet ab altero in materia praesuppositum.

Secundum est, ex doctrina Sancti Thomae in Prima Parte, quaestione et articulo allegatis, ad 1, et *de Spiritualibus,* a. 3, ad 20, et in Qu. *de Anima,* a. 9, quod, *cum forma perfectior contineat virtute quicquid est aliarum formarum inferiorum, unaque perficiat materiam secundum diversos gradus perfectionis,* praeintelligimus materiam esse prius perfectam secundum inferiorem gradum et secundum accidentia illum gradum consequentia, quam secundum perfectiorem et superiorem gradum. Verbi gratia, quia anima dat esse corporeum et esse animatum, prius intelligimus ipsam dare materiae esse corporeum cum accidentibus corporeitatis, quam dare esse animatum. Quo fit ut dupliciter animam considerare possimus: uno modo, absolute et quantum ad omnem eius effectum, convenientem scilicet sibi et inquantum est anima et inquantum virtute continet gradus inferiorum formarum; alio modo, quantum ad ulteriorem tantum et perfectiorem effectum, quem scilicet facit inquantum est anima. Si consideretur absolute et quantum ad totalem eius effectum, sic nihil praecedit in materia formam substantialem: quia prius oportet intelligere materiam esse actu simpliciter et absolute, quod fit per formam substantialem dantem esse simpliciter, quam esse actu tale, quod fit per formam accidentalem. Si autem consideretur quantum ad ulteriorem et perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem praecedunt ordine generationis in materia formam substantialem: sicut et praeintelligimus formam dare prius gradum imperfectiorem quam perfectiorem, eo quod natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

Ad dubium ergo dicitur quod ea quae dicit Sanctus Thomas Prima Parte, non contradicunt iis quae hic dicuntur. Quia ibi loquitur de anima, et universaliter de forma substantiali, quantum ad totalem eius effectum. Cum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substantiale corporale, et non oporteat ut ad formam substantialem corpoream aut ad esse substantiale per alia accidentia disponatur, inter materiam et formam, ut dat infimum gradum essendi, non oportet accidentia disponentia mediare. – Hoc autem in loco loquitur Sanctus Thomas de anima et forma substantiali inquantum dat ulteriorem et perfectiorem gradum. Nam si materia secundum se non sit disposita ut sit proprium perfectibile alicuius formae ut est talis forma, sed indiget accidentibus ipsam illi formae appropriantibus, oportet secundum ordinem generationis praeintelligere in materia illa accidentia antequam forma, ut est talis forma, advenire materiae intelligatur: quoniam natura prius materiam disponit quam formam introducat. Et sic, cum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animae, oportet in materia praeintelligere dispositiones corporis antequam forma secundum illum gradum corpori advenire intelligatur.

VI. Ad evidentiam secundi dubii *, oportet intelligere quid per ordinem *secundum viam generationis* intelligatur, et tunc ad dubium planior et clarior apparebit responsio. Sciendum ergo quod, cum natura propter finem operetur, sicut et intellectus, ut dicitur II *Physicorum* *, in operibus naturae duplex ordo considerari potest: unus secundum naturae intentionem; alius secundum executionem eorum quae intendit. Primus dicitur ordo *perfectionis et intentionis naturae:* et dicitur etiam ordo secundum rationem *causae formalis* aut *finalis* aut *efficientis,* quia finis, quod est primum intentum a natura, coincidit in idem numero cum forma effectus, cum agente vero in idem specie. Secundus ordo dicitur ordo *generationis,* secundum quod natura ordine quodam suos effectus producit ac generat: dicitur etiam ordo *temporis,* quia, cum agens naturale in tempore operetur, prius tempore unum quam alterum producit; et quia ista executio fit secundum quod aliquid educitur de potentia in actum, et materia est prima potentia, ideo iste ordo dicitur ordo secundum rationem *causae materialis.*

* Num. IV, *Secundo.*

* Cap. VIII; s. Th. l. 12 sqq.

Secundum istum duplicem naturae ordinem, diversimode aliquid dicitur prius et posterius. Quia enim secundum unamquamque causam illud est prius quod est illi causae propinquius, ideo in via intentionis naturae, qui est ordo secundum rationem causae finalis, formalis et agentis, illud est prius quod est formae et fini propinquius, agentique similius. Unde secundum hunc ordinem, ipsum agens est prius effectu; ipse finis est prior iis quae sunt ad finem; ipsa forma et actus est prior quam potentia; et quanto aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini et formae quae est terminus generationis, tanto est prius. Et quia tanto aliquid est perfectius quanto magis ad finem et ad similitudinem agentis appropinquat, ideo secundum hunc ordinem *perfectum est prius imperfecto.* – In via autem generationis, qui est ordo secundum rationem causae materialis, potentia est prior actu, et *imperfectum est prius perfecto:* quia quanto aliquid est imperfectius, tanto magis materiae conditionibus appropinquat.

Advertendum autem quod apud Sanctum Thomam quandoque *ordo generationis* distinguitur contra *ordinem naturae,* ut habetur in QQ. *de Malo,* q. IV, a. 3: aliquando vero sub *ordine naturae* continetur, ut in Prima Parte, q. LXXXV, a. 3, ad 1. Ordo enim *naturae* dupliciter accipi potest. Uno modo, ut distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantum: et sic continet sub se ordinem *generationis,* cum sit ordo extra intellectum. Alio modo, ut accipitur secundum rationem causae formalis: et sic dividitur contra ordinem *generationis. Cum enim forma sit magis natura quam materia, convenientius dicitur actus prior natura quam potentia,* ut dicitur *Quolibet* V, q. X, a. 1 *: et sic ordo qui est secundum formam, retinuit sibi nomen *ordinis naturae;* ordo autem qui est secundum materiam, sortitus est nomen *ordinis generationis et temporis.*

* Al. Quodl. V, art. 19.

2. Ad dubium ergo dicitur quod per *ordinem in essendo* intelligit Sanctus Thomas ordinem naturae secundum genus causae efficientis et formalis absolute: quia esse convenit rei productae et propter formam et propter efficiens. Et sic accidentia quae sunt dispositiones materiae ad formam substantialem ut dat perfectiorem actum, cum sequantur esse formae in materia absolute, tanquam accidentia consequentia compositum ex materia et forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma substantiali. Sic enim comparantur ad formam sicut effectus ad causam: effectus autem, ut sic, est posterior sua causa in essendo secundum ordinem naturae et causalitatis; omnis enim effectus praesupponit suam causam esse, etiam si sit cum ipsa simul tempore. – Secundum autem ordinem in via generationis, qui est ordo secundum rationem causae materialis, eadem accidentia praecedunt ipsam formam in materia ut dat ulteriorem et perfectiorem gradum. Cum enim sint dispositiones materiae ut receptiva est formae secundum illum gradum ulteriorem, pertinent ad genus causae materialis: et sic praecedunt formam, sicut potentia praecedit actum et imperfectum praecedit perfectum. Unde, licet simul cum forma in materia introducantur, praeintelliguntur tamen, ut sic, prius materiae inesse quam forma uniatur materiae secundum illum gradum ad quem suscipiendum intelliguntur disponere.

Sic ergo patet quod nulla est contradictio in verbis Sancti Thomae, cum inquit illas dispositiones *praecedere formam in via generationis,* et tamen *esse posteriores in essendo.*

3. Cum probatur esse contradictionem, quia, si dispositiones via generationis praecedunt formam in materia, sequitur quod sint prius in materia, et sic, quod sint priores in essendo: – respondetur, ex iis quae iam diximus, quod istas dispositiones dupliciter possumus comparare ad ipsam formam. Uno modo, utraque absolute accipiendo. Et sic sunt posteriores in essendo: quia, ut dictum est in responsione ad primum dubium *, nulla forma accidentalis advenit materiae nisi existenti in actu per esse substantiale; et sic oportet formam substantialem, absolute loquendo, prius esse in materia quam formam accidentalem. Et hoc modo intendit hic Sanctus Thomas dispositiones esse posteriores forma substantiali in essendo. – Alio modo possumus comparare dispositiones ad ipsam formam ut dat ulteriorem et perfectiorem gradum, ad quem disponere intelliguntur. Et sic sunt priores ipsa forma in essendo: prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quam formam dare esse illud materiae ad quod per tales dispositiones materia proportionatur.

* Num. v.

Ratio huius diversitatis est quia, comparando ista accidentia ad formam absolute, comparantur ad ipsam ut effectus ad causam: sunt enim in veritate eius effectus resultantes ex unione formae ad materiam. Comparando autem ipsa ad formam ut dat ulteriorem gradum perfectionis, considerantur non ut effectus formae, cum non consequantur ad formam ut dat illum ulteriorem perfectionis gradum, sed ut introductae in materia ab agente prius per haec accidentia materiam disponente quam formam secundum illum ulteriorem gradum introducat. Dictum est enim quod, via generationis, *imperfectum est prius perfecto et potentia est prior actu:* et sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia introducit formam imperfectam quam formam perfectam. Unde inquit Sanctus Thomas in Qu. *de Anima,* art. 9, quod *istae dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam.* Sunt ergo illae dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquendo: sed sunt priores in essendo via generationis, consideratae ut dispositiones ad ulteriorem gradum.

VII. Sed circa hanc responsionem dubium occurrit. Quia, ut habet Sanctus Thomas VII *Metaph.*, lect. 13, *omne quod est prius generatione, est prius tempore, et non est e converso.* Sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter. Ergo, si dispositiones ad formam via generationis praecedunt formam in materia, sequitur quod sint priores simpliciter in essendo ipsa forma. Et sic responsio nulla est.

2. Ad huius dubii dissolutionem duabus opus est distinctionibus. Una est quod, cum duplex sit tempus, scilicet reale et imaginarium, dupliciter potest aliquid dici altero prius tempore: aut videlicet quia est in priori tempore reali; aut quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. – Secunda est, quod dupliciter aliquid potest dici prius altero generatione. Uno modo, quia ad alterius generationem ordinatur, et sua generatio antecedit alterius generationem: sicut in generatione hominis prius generatur *vivens* quam *animal,* et animal quam *homo;* ideo dicitur in illo ordine quod vivens est prius generatione quam animal, et animal quam homo. Alio modo, ex hoc solum quia ordinatur ad alterius generationem: sicut partes ex hoc solo dicuntur priores toto generatione, quia ordinantur ad generationem totius.

Dicitur ergo quod omne prius generatione primo modo, est etiam prius tempore primo modo. Prius autem generatione secundo modo, sufficit quod sit prius tempore secundo modo: inquantum, si intellectus consideret illa sic ordinata a natura successive produci, considerat id quod ordinatur ad alterius generationem in priori tempore generari et produci. Et ita esset in veritate quod, si natura illa seorsum produceret, illud prius produceret quam illud ad cuius generationem ordinatur. Dum ergo inquit Sanctus Thomas, in locis allegatis, omne prius generatione esse etiam prius tempore, accipit *prius generatione* et *prius tempore* universaliter et indistincte, quia omne prius generatione altero illorum modorum, est altero illorum modorum prius tempore: non autem accipit *prius tempore* tantum primo modo. Quod patet quia dat exemplum de partibus ex quibus aliquid constituitur respectu totius, inquiens illas esse priores *tempore et generatione:* constat autem quod ipsa forma non producitur in esse ante compositum, cum non nisi in composito fiat, ut possit dici esse in priori tempore reali; sed dicitur prior tempore quia, si imaginemur seorsum produci formam et seorsum compositum, imaginabimur prius produci formam quam compositum, quia compositum praesupponit partes ex quibus componitur. – Dispositiones ergo de quibus loquimur, quae formam scilicet concomitantur in materia, non sunt realiter priores tempore, sed tantum imaginarie.

Advertendum autem quod, licet simpliciter forma non praecedat dispositiones illas tempore, cum in eodem instanti in materia introducantur, dicitur tamen forma esse prior in essendo ipsis dispositionibus, si absolute considerentur omnia, non autem e contrario: quia non dicimus hic unum esse prius altero in essendo quasi unum prius duratione habeat esse quam aliud; sed quia unum ab altero realiter secundum suum esse dependet, et alterum est illi realiter causa essendi. Modo, forma talibus accidentibus est realiter causa essendi: accidentia autem non sunt realiter causa essendi ipsi formae, cum sequantur esse formae in materia absolute, sed tantum secundum nostrum modum considerandi, inquantum diversas perfectiones quas anima dat materiae, quae sunt realiter unum, secundum nostram considerationem dividimus, et inter primam et secundam perfectionem intelligimus accidentia mediare. Unde realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo: praecedunt autem illam in essendo secundum aliquem modum nostrae considerationis.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SECUNDUM

QUOD ANIMA SIT TOTA IN TOTO ET TOTA IN QUALIBET PARTE

PER eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse, et totam in singulis partibus.

Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus *corporis organici* *, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis.

* II *de Anima,* cap. 1, 6. - Cf. supra cap. LXI.

Sic autem anima est forma totius corporis quod etiam est forma singularium partium. Si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus, quae est forma totius et non singularium partium,

b 4 singularium] singularum DE*b*P*d*; *item* 7 DEP*d et* 457 a 7 EP*d*.

est forma accidentalis. Quod autem sit forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes. Unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent eiusdem speciei: nam oculus mortui et caro eius non dicuntur nisi aequivoce *. Si igitur anima est actus singularium partium; actus autem est in eo cuius est actus: relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

* I *de Partibus Animal.*, cap. III.

Quod autem tota, manifestum est. Cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet *totum* diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, inquantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, inquantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem, et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et pars secundum quantitatem dicta formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet inquantum dividuntur divisione subiecti quantitatem habentis. Totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae invenitur in formis per se. – De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius: nam *albedo*, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in qualibet parte eius. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas: sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet parte corporis. – Nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum; neque sic incorporeum corporeo coniungi sicut corpora ad invicem coniunguntur; ut supra * expositum est.

* Cap. LVI.

Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum. Quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est maioris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia, est multiplex in potentia et multarum operationum. Unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur: sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis. Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

Hac igitur occasione a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis: sicut ab ipso Aristotele, in libro *de Causa Motus Animalium* *, dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur. Vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias huiusmodi operationes diffundit.

* Al. *de Animal. Motione*, cap. X. – Cf. III *de Partibus Animal.*, cap. III.

---

1 sit] est αWXc, anima est P*d*. 2 totius] et totius GW. 17 aliquid *om* αDW. 20 totum et] totum αDW, et totum *c*. 21 pars] partes P*c*. 23 dividuntur *Ita* DYP*d*; dividitur *ceteri*. 31 qualibet *post* parte αEP*c*.

6 parte *post* corporis αDWP*c*. 17 in substantia] in substantia sit D, sit in substantia YZP*c*. 18 est] est tamen *b*P*c*, *om* W. 19 indiget] non indiget α. 20 quorum *Ita* sWP; quarum *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit quoniam anima intellectiva corpori immediate unitur, declarandum restat *ipsam totam et in toto et in qualibet parte esse* *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo enim propositum ostendit; secundo, quasdam obiectiones excludit *.

* Cf. Comment. cap. praec. init.

* Cf. n. IV.

I. Quantum ad primum, cum duas partes habeat conclusio, scilicet et quod *anima est in toto et in qualibet parte*, et quod *in illis est tota:* primo, probat primam partem; secundo, secundam *.

* Cf. num. II.

Primam partem sic probat. Et primo, *quod sit in toto.* Anima est actus corporis organici, non unius organi tantum. Ergo est in toto, et non in una parte tantum, secundum essentiam suam, secundum quam est forma corporis. – Probatur consequentia. Quia oportet proprium actum esse in proprio perfectibili.

Quod vero sit in omnibus partibus, arguitur. Est forma singularium partium. Ergo est in omnibus partibus. – Probatur consequentia. Quia actus est in eo cuius est actus. – Antecedens quoque probatur. Quia alias non esset forma substantialis talis corporis, sed accidentalis: sicut forma domus, quae est forma totius et non singularium partium, est forma accidentalis. Hoc autem est falsum: immo anima est forma substantialis totius et partium, cum ab ea et totum et partes speciem sortiantur. Quod patet ex hoc quod, ea recedente, nec totum nec partes remanent eiusdem speciei: oculus enim et caro mortui non dicuntur nisi aequivoce. Ergo etc.

Circa probationem antecedentis, advertendum quod non ideo infertur, si anima non est forma partium corporis, quod est forma accidentalis, quasi nulla forma accidentalis sit forma totius et partium: – hoc enim est falsum: nam albedo est forma totius et partium, ut hic dicitur – sed quia omnis forma totius quae non est forma partium, est forma accidentalis. Ut enim dicitur Prima, qu. LXXVI, 8, *cum totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, ut est forma domus. Talis autem est forma accidentalis.*

II. Pro secunda parte conclusionis, notat primo Sanctus Thomas quod duplex est totum: scilicet secundum quantitatem; et secundum essentiae perfectionem. – Secundo notat quod prima totalitas non convenit formis nisi per accidens, secundum quod dividuntur divisione subiecti quanti; totalitas autem secunda illis convenit per se. – Notat tertio quod, si sit aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, sicut animae animalium perfectorum, illi convenit tantum secunda totalitas, non autem prima. Et de hac intelligitur in conclusione.

Adverte hic quod Sanctus Thomas non solum animam intellectivam ponit inextensam, sed etiam animas perfectorum animalium: relinquens ex hoc animas imperfectorum animalium extensas esse et divisibiles. Huius rationem vide Prima, qu. LXXVI, a. 8.

Probatur ergo secunda pars conclusionis exemplo albedinis, quae, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto, ita et in parte. Ergo similiter anima est in toto

et partibus secundum totam suam essentiam. Sed ipsi non convenit alia totalitas, quae est secundum quantitatem. Ergo absolute dicendum est quod est *tota in toto, et tota in qualibet parte.*

III. Circa totalitatem essentiae animae, occurrit dubium. Ut enim hic dicitur, *totum dicitur per relationem ad partes.* Ergo oportet ut totum secundum essentiam habeat partes essentiae. Sed anima non habet partes essentiae: cum sit simplex essentia. Ergo non habet totalitatem essentiae, ut possit dici esse *tota* in toto et in singulis partibus.

Ad hoc dupliciter, secundum doctrinam Sancti Thomae, responderi potest. Primo, quod duplices sunt partes essentiae: quaedam sunt partes reales, realiter essentiam componentes, sicut materia et forma sunt partes essentiae materialis; quaedam vero sunt partes rationis et definitionis, sicut genus et differentia. Anima ergo habet partes rationis et definitionis, non autem partes reales. Et hoc modo hic intelligitur quod anima habet *totalitatem essentiae,* inquantum habet partes suae definitionis, eo modo quo animae convenit definitio. – Quod autem sic intelligatur, patet: quia, de albedine loquens, quomodo est tota in toto et tota in qualibet parte, inquit quod est *secundum totam rationem albedinis* in toto et in partibus; ubi patet quod per totalitatem essentiae intelligit totalitatem rationis.

Secundo responderi potest quod, licet totum dicatur per relationem ad partes secundum quod totum dicitur compositum ex partibus, ut tamen totum idem est quod *perfectum,* non dicit relationem ad partes, sed absolute dicitur. Et sic dicitur anima habere totalitatem essentiae inquantum suam perfectionem essentialem habet. Et secundum illam est in qualibet parte corporis et in toto. Hanc responsionem elicere possumus ex verbis Sancti Thomae in Qu. *de Anima,* art. 10, ubi ait quod *totalitas essentiae convenit etiam essentiis simplicibus, ratione suae perfectionis: eo quod, sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas: – speciem* intellige, idest *entitatem et naturam propriam.*

IV. Quantum ad secundum *, removentur quatuor obiectiones quae contra hanc determinationem possent fieri.

* Cf. init. Comment.

Prima obiectio esse posset. Anima est indivisibilis. Ergo non potest esse nisi in indivisibili. Ergo non est in toto corpore et in qualibet eius parte.

Respondetur quod consequentia esset vera de indivisibili *ad modum puncti habentis situm in continuo:* non autem de indivisibili *per abstractionem a toto genere continui,* quo modo scilicet anima est indivisibilis, ut dicitur *Spiritualibus,* art. 4, ad 16.

2. *Secunda obiectio esse potest.* Quod totum coniungitur uni, non potest totum alteri coniungi ab illo separato. Patet enim quod corpus quod manui secundum se totum coniungitur, non coniungitur pedi. Ergo, si anima est tota in manu, non poterit esse in pede.

Respondetur quod maior est vera de coniunctione corporum: non autem de coniunctione qua incorporeum corporeo coniungitur.

3. *Tertia obiectio esse potest.* Forma est proportionata materiae. Sed anima est forma simplex. Ergo respondet ei materia simplex, et non materia multiplex. Sed diversae partes corporis se habent sicut materia multiplex. Ergo anima non est forma cuiuslibet partis corporis.

Respondetur quod anima, licet sit simplex secundum essentiam, est tamen multiplex in virtute et potentia, et est principium multarum operationum: quia quanto aliqua forma est nobilior et perfectior, tanto est maioris virtutis. Anima autem est nobilissima inter formas inferiores. Et ideo indiget diversis organis ad suas operationes complendas.

Duo sunt hoc loco advertenda. Primum est, quod materia est non tantum propter esse formae, sed etiam propter eius operationes. Et ideo oportet ipsam esse proportionatam non solum esse formae, sed etiam operationibus: ut scilicet sit talis quod omnibus formae operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta. Idcirco, quamvis anima simplex secundum essentiam sit, quia tamen principium multarum operationum est, oportet et materiam eius multiplicitatem organorum habere. Et in hoc consistit responsio data.

Secundum est quod, licet universaliter verum sit quod quanto aliqua forma est nobilior et perfectior, tanto est maioris virtutis, quia virtus sequitur essentiam rei; non est tamen universaliter verum quod, quanto forma est nobilior et perfectior, tanto sit multiplicior in potentiis et diversitate operationum. Quia, si ponamus corpora caelestia esse animata, animae ipsorum sunt perfectiores anima intellectiva humana: et tamen non habent nisi potentias intellectivas, cum anima humana habeat et sensitivas et vegetativas. Sed est verum in formis rerum corruptibilium: videmus enim quod sensitiva habet potentias vegetativas et sensitivas, vegetativa vero habet tantum vegetativas; et iterum anima hominis, praeter sensitivas et vegetativas, habet etiam intellectivas. Ideo non dixit simpliciter Sanctus Thomas quod anima sit nobilior inter formas, sed quod est nobilissima *inter formas inferiores.* Et *de Spiritualibus,* art. 4, ubi eadem habetur sententia, fit comparatio inter formas rerum corruptibilium dumtaxat, ubi dicitur quod *in istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes: anima vero, cum sit maioris et altioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum.*

4. *Quarta obiectio esse posset,* quia Aristoteles, in Libro *de Causa Motus Animalium,* inquit animam esse dumtaxat *in quodam principio corporis* *. Ergo non est in qualibet parte.

* Loc. cit. in textu, fin.

Respondetur quod, cum anima diversas operationes per diversas potentias exerceat, quae sunt diversarum partium corporis actus, secundum unam potentiam dicitur esse in una parte tantum, non autem in aliis: licet in omnibus sit secundum suam essentiam. Et propter hoc dixit Aristoteles, in loco allegato, quod anima est in una tantum parte corporis: quia ibi loquebatur de virtute motiva, secundum quam anima est tantum in corde, per quod totum corpus movet. Non autem voluit quod secundum essentiam esset in una tantum parte.

Hanc materiam habes a Sancto Thoma plenissime explanatam in Prima Parte *, in Quaestionibus *de Anima* **, et *de Spiritualibus Creaturis* *, ac etiam in I *Sententiarum* *. Ideo non est in ea amplius immorandum.

* Qu. LXXVI, 8.
** Art. 10.
* Art. 4.
* Dist. VIII, q. V, a. 3.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM TERTIUM

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS NON EST UNUS IN OMNIBUS HOMINIBUS

Ex praemissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt: ut Averroes, in III *de Anima* *, fingit.

* Text. 5 (cf. fol. 149 v; Ven. 1562).

Ostensum est enim quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma *. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae: quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

* Cap. LXVIII.

Adhuc. Unicuique motori debentur propria instrumenta: alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectoris. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius: sicut Aristoteles determinat in III *de Anima* *. Sicut igitur impossibile est quod architector utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius.

* Cap. X, 1, 2; s. Th. l. 15.

Praeterea. Aristoteles, in I *de Anima* *, reprehendit antiquos de hoc quod, dicentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: *quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus indui.* Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: *homo enim per animam intelligit,* secundum sententiam Aristotelis in I *de Anima* *. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

* Cap. III, 23; s. Th. l. 8.

* Cap. IV, 12; s. Th. l. 10.

Amplius. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: *unum* enim et *ens* se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva huius hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus *homo,* licet sit unus *intellectus:* hoc stare non potest. Propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere: ut Aristoteles dicit, in I *Ethicorum* *. Unde oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem, in II *de Anima* *; ita sit homo propter id quo intelligit. *Id autem quo intelligit anima,* vel *homo per animam,* est intellectus possibilis, ut dicitur in III *de Anima* *. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem, sequetur quod sint duo animalia, sed non duo homines. Quod patet impossibile esse. Non est igitur unus intellectus possibilis omnium hominum.

* Cap. VII, 12 sqq.; s. Th. l. 10.

* Cap. II, 4; s. Th. l. 3.

* Cap. IV, 1, 3; s. Th. l. 7.

His autem rationibus respondet Commentator praedictus, in III *de Anima* *, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum. Et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae.

* Cf. supra, cap. LIX.

Quod autem haec responsio nulla sit, apparet per ea quae supra dicta sunt. Ostensum est enim supra * quod non est possibile hominem intelligere si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum.

* Cit. cap. LIX.

Dato autem quod praedicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supra dictas non solvit. Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum nisi solum phantasma. Et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod est intellectum in actu: quia sic est in intellectu possibili, et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animae sensitivae. Adhuc igitur non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam. Et sequetur praedictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

Praeterea. Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis. Et sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diversis.

---

6 enim] autem ZP*c*. 14 architectoris] architectoriis αXY, architectonici W, architectonis P *quae* 17 architecton. 15 determinat] declarat et determinat αDWP*c*. 19 alterius] hominis *addunt* P*c*. 21 dicentes de anima *om* G, dicentes antiquos E, disserentes de anima P. 27 animae hominis ad corpus hominis *Ita* DZP*c*; hominis ad corpus hominis EG*b*, hominis ad corpus animae hominis αWY; *lac.* X. 35 Non *Reincipit* N. 41 individuorum] hominum *addunt* P*d*.
40 Adhuc igitur non *Ita* D; Adhuc igitur EGY, Adhuc NZ, Adhuc non, *ac si novum argumentum inciperetur, ceteri.* alius *om* EG. 51 quod] secundum αWXY, secundum quod *b*; *pro* dat, quod dat Y.

Adhuc. Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda: ut patet per Aristotelem, in II *de Anima* *. Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda: est enim phantasia *motus factus a sensu secundum actum,* ut dicitur in libro *de Anima* *. Non est igitur ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

* Cf. supra, cap. LXI.

* Lib. III, III, 13; s. Th. l. 6.

Amplius. Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum: nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis, ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

Item. Illud quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non semper esset unius et eiusdem speciei, sed quandoque huius, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quaedam de novo adveniunt, et quaedam praeexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem; neque per ipsum continuatur principio suae speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, quam Aristoteles, in III *de Anima* *, *passivum intellectum* vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia. Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum in quod competit homini inquantum est animal.

* Cf. supra, cap. LX, init.

Praeterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem *. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam: neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit.

* I *Ethic.*, l. c.

Adhuc. Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanae; vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod praedicta responsio omnino confutanda est.

Item. Id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem: ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa; quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multae calefactiones passivae, secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est *quo intelligit anima:* ut dicit Aristoteles in III *de Anima* *. Si igitur intellectus possibilis huius et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem. Quod patet esse impossibile: nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum huius et illius.

* Cap. IV, 1, 3; s. Th. l. 7.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum: hoc stare non potest. Sicut enim dictum est, unius agentis una actio multiplicatur solum secundum diversa subiecta in quae transit illa actio. Intelligere autem et velle, et huiusmodi, non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis: ut patet per Aristotelem in IX *Metaphysicae* *. Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

* S. Th. l. 8; Did. VIII, VIII, 9.

Praeterea. Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum: secundum quod Aristoteles dicit, in III *de Anima* *, quod *intelligere quoddam pati est.* Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero. In uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante, calefieri et desiccari: non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum; nisi forte sint diversae species caloris. Cum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subiecto; motus autem numeratur secundum terminum ad quem: si sit unius temporis et eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subiecto. Et hoc dico, nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, caeli et animae *. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diversarum specierum intelligentiam: ut dicamus quod aliud est eius intelligere prout intelligit hominem, et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo adhuc sequetur quod idem intelligere numero sit huius hominis et illius.

* Cap. IV, 2; s. Th. l. 7.

* Cf. I P., CXVIII, a. 1, ad 3.

Adhuc. Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed inquantum est *homo* simpliciter, secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phan-

---

1 Adhuc] Ad BFHX. 22 abolentur] aboluntur EGZ. 60 confutanda] confutata D.

21 actio] est actio quae P*d*. 31 quodammodo] quomodo EG. 44 numeratur] numeretur P. 46 calefieri *om* αDWX. 47 sit *om* αDX. 55 adhuc] ad hoc P*c*. 60 quantumcumque] in quantumcumque αW.

tasmata hominis multiplicentur, vel in uno homine vel in diversis, secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei. Et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

Item. Proprium subiectum habitus scientiae est intellectus possibilis: quia eius actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum, non multiplicatur nisi secundum subiectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiae habitus idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus. Quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa *.

* Cf. cap. LX.

Quod quidem esse non potest. Nam, sicut probat Aristoteles, in II *Ethicorum* *, *ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt.* Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis: et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo.

* Cap. I; s. Th. l. 1.

Adhuc. Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstratio est *syllogismus faciens scire,* ut Aristoteles dicit in I *Posteriorum* *. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Erit igitur in illa virtute quae est cognoscitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subiectum habitus scientiae.

* Cap. II, 4; s. Th. l. 4.

Praeterea. Contra hoc sunt plures rationes adductae supra, cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur *.

* Cap. LX.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae.

Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione; secundum quod dicit Aristoteles, in II *de Anima* *, homines boni tactus et mollis carnis esse *bene aptos mente.* Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus: oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, *ut agat cum voluerit faciliter,* sicut et alii habitus potentias in quibus sunt *.

* Cap. IX, 2; s. Th. l. 19.

* Cf. Averr. III *de Anima,* text. 18.

Item. Dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod propter bonitatem harum virtutum praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum: non enim dispositiones quibus terribilia fiunt toleranda, sunt habitus fortitudinis; sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut Commentator praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Item. Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt: et multo magis intellectum agentem, quia *agens est honorabilius patiente,* ut Aristoteles dicit, III *de Anima* *. Sed si agens est aeternum, et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Non igitur de novo recipit aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia. Et redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita *.

* Cap. V, 2; s. Th. l. 10.

* *Meno,* passim.

Sed ad hoc respondet Commentator praedictus * quod species intelligibiles habent duplex subiectum: ex uno quorum habent aeternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva.

* Cf. loc. cit. initio cap.; et supra cap. LIX.

Haec autem responsio stare non potest. Impossibile enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt, de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibilis dependet a rebus quae sunt extra animam.

Amplius. Nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum a recepto, secundum Aristotelem *. Sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili: non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quod species illae prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt: quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quod recipit; unde in III *de Anima* * dicitur esse *locus specierum.* Igitur ex phantasmatibus nostris non

* III *de Anima,* IV, 3; s. Th. l. 7.

* Ibid., n. 4.

11 Accidens *Ita* EYsGZ*b*P*d*; actus *ceteri.* 12 unum] unus D, unum secundum speciem P. 15 idem *Ita* EG; (si P) sit idem *ceteri.* puta] quod puta Z; *cf. var. praeced.* 21 et *An legendum* vel? 34 sicut... 35 universalium *hom om* αDWX. Erit] Est P*c*; *pro* cognoscitiva, cognitiva YP. 53 autem] etiam αWX.

8 toleranda] magis toleranda αDWXP*c*. 17 ponunt] ponit Averroys Z. 19 si agens] si hoc agens EGNYZ*b*. 23 recipit] erit quod recipiat P*d*. 41 de] et de P*d*. 45 visibilis *Ita* EGNY; *om* αDWX, intelligibilis *b*, visibiles ZP*c*; *pro* dependet, dependent WZP*c*. 48 recepto *Ita* DWYZ; recipiente *ceteri.*

recipiuntur species in intellectu possibili. Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

Item. *Receptum est in recipiente per modum recipientis* *. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe et immobiliter.

* Cf. *de Causis*, § 11 (Freib. 1882); s. Th. l. 12.

Praeterea. Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinet. Unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et *thesauri* dicuntur *. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat recepta.

* Cf. cap. seq.

Amplius. In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat: propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

Adhuc. Si ex phantasmatibus quae sunt in nobis intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos; pari ratione, a nullorum phantasmatibus recipit quos alii praecesserunt. Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus est aeternus, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus. Frustra igitur ponitur intellectus agens ab Aristotele, ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu *.

* Cf. cap. LXXVIII.

Praeterea. Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Nos autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum. Quod est manifeste falsum, et contra sententiam Aristotelis *.

* III *de Anima*, cap. VIII, 3; s. Th. l. 13.

Si autem dicatur quod, pari ratione, non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, etiam si intellectus possibiles sint plures in diversis: quod est contra Aristotelem, qui dicit * quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima:* – patet quod non est conveniens obviatio. Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

* Ibid., cap. VII, 3; s. Th. l. 12.

Item. Intellectus possibilis est *quo anima et homo intelligit*, secundum Aristotelem *. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac aeternus, oportet quod in ipso iam sint receptae omnes species intelligibiles eorum quae a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum, qui per intellectum possibilem intelligit, immo cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta. Quod patet esse falsum.

* III *de Anima*, IV, 1, 3; s. Th. l. 7.

Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata. Et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis. Nam, etiam si intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet. Cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, *potest agere per seipsum*, ut dicit Aristoteles, in III *de Anima* *. Unde videmus quod illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus. Nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommoda considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est, sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc Aristoteles dicit, in VIII *Phys.* *, quod ille qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere si est

* Cap. IV; s. Th. l. 8.

* Cap. IV, 6; s. Th. l. 8.

---

29 recepit] recipit αEGXY. 31 a *hic* NYZ*b*P*d*, *ante* phantasmatibus αDWX*c*, *om* EG. recipit] recepit N*b*. quos *Ita* DYsHZ*b*P; quas *ceteri*. 32 praecesserunt *pr. loco*] receperunt αWX*cd*. 34 recipit] recepit DZ. 36 intellectus *om* αDW; agens *om* P. 47 possibiles *Ita* DNZPc; possibilis *ceteri*; *pro* sint, sit Y. 51 et] etiam BHWX*b*, *om* DEGZ. 53 suam *post* naturam αDWPc.

2 recepit *Ita* DWPc; recipit *ceteri*, *sed* pGZ *om hom* et alio... intelligibilem. 10 conveniens] congruens EG. 11 resplendet] resplendeat EGNX. 14 compararetur] comparetur GNYZ, compareretur *b*. 39 sic] sicut αDGX. 48 cuius est *om* αDWX. 55 removente *Ita* YP; removens *ceteri*; *cf.* 377 a 3 existens *pro* existente.

unus et aeternus, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum. Quod est manifeste falsum: sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non est igitur unus et aeternus intellectus possibilis.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de unione animae intellectivae ad corpus, nunc de eius unitate determinat *. Quia autem intellectus possibilis, quo anima intelligit, in ipsa animae essentia radicatur; propter quod, si poneretur unus omnium hominum, oporteret dicere esse unam omnium hominum animam intellectivam: idcirco, volens quaerere Sanctus Thomas de unitate animae intellectivae, de unitate intellectus possibilis inquirit. Quia autem ad intelligendum concurrit etiam intellectus agens, ideo, post determinationem de intellectu possibili, quaerit et de intellectu agente, quantum ad abstractionem et unitatem, capite LXXVI.

* Cf. Comment. cap. LVI, init.

Circa intellectum possibilem duo facit: primo, ostendit *non esse unum intellectum omnium hominum,* contra Averroem dicentem unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, qui erunt et qui fuerunt; secundo, rationes Averroistarum solvit *.

* Cap. LXXIV.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.*

Substantia intellectus, idest substantia in qua radicatur virtus intellectiva, unitur corpori humano ut forma. Ergo non est unus intellectus omnium hominum. – Probatur consequentia. Quia impossibile est esse unam formam nisi unius materiae: cum proprius actus sit in propria materia, sintque ad invicem proportionata.

Adverte, cum dicitur quod *una forma non potest esse nisi unius materiae,* quod illud intelligendum est de materia quae est primum perfectibile a tali forma. Talis enim materia proportionatur formae, ita quod nec forma invenitur extra illud perfectibile, nec materia est alterius formae susceptiva: haec enim materia requirit hanc formam, et haec forma requirit hanc materiam. Sed de materia quae est pars primi perfectibilis, non est inconveniens unam formam plures materias informare: dictum est enim superius * unam animam esse actum et formam omnium partium corporis.

* Cap. LXXII.

II. *Secundo.* Intellectus comparatur ad corpus ut motor ipsius: ut dicitur III *de Anima.* Ergo intellectus unius hominis non est intellectus alterius. – Probatur consequentia. Quia unicuique motori debentur propria instrumenta: non enim architector utitur instrumentis tibicinis.

2. Sed non videtur ista ratio efficax. Immo, ex hoc quod intellectus comparatur ad corpus sicut motor, videtur quod non repugnet unum intellectum esse in pluribus hominibus: quia unus motor multa mobilia movere potest.

Videtur etiam quod probatio consequentiae nulla sit. Corpora enim hominis sunt instrumenta intellectus unius rationis. Assumpta autem propositio, quod *unicuique motori debentur propria instrumenta,* intelligitur ad hunc sensum, quod unus artifex utitur instrumentis alterius rationis ab instrumentis alterius artis. Modo, licet unus artifex non utatur instrumentis alterius artis, non sequitur quod non possit uti diversis numero instrumentis eiusdem artis. Antecedens enim est verum, et consequens falsum.

3. Respondetur ad primum quod ratio efficax est, si bene intelligatur. Quamvis enim unus motor possit diversa mobilia inadaequata movere, et pluribus instrumentis inadaequatis uti, quorum nullum per se sufficit ad operationem moventis; non tamen unus numero artifex simul utitur pluribus instrumentis et motis adaequatis, quorum scilicet unumquodque per se sufficit ad actionem moventis; ut patet per artes et per operationes naturae discurrenti. Corpus autem uniuscuiusque hominis est instrumentum adaequatum intellectui: quia omnem operationem suam per unum corpus hominis sufficienter exercet. Ergo non poterit unus intellectus simul uti pluribus corporibus et pluribus hominibus. Cum ergo simul plures homines moveantur ab intellectu, quia plures homines simul, ex apprehensione intellectiva coniuncta imaginationi, ambulant, *intellectus enim practicus est motor* in hominibus, ut dicitur III *de Anima* *; et similiter plures homines moventur ad intellectionem unius et eiusdem rei simul, et ad opera partis sensitivae quae intellectui obediunt et ei deserviunt: sequitur quod plurium hominum plures intellectus sint, et non unus numero omnium.

* Cap. x, 1, 2; s. Th. l. 15.

Ad secundum dicitur quod ex eo quod unus motor et unus artifex non utitur instrumentis alterius artis, vult habere Sanctus Thomas quod etiam unus numero artifex non utitur pluribus instrumentis eiusdem speciei simul: quia utrobique est eadem ratio. Sicut enim instrumentum ad aliam artem pertinens esset superfluum isti artifici, ita, si plura acciperet instrumenta quorum unumquodque esset per se sufficiens, oporteret alterum eorum superfluum esse. Et sic ratio procedit, et consequentia optime probatur.

4. Adverte autem quod hanc rationem sumpsit Sanctus Thomas ab ipso Averroe, III *de Anima,* commento 5 *, ubi ait quod, *si sunt aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus caelestibus, impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo.* Quod probat *quia esse eorum esset otiosum: sicut esse plus una navi in numero uni nautae in eadem hora, est otiosum; et similiter esse plus uno instrumento eiusdem speciei uni artifici.* Et confirmat *ex dictis in I Caeli, ubi dicitur quod, si esset alius mundus, esset aliud corpus caeleste, et haberet alium motorem numero a motore istius corporis: quia impossibile est ut unicus motor numero sit duorum corporum diversorum in numero.*

* Fol. 147v (Ven. 1562).

III. *Tertio.* Anima hominis non potest ingredi aliud corpus quam hominis: ut habetur ex Philosopho, I *de Anima,* contra antiquos, text. 53. Ergo anima huius hominis non potest ingredi aliud corpus quam huius hominis. Sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: cum anima sit per quam homo intelligit, I *de Anima,* text. 64. Ergo non est unus intellectus huius et illius hominis. – Probatur prima consequentia. Quia quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est animae huius hominis ad corpus huius hominis.

Adverte quod, cum intellectus sit id quo proxime intelligimus tanquam principio elicitivo intellectionis, si ponatur hominem per animam intelligere, oportet aut ut illa sit intellectus, aut ut habeat intellectum tanquam virtutem et potentiam suam. Propter hoc conclusit Sanctus Thomas, ex hoc quod anima qua hic homo intelligit, non potest esse anima alterius hominis, quod intellectus huius hominis non potest esse intellectus alterius hominis.

IV. *Quarto* *. Forma huius hominis est anima intellectiva. Ergo impossibile est diversorum hominum esse unam animam intellectivam. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia impossibile est diversorum individuorum hominum esse unam formam: cum unumquodque, sicut a forma habet esse, ita ab unitate formae habeat unitatem.

* Cf. n. VIII.

Si dicatur animam sensitivam huius hominis esse aliam ab anima sensitiva illius, et quod hoc sufficit ad diversitatem hominum, licet sit unus intellectus: hoc non potest stare. Quia sequeretur quod isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantum *duo animalia.* Quod est impossibile. – Probatur sequela. Quia hoc indi-

viduum est homo per intellectum possibilem, sive per animam intellectivam. Ergo, si habet animam sensitivam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licet sint duo animalia, erunt tamen unus homo. Probatur antecedens. Quia homo est homo per id quo intelligit, cum intelligere sit propria operatio hominis, ut dicitur I *Ethicorum:* propria enim operatio consequitur et demonstrat speciem rei. Id autem quo intelligit homo, vel anima, est intellectus.

V. Si respondeatur ad praedictas rationes, ut respondet Averroes, III *de Anima,* commento 5, quod, licet intellectus non multiplicetur ratione suae substantiae, multiplicatur tamen ratione suae formae, eo quod continuetur nobiscum per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est diversum in nobis, et per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti, quod est phantasma: – haec responsio nulla est. Et ex eo quod ostensum est supra, quod talis continuatio intellectus nobiscum non sufficit ad hoc ut *homo intelligat.* Et ex eo quod, etiam admisso quod dicta continuatio sufficeret ad intelligendum, adhuc haec responsio supra dictas rationes non solvit.

Quod patet: tum quia sic nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma. Phantasma autem, secundum quod multiplicatur, non excedit gradum animae sensitivae: cum non multiplicetur secundum quod est intellectum in actu, sed tantum secundum quod est intellectum in potentia; – idest, cum secundum quod est in organo phantasiae multiplicetur, non secundum quod est in intellectu – cum una tantum species ab omnibus phantasmatibus eiusdem speciei sit in intellectu. – Tum quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam. Et sic non erunt plures homines, ut arguebatur. – Tum quia per phantasma non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi.

Quod patet ex quatuor. Primo. Quia est tantum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu. – Secundo. Quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda *: cum phantasia sit *motus factus a sensu secundum actum,* ut dicitur in libro *de Anima.* Illud autem per quod sortitur speciem unumquodque vivens, est perfectio prima. – Tertio. Quia phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt *. Illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum: species enim una est unius. – Quarto. Quia phantasmata non semper eadem manent in uno homine. Illud autem quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias non esset semper eiusdem speciei.

* Cf. n. VI.

* Cf. n. VII.

Ex omnibus igitur iis patet quod per phantasma homo neque sortitur speciem; neque continuatur principio suae speciei, qui est intellectus possibilis.

2. Dicetur forte quod non ab ipsis phantasmatibus homo sortitur speciem, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, et a Philosopho, III *de Anima,* vocatur *intellectus passivus.*

Sed hoc etiam nihil est: nam eadem inconvenientia sequuntur. Tum quia cogitativa non transcendit genus animae sensitivae: cum habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit; et habeat organum corporale. Homo autem ex anima tantum sensitiva non habet quod sit homo.

Tum quia non est id quo intelligimus: cum operetur per organum, quod non convenit actui intelligendi. Id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo: cum intelligere sit propria hominis operatio eius speciem consequens.

Tum quia operatio cogitativae, quae est praeparare phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia in actu et perficiant intellectum possibilem, non semper eadem manet in nobis. Virtus autem cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem nisi per hunc actum.

VI. Circa illam propositionem, *Phantasma non est perfectio prima, sed secunda* *, dubitatur. Quia perfectio secunda est operatio. Phantasma autem non est operatio: cum sit *similitudo individui,* ut dicitur Prima, q. LXXXV, a. 1, ad 3. Ergo non est perfectio secunda.

* Num. V, *Quod patet ex quatuor.*

Responderi potest dupliciter. Primo, quod per secundam perfectionem non accipitur hoc loco operatio, sed perfectio accidentalis. Ab hac enim substantia speciem non accipit, sed ab actu substantiali. Et ideo, cum phantasma sit accidentalis perfectio, non potest ab ipso speciem homo sortiri.

Secundo respondetur, et melius, quod perfectio secunda dici potest non solum ipsa operatio, sed etiam *terminus operationis,* ut sic: operatio enim cum suo termino est perfectio secunda operantis. Phantasma autem est terminus operationis hominis: quia *causatur a sensu secundum actum* *. Ideo ad secundam hominis perfectionem pertinet, non autem ad primam. Et propter hoc, non potest dare homini speciem.

* Cf. num. V, parag. citato.

VII. Circa illam propositionem, *Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt* * (quod videtur intelligendum de phantasmatibus in uno homine existentibus: alias non esset ad propositum), advertendum quod dupliciter potest intelligi: scilicet et de phantasmatibus quae individua diversarum specierum repraesentant, sicut de phantasmatibus huius hominis et huius equi; et de phantasmatibus individuorum eiusdem speciei, ut de phantasmate Sortis et Platonis. Utroque modo verum est quod phantasmata quae sunt in organo phantasiae, quae ut sic non sunt intellecta nisi in potentia, sunt diversa simul in uno homine.

* Num. V, ibid.

De primis quidem non est dubium quin sint diversa in uno homine. – De secundis autem patet ex iis quae dicuntur Prima, q. LXXVI, a. 2, ubi dicitur quod *in uno homine possunt esse diversa phantasmata lapidis:* quod videtur intelligendum non tantum successive, sed etiam simul. Nullum enim inconveniens est phantasmata duorum individuorum eiusdem speciei esse simul in organo phantasiae: quamvis accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto. Ista enim sunt eiusdem speciei inquantum individua eiusdem speciei materialiter repraesentant: formaliter tamen sunt diversarum specierum. Alterius enim speciei esse potest phantasma repraesentans proprietatem huius individui, a phantasmate repraesentante proprietates individuales alterius individui; inquantum potest phantasma huius lapidis repraesentare lapidem hunc sub figura trianguli aut sub nigredine, phantasma autem alterius lapidis repraesentare illum lapidem sub figura quadrangulari aut sub albedine. Et sic, licet idem secundum speciem materialiter repraesentent, formaliter tamen diversa specie repraesentant. Et sic ipsa sunt formaliter diversarum specierum. – Praeterea, quamvis etiam formaliter essent eiusdem speciei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae secundum diversas partes organi; aut quia essent recepta in diversis spiritibus operationi phantasiae deservientibus.

2. Non approbo autem illam responsionem quae dicit huiusmodi phantasmata esse eiusdem speciei in repraesentando, non autem in essendo. Quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto: sicut et species intelligibiles. Et ideo, si eadem formaliter secundum speciem repraesentent, sunt formaliter eadem secundum speciem; si diversa secundum speciem repraesentent, sunt et ipsae secundum speciem diversae; licet materialiter et subiective atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasmata lapidis in homine et in equo, licet formaliter et in seipsis considerata sint eiusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diversarum specierum, quia sunt in subiecto primo diversarum specierum. Et quae sunt diversarum specierum formaliter, possunt dici materialiter eiusdem speciei, inquantum sunt in eodem subiecto secundum speciem, sicut est de phantasmate lapidis et phantasmate equi in homine. Sed hoc non secus dicitur quam si diceremus albedinem cygni et albedinem nivis esse diversarum specierum; aut nigredinem Sortis et albedinem Platonis esse eiusdem speciei: quod constat non esse dictum de ipsis formaliter et in se sumptis, sed

tantum materialiter et ratione subiecti; quod non est aliud dicere quam quod subiecta illarum sunt unius speciei aut diversarum specierum. Ex quibus sequitur quod, si diversa phantasmata, idem formaliter secundum speciem repraesentantia, in eodem subiecto ponantur, illa nullo modo poterunt dici secundum speciem diversa: cum et idem secundum speciem obiectum repraesentent, et sint in eodem subiecto secundum speciem et secundum numerum. Et sic patet distinctionem illam nullam esse, atque etiam falsum continere.

* Cf. n. iv, xi. VIII. *Quinto ad principale intentum arguitur* *. Intellectus possibilis est quo intelligit anima. Ergo, si est unus et idem numero huius et illius hominis, et intelligere utriusque erit unum et idem. Hoc autem est impossibile: cum diversorum individuorum non possit una esse operatio. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad unitatem et multitudinem: ab uno enim calore non potest esse nisi una calefactio activa; quamvis possint esse multae calefactiones passivae.

2. Ad hanc rationem dici posset quod intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum.

Sed hoc non tollit rationem. Tum quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente. Et sic non potest multiplicari per phantasmata.

Tum quia phantasmata se habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut activum ad passivum: cum intelligere sit *quoddam pati*. Pati autem ipsius patientis, scilicet unius, diversificatur secundum diversas formas aut species activorum, non secundum diversitatem eorum numeralem. Quod declaratur in calefactione, in qua, cum motus numeretur secundum terminum ad quem, et duplex calor eiusdem speciei non possit esse in eodem subiecto eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subiecto, nisi sit alia species caloris: sicut ponitur
* Cf. num. x. in semine calor ignis, caeli et animae *. Et sic non oportet per phantasmata numero diversa in diversis hominibus ipsum intelligere diversificari, quo unum et idem simul intelligunt.

Tum quia intellectus possibilis intelligit hominem inquantum est homo simpliciter, secundum rationem speciei, non inquantum est hic homo. Haec autem ratio est una, quantumcumque phantasmata hominis diversificentur sive in uno sive in diversis. Et sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere respectu unius speciei.

IX. Circa propositionem assumptam ad probationem
* Num. praec. consequentiae principalis argumenti *, scilicet quod *operatio sequitur ad id quo aliquid operatur, quantum ad multitudinem et unitatem*, et, *ab eodem calore non est nisi unum calefacere, quamvis possit esse multiplex calefieri,* dubitatur. Quia actio et passio sunt unum subiecto, licet
* Cap. iii; s. Th. l. 5. distinguantur formaliter: ut dicitur III *Physicorum* *. Ergo non videtur posse unum multiplicari, altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet ut sint plura calefacere; et si unum est calefacere, quod sit unum calefieri; et universaliter, si est una actio et unum agere, quod sit una passio et unum pati.

2. Ad huius rei evidentiam, sciendum quod, cum actio,
* Comment. cap. i (lib. II), n. iv sqq. ut superius * est determinatum, non dicat nisi motum in recto, qui est in patiente, et habitudinem in aliquo per modum differentiae, quae est in agente; oportet loqui de multiplicatione actionis quantum ad suum materiale, eo modo quo de multiplicatione motus; quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cum ergo motus sit in mobili; et idem accidens numero non possit esse in diversis subiectis; et idcirco multiplicetur motus secundum multiplicationem mobilium: necesse est, si plura mobilia ab uno movente moveantur, quod sint ab illo movente plures motus in pluribus mobilibus recepti. Et sic, cum actio, materialiter sumpta et quantum ad id quod dicit in recto, non sit aliud quam motus; necesse est, ubi unum movens multa mobilia movet, quod ab illo sint plures actiones materialiter sumptae. Cum vero relatio, quae tanquam differentia nomine *actionis* importatur, sit in agente, secundum numerum multiplicari non potest in eodem tempore nisi secundum multiplicationem agentium: plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto adaequato simul. Et idcirco, si unum movens simul diversa mobilia moveat eadem specie motus, quod fit dum eodem formali principio movet; non poterit esse nisi una actio formaliter, sive, quod idem est, quantum ad habitudinem in obliquo importatam.

Propositio ergo Sancti Thomae intelligenda est de agere et pati formaliter, sive quantum ad ipsas habitudines: non autem quantum ad id quod est materiale in actione. Materiale enim tam actionis quam passionis, dum unum agens uno principio in plura agit, multiplicatur. Sed formale actionis non multiplicatur: quamvis formale passionis, propter multiplicitatem subiecti, multiplicetur.

Ex quibus patet quod in actione immanente nullo modo fit multiplicatio secundum numerum, quando ab uno dumtaxat formali principio procedit: nam materiale in ipsa, quod est qualitas, non multiplicatur, cum eius subiectum sit unum; similiter neque relatio agentis. Et ideo optime concludit Sanctus Thomas quod, si esset unus intellectus huius et illius hominis, esset etiam ipsorum unum intelligere: respectu scilicet eiusdem obiecti, et in eodem tempore.

X. Circa multiplicitatem caloris in semine, cum inquit Sanctus Thomas quoniam *in semine est calor ignis, caeli et animae* *, advertendum est quod quidam tenent istos calores esse diversos secundum speciem: alii vero dicunt illos non esse diversarum specierum. * Cf. n. viii, *Tum quia phantasmata.*

Quamvis autem utraque opinio in doctrina Sancti Thomae defendi possit, tamen videtur mihi quod in hanc partem declinet quod sint secundum speciem diversi. Patet enim quod hoc loco ponit illos secundum rem et specifice distinctos, ex eo quod inquit *non posse esse duplex calefieri in uno subiecto eodem tempore, nisi sit alia species caloris,* et dat exemplum istius exceptionis de caloribus qui sunt in semine. Si enim intelligeret quod sunt unus calor secundum rem, sed diversificantur specie ut ad diversa principia referuntur, non esset ad propositum suum, quo vult habere duplicem calorem unius speciei non posse simul in eodem subiecto esse, sed bene multiplicem diversarum specierum. Constat enim quod plures calores eiusdem speciei vocat calores realiter distinctos.

Praeterea, Prima Parte, q. cxviii, a. 1, ad 3, ex modo loquendi dat intelligere calores illos diversos esse, ubi ait quod, praeter virtutem animae in semine existentem, est ibi *quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem,* et quod *calidum elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae.* Si enim intenderet unum esse calorem animae et caeli, dixisset virtutem animae existentem in semine agere etiam in virtute caeli: non autem quod *in spiritu, praeter virtutem animae, est etiam quidem calor ex virtute corporum caelestium.* Et si putasset eundem esse calorem animae et elementi, non dixisset calorem elementi *se habere instrumentaliter ad virtutem animae:* instrumentum enim non est idem cum eo cuius est instrumentum.

Adhuc, II *Sent.*, d. xviii, q. ii, a. 3, istis caloribus diversa attribuit. De elementari enim inquit quod est *sicut instrumentum resolvens et consumens et huiusmodi operans;* de calore qui est ab anima, dicit quod est *vivificans;* de calore vero caeli ait quod spiritus, in quo sunt huiusmodi calores, *eius virtute movet ad speciem determinatam.*

Quamvis autem haec dicta possit aliquis glossare trahendo Sanctum Thomam ad suam opinionem, sincere tamen opinionem Doctoris considerando, videtur dicendum quod sint diversi calores: praesertim cum in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nullibi autem dicat ipsos unum calorem esse.

Accedit quod Commentator, ii cap. *de Substantia Orbis,* tenet calorem caeli et calorem elementarem distinctos esse secundum species.

2. Sed contra hanc determinationem arguitur a quibusdam Thomistis *, non ex verbis Sancti Thomae, sed aliunde, dupliciter. Primo, quod calor animae et elementi sint idem. * Caiet. in I P., cxviii, 1, comment. n. vii (Ed. Leonin.).

* Cap. IV, 8; s. Th. l. 8. *Quia II de Anima,* textu 41 *, *contra Empedoclem, habetur calorem animalem esse principium augmenti, non autem calorem elementarem: idest, ut ibi dicitur, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animae.*

Secundo, quod caelestis et elementaris calor, et universaliter calores qui sunt in semine, sint idem calor. *Quia*
* Fol. 305. *Commentator* XII *Metaph., comment. 18* *, *vult calores istos distingui sicut calorem ignis a calore artis. Sed calor elementaris et artificialis non sunt duo calores sed tantum distinguuntur, quia iste regulatur arte, ille absolute agit. Ergo* etc.

3. Ad primum horum dicitur primo, quod neque habetur in textu Aristotelis, neque in expositione Averrois aut Sancti Thomae invenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali et elementari, sed de *igne* et *anima:* probatur enim quod ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animae.

Dicitur secundo quod, admisso etiam velle ibi Aristotelem calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animae esse causam augmenti (quod tamen non dicit), adhuc non sequitur quod isti calores sint unus numero
* In hoc parag. calor. Dicitur enim, ut dicitur Prima Parte, ubi supra *, quod calor elementaris est instrumentum caloris animalis. Et propter hoc dicitur quod calor est principium augmenti non secundum vim elementi, sed secundum vim animae: non autem quia sint unus et idem calor.

Ad secundum dicitur quod Averroes calorem caelestem assimilat calori artis in hoc quod calor caelestis habet mensuram propriam ad generationem ex motu et dispositione corporis caelestis, ut ibidem inquit ipse Averroes, sicut et calor artis *mensuram operationis ex ipsa arte sortitur:* calor autem elementaris mensuram non habet ex ipsa forma ignis, sed, si aliquam mensuram habet et limitationem, hoc sibi convenit ut est animae instrumentum. Non autem in hoc illi assimilatur quod sit unus et idem cum calore elementari. – Quamvis forte dici etiam posset aliquem esse in aliquibus artis operibus calorem artificialem qui calor elementaris non sit.

* Cf. n. VIII. XI. *Sexto* *. Sequeretur unum numero scientiae habitum esse in omnibus hominibus. Hoc autem est inopinabile. Ergo etc. – Probatur consequentia. Accidens, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum. Intellectus autem possibilis est proprium subiectum habitus scientiae: quia eius actus est considerare secundum scientiam.

2. Si dicatur quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed virtus cogitativa: – contra arguitur, praeter rationes superius adductas cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur, tum quia ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis, et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. *Ex similibus autem actibus,* ut dicitur II *Ethicorum, fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt.* – Tum quia cogitativa non est cognoscitiva universalium intentionum, sed tantum intellectus possibilis. Scientia autem, ut dicitur I *Posteriorum,* est de conclusionibus demonstrationum, quae sunt universales.

Videtur autem in hac responsionis inventione fuisse deceptio, quia propter diversam dispositionem cogitativae et imaginativae homines inveniuntur magis aut minus prompti ad scientiarum considerationem. – Sed hoc nihil est. Tum quia ista promptitudo ex illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, sicut etiam ex bonitate tactus et corporis complexione, ut dicitur II *de Anima,* dependet. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus: eo quod oporteat ut perficiat potentiam qua intelligimus *ut agat cum voluerit faciliter;* sicut et alii habitus ita perficiunt potentias in quibus sunt, scilicet quod habens habitus illos potest secundum eos operari cum voluerit. – Tum quia dispositiones harum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod ex illarum bonitate praeparatur ut fiat actu intelligibile per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus: sed quae sunt ex parte potentiarum. Quod per exemplum in fortitudine ostenditur.

3. Advertendum, cum dicitur quoniam propter bonitatem virtutis cogitativae et imaginativae *praeparatur phantasma ad hoc quod faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem,* quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo ut, postquam phantasma est in imaginatione, virtus imaginativa aut cogitativa agat in ipsum, disponendo ipsum ad susceptionem alicuius formae ab intellectu agente per quam ipsummet phantasma sit actu intelligibile, cum prius esset intelligibile in potentia. Et hic sensus non est hic intentus. Non enim convenit phantasmati: cum non dicatur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile quasi unum numero phantasma prius sit in potentia passiva, postmodum fiat in actu; nunquam enim phantasma ipsum secundum se fit actu intelligibile, cum semper sit in organo materiali; sed dicitur fieri actu intelligibile inquantum causat in intellectu speciem quae est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens utatur ipso phantasmate ut instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, inquantum potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem: sicut virtus formativa in semine dicitur in potentia animata, inquantum est virtus animati productiva; et domus quae est in mente artificis, dicitur domus in potentia, ut inquit Commentator, XII *Metaph.,* commento 18. Cum autem intellectui agenti coniungitur ut instrumentum, fit actu intelligibile, inquantum forma intelligibilis quae in eius virtute latebat, educitur in actum virtute intellectus agentis de potentia activa phantasmatis, et in ipso phantasmate habet fundamentum.

Secundo potest intelligi dictum Sancti Thomae ad hunc sensum, quod phantasma, quanto recipitur in organo imaginativae et cogitativae perfectius disposito, tanto ipsum est magis aptum ad hoc ut fiat actu intelligibile. Et hic sensus est hic intentus, et est verissimus. Quanto enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tanto phantasma est magis aptum ut sua potentia activa, qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem utentem ipso phantasmate ut instrumento: forma enim recipitur in subiecto secundum modum recipientis.

XII. *Septimo* *. Unus est intellectus possibilis omnium * Cf. n. XIV, XVIII.
hominum. Ergo est aeternus, si homines semper fuerunt, ut ponunt. Et multo magis intellectus agens: cum *agens sit nobilius patiente,* ut inquit Aristoteles, III *de Anima,* text. 19. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Ergo nullas species de novo recipiet. Sed hoc est falsum. Ergo etc. – Prima consequentia patet. – Secunda probatur. Quia, si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. – Falsitas vero consequentis probatur. Quia sequitur quod sensus et phantasia non erunt necessaria ad intelligendum: cum sensus et phantasia ad nihil aliud sint necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Et sic redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

2. Circa istam propositionem, *Si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna,* advertendum quod duplicem habere intellectum potest. Primus est, ut intelligatur de agente et recipiente formaliter: scilicet, ut agens est, et ut est recipiens. Et tunc non indiget glossa. Sensus enim est, si agens ab aeterno agat et recipiens ab aeterno recipiat, quod necesse est et recepta aeterna esse. Quod verissimum esse constat.

Secundus est, ut intelligatur de agente et recipiente materialiter: idest, de illa re quae est agens, et de illa re quae est recipiens. Et tunc indiget triplici conditione ad hoc ut vera sit. Prima est, ut agens necessario agat. Si enim voluntarie et libere agere posset, non ageret ab aeterno, sed in tempore: quemadmodum dicimus Deum universum non ab aeterno, sed in tempore produxisse. Et sic recepta non essent aeterna. – Secunda est, ut sint agens et recipiens debite approximata. Si enim ignis aliquis poneretur ab aeterno productus, et combustibile aeternum; et ignis in oriente esset, combustibile autem in occidente; postmodum in tempore appropinquata essent per aliquam potentiam, ut ignis agere in combustibile posset: non esset

inter illa actio aeterna, et sic non posset esse aeterna forma ignis in combustibili recepta, sed temporalis. – Tertia est, ut sint deducta impedimenta, si sit agens quod impediri possit.

Licet autem uterque sensus verus sit, modis expositis, possitque uterque litterae adaptari, primus tamen videtur intentus: quia proposito congruit. Cum enim intellectus possibilis non fuerit unquam otiosus, neque etiam intellectus agens; si aeterni ponantur, necesse est dicere et illum ab aeterno fuisse recipientem, et alium ab aeterno fuisse agentem. Et sic propositio assumpta videtur non materialiter, sed formaliter intelligenda esse.

XIII. Ad huius autem rationis consequentiam principalem respondet Averroes quod, cum species intelligibilis habeat pro subiecto et intellectum possibilem et phantasma, sicut et species visibilis rem extra animam et potentiam visivam, ab intellectu habet aeternitatem, a phantasmate vero novitatem.

2. Sed contra arguitur dupliciter. Primo. Impossibile est ut actio et perfectio aeterni dependeant a temporali. Sed phantasmata temporalia sunt, et quotidie de novo fiunt. Ergo impossibile est ut species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, a phantasmatibus dependeant.

Secundo. Nihil recipit quod iam habet: cum recipiens oporteat esse denudatum a recepto, secundum Aristotelem. Species autem intellectuales ante intelligere meum vel tuum fuerunt in intellectu possibili: alioquin priores homines non intellexissent. Ergo etc.

3. Nec valet si dicatur quod species prius receptae in intellectu cessaverunt. Intellectus enim non solum recipit, sed etiam conservat quae recipit. Quod patet: tum quia, secundum Aristotelem in III *de Anima,* dicitur *locus specierum.* – Tum quia intellectus est virtus superior quam sensus, et per consequens magis unita. Quod constat: quia unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinent. Et sic, cum quaedam potentiae sensitivae recipiant tantum, ut sensus (scilicet exterior); quaedam autem retineant, ut imaginatio; ipse intellectus et recipit et retinet recepta. Quia, cum vanum sit in rebus naturalibus dicere ut id ad quod per motum pervenitur, non permaneat sed statim esse desinat, cum oporteat motum ad quietem terminari; multo minus potest dici quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

* Num. xii. XIV. Confirmatur haec principalis ratio *. Primo, quia, si intellectus possibilis non recipit de novo aliquas species intelligibiles, quia iam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, sequitur quod nunquam aliquas species a phantasmatibus recipiat. Et sic frustra ponitur a Philosopho intellectus agens ut phantasmata faciat intelligibilia in actu. – Patet consequentia. Quia, pari ratione, a nullorum phantasmatibus recipit quos alii praecesserunt. Quoslibet autem aliqui alii praecesserunt, si mundus, ut ponunt, est aeternus.

Confirmatur secundo. Quia sequitur intellectum non indigere phantasmatibus ad intelligendum. Et sic neque nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum: cum per intellectum possibilem intelligamus. Quod est falsum, et contra Aristotelis sententiam.

2. Si autem negetur consequentia, quia, eadem ratione, sequeretur, etiam si intellectus possibiles essent plures in diversis, quod non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, quod est contra Aristotelem dicentem quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima:* – ista obviatio conveniens non est. Quia phantasma, ante speciem intelligibilem, se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens: et eo indiget intellectus ut ab eo accipiat speciem intelligibilem. Sed post speciem receptam, indiget eo quasi instrumento, sive fundamento suae speciei. Quia, cum intellectus possibilis, idest anima intellectiva, sit forma corporis secundum naturam, opereturque, sicut et unumquodque aliud, secundum modum suae naturae; immaterialia quidem intelligit, sed ea in aliquo materiali inspicit; idest, universalia in singulari materiali cognoscit. Unde tunc se habet intellectus ad phantasma per modum causae efficientis, inquantum secundum imperium intellectus formatur phantasma conveniens tali speciei. Consequentia ergo facta intelligitur de indigentia phantasmatis ante acceptionem speciei. Quia, si intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

XV. Circa illam propositionem, *Intellectus intelligit immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali,* dubium duplex occurrit. Primum est, quia ex hoc sequitur quod intellectus noster directe intelligat singularia. Nihil enim videtur in re non visa. Ergo, si non videt immaterialia, sive universalia, nisi in materiali particulari, sequitur quod, videndo universale, simul etiam videat singulare. Et sic singulare directe cognoscetur. Quod est manifeste contra Sancti Thomae doctrinam *. *Cf. I P., lxxxvi, 1.

Secundum est, quia Sanctus Thomas Prima, q. xii, a. 4, et q. lxxxv, a. 2 *, inquit quod *per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem habent esse in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus.* Tunc sic arguitur. Cognoscitur universale per abstractionem a materia. Ergo non inspicitur in materia, ut hic dicitur. * Ad 2.

2. Dubitatur quoque circa rationem dictae propositionis dupliciter *. Primo quia, si idcirco intellectus inspicit immaterialia in re materiali quia est forma corporis, eo quod operetur secundum modum suae naturae, sequetur quod intelligere sit per organum materiale, arguendo similiter: – Unumquodque operatur secundum modum suae naturae. Sed intellectus secundum suam naturam est forma corporis. Ergo et per corpus intelliget. * Cf. n. xvii.

Secundo, quia transitur a modo cognitionis ut egreditur ab intelligente, ad modum obiecti cogniti ut cognitum est. Et sic committitur fallacia *figurae dictionis.*

XVI. Pro solutione primi dubii, considerandum quod, cum potentiae tam sensitivae quam intellectivae in essentia animae radicentur, anima est primum principium non solum intelligendi, sed etiam sentiendi. Et ulterius, cum pars intellectiva sit superior pars animae, nataeque sint potentiae sensitivae obedire parti rationali, potest pars intellectiva potentias sensitivas ad earum operationes movere, secundum quod congruit operationi intellectivae: sicut movetur potentia visiva et oculus ad videndum totum aliquod lignum et totum lapidem, totumque Sortem, atque eorum partes, ut in ipsa re singulari videat anima *omne totum esse maius sua parte.* Et sic simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, et universale per intellectum: sicut ex eo quod per sensum videt aliquem a seipso moveri, statim cognoscit per intellectum illud esse substantiam viventem, et sic dicitur in motu videre vitam. Hoc ergo modo dicitur anima intellectiva cognoscere immaterialia, sive universalia, in re materiali et singulari: non quia simul intellectus videat singulare et in ipso singulari videat naturam universalem, sicut figura hominis videtur in speculo; sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum imaginatio cognoscit singulare cuius illud phantasma est repraesentativum, et simul per speciem intelligibilem relucentem in illo phantasmate sicut exemplar in exemplato sive imagine, intellectus naturam universalem cognoscit. Et sic eadem anima intellectiva, quam hic nomine *intellectus* vocat Sanctus Thomas, non autem eadem potentia, cognoscit immateriale et universale in re materiali et singulari.

Quod autem iste sit sensus huius propositionis, apparet ex Sancto Thoma Prima Parte, q. lxxxiv, a. 7, ubi, ostendens quomodo intellectus indigeat phantasmate etiam post speciem, argumentatur sic. *Si non requireretur ad actum intellectus actus alicuius potentiae utentis organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius organi corporalis. Sed videmus hoc esse falsum. Ergo manifestum est quod ad hoc ut intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imagi-*

nationis et ceterarum virtutum. Similiter hoc loco inquit quod, *post speciem receptam, secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens speciei intelligibili, in quo resplendet sicut exemplar in exemplato sive in imagine.* Ex quibus patet eum velle, simul cum actu intellectus, concurrere actum imaginationis, et sic animam inspicere immateriale in re materiali.

2. Unde ad argumentum, negatur consequentia. Ad cuius probationem dicitur quod, licet non possit videri aliquid in re non visa, non tamen oportet ut per eandem potentiam videatur utrumque, sed sufficit quod eadem anima utrumque diversis potentiis videat: sicut vitam videt in motu eius quod a seipso movetur, videndo motum oculo corporali et vitam potentia intellectiva.

Advertendum autem quod *speciem intelligibilem resplendere in phantasmate sicut exemplar in imagine,* est ipsam speciem per phantasma aliquo modo reduci in actum perfectae cognitionis ex parte obiecti per ipsam repraesentati. Sicut enim Hercules dicitur in sua imagine resplendere inquantum imago visa ducit hominem in Herculis cognitionem, eo quod potentia interior excitatur ad Herculis inspectionem aut imaginationem; ita dicitur resplendere species in phantasmate causato per imperium intellectus secundum quandam conformitatem ad speciem, inquantum per id quod animae per phantasma repraesentatur, excitatur anima ad cognitionem actualem eius quod per speciem intelligibilem repraesentatur. Et hoc propter quandam convenientiam phantasmatis ad speciem intelligibilem: dum per utrumque eadem natura repraesentatur, sed per phantasma particulariter, per speciem autem universaliter.

3. Ad secundam obiectionem dicitur quod inspicere in singulari naturam universalem, quod est *inspicere immateriale in aliquo materiali,* dupliciter potest esse. Uno modo, quod cognoscatur natura secundum esse quod habet in re singulari, ita quod esse singulare ipsius naturae sit per intellectum cognitum. Alio modo, non quod cognoscatur natura secundum esse singulare, sed quia ipsa natura quae est in re singulari, cognoscitur in re singulari *eius tamen singularitate non considerata:* sicut dulcedinem pomi coniunctam albedini percipit gustus, non percepta albedine. Primo modo, cognoscere naturam in singulari non est cognoscere ipsam per abstractionem a singularibus, sed ut limitatam principiis individuantibus: et sic pertinet ad potentiam sensitivam, ut dicitur Prima, q. XII, a. 4. Secundo autem modo ipsam cognoscere est ipsam per abstractionem a principiis individuantibus, secundum primam intellectus operationem, apprehendere. Propositio ergo Sancti Thomae intelligenda est hoc secundo modo, non autem primo modo.

Unde consequentia assumpta falsa est. Stat enim simul quod universale cognoscatur per abstractionem a materia individuali, et tamen in tali materia cognoscatur: inquantum anima per intellectum in re singulari apprehendit naturam speciei, non consideratis eius conditionibus individualibus quibus est coniuncta, licet per sensum illas conditiones aliquo modo apprehendat.

XVII. Quantum ad aliud dubium, circa rationem propositionis assumptae *, considerandum quod, cum operatio sit quasi medium quoddam inter operantem et obiectum operationis, utpote ab agente proveniens et ad obiectum terminata, duplex modus in ipsa intelligi potest: unus secundum quod egreditur ab agente; alius secundum quod ad obiectum terminatur. Primus proportionatur modo operantis, non simpliciter quantum ad modum essendi naturae, sed quantum ad principium quo proxime operationem elicit: quia, si illud principium sit in organo corporali, et operatio fiet mediante organo corporali; si autem non sit in organo corporali, neque ipsa operatio mediante corporali organo producetur. – Secundus autem modus proportionatur simpliciter modo essendi substantiae operantis, modo dico essendi non speciali, sed generali: quia secundum conditionem substantiae operantis oportet sibi obiectum connaturale respondere. Non enim aliquid potest sua operatione naturaliter attingere aliquod quod sit superioris ordinis: sicut inferiora corpora non possunt transmutare corpora caelestia, licet oculus corporalis illa videre possit, quia, ut transmutabilia sunt, ad superiorem ordinem pertinent, et habent materiam alterius rationis a materia horum inferiorum; ut visibilia autem, non sunt superioris ordinis, cum in obiecto visus cum corporibus inferioribus convenientiam habeant.

* Num. xv, 2.

Unde, cum anima intellectiva sit forma habens esse in materia, non potest sua intellectione attingere naturaliter nisi ea quae habent esse in materia, ut eorum essentias videat: quamvis possit aliqualiter elevari in cognitionem imperfectam substantiarum separatarum ex rerum materialium consideratione. Et sicut anima est in materia, ita intellectionem oportet ad naturas universales attingere ut in materia sunt, iuxta sensum prius * expositum.

* Num. xvi.

Propositio ergo Sancti Thomae in utroque sensu vera est. Quia unaquaeque substantia operatur secundum modum suae naturae, et quantum ad modum naturae ut est principium elicitivum operationis, inquantum operatio egreditur ab operante; et quantum ad modum naturae simpliciter, inquantum operatio ad obiectum terminatur. Sed, licet utroque modo vera sit, tamen illam accipit Sanctus Thomas hoc loco secundo modo, scilicet quantum ad modum essendi naturae simpliciter, et quantum ad operationem ut terminatur ad obiectum. Unde sensus propositionis est quod unumquodque sua operatione attingit, tanquam naturale obiectum, id quod cum modo essendi ipsius operantis convenientiam habet, et ut illum essendi modum habet: non quidem ut ille modus essendi sit terminus operationis, sed ut sit conditio obiecti sine qua non terminat operationem.

2. Ad primam ergo obiectionem dicitur primo, quod non arguitur contra intentum. Quia loquitur Sanctus Thomas de operatione ut terminatur ad obiectum: non autem ut egreditur ab operante, licet et sic aliquo modo habeat veritatem. Obiectio autem procedit de modo operationis ut egreditur ab operante.

Dicitur secundo, loquendo de operatione ut ab operante egreditur, quod, si obiectio procedat contra sensum propositionis declaratum, minor est falsa. Non enim anima, ut principium elicitivum operationis, est in materia, quantum scilicet ad potentiam qua intellectionem producit, cum intelligere sibi conveniat ut excedit capacitatem materiae et ut habet potentiam a materiali organo separatam: licet secundum substantiam absolute acceptam sit forma in materia.

Ad secundam, patet ex dictis quod nulla committitur fallacia: quia tam in antecedente quam in consequente sumitur operationis modus ut ad obiectum terminatur.

XVIII. *Octavo principaliter arguitur* *. Et primo, adducitur ratio; secundo, in capite sequenti, ponitur Avicennae solutio.

* Cf. n. xii.

Arguitur autem sic. Si unus sit omnium intellectus, sequitur quod quilibet nostrum intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta. Hoc patet esse falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, posito intellectu possibili uno et aeterno, oportet in ipso esse iam receptas omnes species intelligibiles eorum quae a quibuscumque hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet autem nostrum per intellectum possibilem intelligit: immo intelligere nostrum est intelligere intellectus possibilis.

2. Si dicatur, ut inquit Commentator, quod illud non sequitur: quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita; nos autem non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod nobis per nostra phantasmata continuatur; nam, si etiam intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita: – contra arguitur. Quia, si in intellectu possibili sint species omnium scientiarum, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem est sicut illius qui habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Sed intellectus factus in actu per speciem, *potest agere per seipsum,* ut dicitur III *de Anima* et VIII *Phys.,* textu 32: et non impeditur

per phantasmata, cum in potestate nostra sit formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi adsit impedimentum ex parte organi cuius est phantasma. Ergo, cum quilibet homo intelligat per intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare cum voluerit scita omnium scientiarum (scilicet divisim, non autem simul): poterit enim et haec scita considerare et illa, sicut sibi placuerit. Et sic nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Unde remanet idem inconveniens quod prius.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM QUARTUM

DE OPINIONE AVICENNAE, QUI POSUIT FORMAS INTELLIGIBILES NON CONSERVARI IN INTELLECTU POSSIBILI

PRAEDICTIS vero rationibus obviare videntur quae Avicenna ponit. Dicit enim, in suo libro *de Anima* *, quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles nisi quandiu actu intelliguntur.

* Al. *Sextus Naturalium*, Part. V, cap. V, VI.

Quod quidem ex hoc probare nititur, quia, quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur: ex hoc enim fit *sensus in actu,* quod est *idem cum sensato in actu;* et similiter *intellectus in actu est intellectum in actu* *. Unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. – Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensivas, sed *thesauros virtutum apprehensivarum:* sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria, quae est, secundum ipsum, thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit huiusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, inquantum habent quaedam organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni. Et propter hoc, virtus apprehensiva, convertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu. – Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum. Unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quandiu intelligit actu. – Oportet ergo quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo, sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formae intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile: quia formae existentes in potentiis utentibus organis corporalibus, sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles, in *Metaphysica* sua *. Unde concludit tertium: quod quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandam substantiam separatam.

* III *de Anima*, II, 4; IV, 12; s. Th. l. 2, 9.

* Cf. lib. I, IX; s. Th. l. 14 sqq.

Si vero aliquis obiiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem cum primo addiscit, et cum postmodum vult considerare in actu quae prius didicit: respondet quod addiscere nihil aliud est quam *acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem.* Et ideo ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem: addiscere vero est sicut *potentia adaptata.*

Videtur etiam huic positioni consonare quod Aristoteles, in libro *de Memoria* *, ostendit memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animae sensitiva. Ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

* Cap. I; s. Th. l. 2.

Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras. Hic autem ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis scientia nostra causetur: utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus. Cuius contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intelligentiae agentis ad cognoscendum universale; et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipien-

1 vero] autem αDWXP*c*. 9 quod est... actu *hom om* P*c*. 11 quandocumque *Ita* DNWsBP*c*; quantumcumque Z, quando *b*, quandoque *ceteri*. 12 factus *Ita* DP*c*; factum *ceteri*. 13 secundum quod habet *Ita* BGZ; secundum quod hoc habet CFNWY *et sine* habet H, quod secundum hoc habet D, secundum hoc quod habet EX*b*P*c*. 20 quae est secundum ipsum *Ita* YZ*b*; secundum ipsum quae est αDWX *et addito* secundus P*c*, quae est secundus G, quae est sensus E, quae est N.
18 positioni] opinioni P*c*. 33 scientia *post* causetur αWXP*c*; scientia nostra *om* *b*. 41 intelligentiae] intellectus EGNYZP*c*.

dam emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, quod disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae.

Plato autem radicem suae positionis melius est prosecutus. Posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergefacientia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum eius positionem. Nam, cum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quae est eius capax.

Amplius. Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

Adhuc. Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

Item. Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare, quae in parte animae sensitivae pertinent ad diversas potentias, oportet quod in suprema potentia, scilicet in intellectu, uniantur.

Praeterea. Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam quam aliam. Quod patet esse falsum.

Patet etiam quod haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit, in III *de Anima* *, quod intellectus possibilis est *locus specierum:* quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse *thesaurum intelligibilium specierum*, ut verbis Avicennae utamur.

* Cap. iv, 4; s. Th. l. 7.

Item. Postea subiungit * quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, *est potens operari per seipsum*, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis.

* Num. 6; s. Th. l. 8.

Dicit etiam, in VIII *Physicorum* *, quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actu: non autem, postquam iam addidicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

* Cap. iv, 6; s. Th. l. 8.

Dicit etiam, in III *de Anima* *, quod *phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum.* Unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, non a substantia separata.

* Cap. vii; viii, 3; s. Th. l. 12, 13.

Rationes autem quae videntur in contrarium esse, non est difficile solvere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles cum considerat actu: cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit, in III *de Anima* *, quod, *cum haec pars*, scilicet intellectus possibilis, *unaquaeque fiat, sciens dicitur secundum actum. Hoc autem accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem et tunc potentia similiter quodammodo, non tamen similiter et ante addiscere aut invenire.*

* Cap. iv, 6 s. Th. l. 8.

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non est enim nisi praeteriti. Et ideo, cum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

---

6 igitur est *Ita* ZPc; est igitur DY*b*, igitur N, est *ceteri.* 13 expergefacientia] expergescentia αWY*b*P*d.* 29 ipsum *Ita* DNWZP; ipsam *ceteri.* 39 sensuum] sensibilium GZ. 45 uniatur] uniantur α.

16 addidicit] didicit DY*b*P. 23 non] et non P*d.* 29 sed se] quas NZ. 32 fiat *legimus soli* (γένηται); sciat *omnes.* sciens dicitur *om* EGNY. 35 similiter *pr. loco*] scire Z, similis D, *om* Y, simile *ceteri.* 36 et] sicut Z, sicut est sY, est *ceteri.* aut invenire *om* NZ. 44 conditionibus particularibus] materialibus conditionibus EGNYZ.

Commentaria Ferrariensis

Quia ad praecedentes rationes posset quispiam ex Avicennae positione respondere, ideo de ipsa Avicennae positione disputat in hoc capite Sanctus Thomas *. Circa hoc autem tria facit: primo, eius positionem, cum suis fundamentis, narrat; secundo, eam improbat *; tertio, ad eius fundamenta respondet *.

* Cf. Comment. cap. praec., n. xviii.
* Cf. n. ii.
* Cf. n. v.

I. Quantum ad primum, dicit primo Avicenna, in suo libro *de Anima*, quod in intellectu non remanent species intelligibiles in actu nisi quandiu intelliguntur. Probat autem tali ratione. Quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur. Ergo, cum non apprehenduntur, non manent in ipsa. Antecedens probatur: quia ex hoc quod actu apprehenduntur, *sensus in actu fit sensatum in actu*, et *intellectus in actu est intellectum in actu.*

Dicit secundo, quod vires quae conservant formas non apprehensas in actu, differunt ab intellectu in duobus. Quia istae non sunt apprehensivae, sed *thesauri virtutum apprehensivarum:* sicut imaginatio est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria, secundum ipsum, est thesaurus formarum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis inimicitiam apprehendit lupi. Item, habent organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni: et sic virtus apprehensiva ap-

prehendit in actu, dum se ad huiusmodi thesauros convertit. – Intellectus autem est virtus apprehensiva; et non habet organum corporeum.

Dicit tertio, quod quandocumque intelligimus actu, fluunt species intellectuales in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ipse quandam substantiam separatam ponit. Hoc autem ostendit, quia non possumus dicere quod species quibus actu intelligimus, conserventur in organo corporali, sive in virtute habente organum: quia tales formae sunt intelligibiles in potentia tantum. Nec etiam quod sint per se subsistentes, ad quas comparetur intellectus noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo: quia haec est opinio Platonis, ab Aristotele reprobata. Relinquitur ergo ut fluant in intellectum ab aliquo agente separato.

Dicit quarto, quod differentia est inter hominem cum primo addiscit, et cum postmodum vult considerare quae prius didicit: quia, cum addiscere nihil aliud sit quam *acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agenti ad recipiendum ab ea formam intelligibilem,* ante addiscere est in homine nuda potentia ad talem receptionem formae; post addiscere vero, est sicut potentia disposita et adaptata.

Potest haec opinio confirmari, quia Aristoteles, in libro *de Memoria et Reminiscentia,* ostendit memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte sensitiva: et sic videtur quod conservare species intelligibiles ad partem intellectivam non pertineat.

* Cap. v, vi.

2. Pro hac Avicennae opinione, advertendum, ex iis quae habentur ab ipso in Quinta Parte *Sexti Naturalium* *, quod comparatio intelligentiae dantis formas intelligibiles ad animas nostras, est sicut comparatio solis ad visus nostros. Et ideo, sicut luce solis videtur in actu quod prius in actu non videbatur, ita intelligentia animas nostras de potentia in actum educit per illustrationem factam in intelligibilibus, ut actu intelligat quod prius actu non intelligebat. Et sicut non videt visus noster nisi ad solis praesentiam, a quo lumen effluit, aut ad praesentiam alterius lucidi vicem eius gerentis; ita non intelligimus actu nisi dum species intelligibiles effluunt ab intelligentia in intellectum possibilem. Non effluit autem forma ab intelligentia in intellectum possibilem nisi in nobis fuerit potentia praeparata ad eius susceptionem, per quam praeparationem fit habilis ad coniunctionem cum intelligentia agente. Et quia hoc fit per actum addiscendi, ideo inquit quod post addiscere est in homine *potentia adaptata ad receptionem formae intelligibilis.*

* Cf. init. Comment.

II. Quantum ad secundum *, arguitur contra hanc positionem multipliciter.

Primo. Quia ex hac opinione, sicut ex opinione Platonis, sequitur quod scientia nostra non causetur ex sensibilibus. Hoc autem falsum esse apparet hoc signo, quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae per illum sensum cognoscuntur. Ergo etc.

Si dicatur quod aliquo modo ex sensibilibus dependet: quia per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale; et quia actiones imaginationis, memorativae et cogitativae aptant animam ad recipiendum emanationem intelligentiae: – hoc est novum, et verisimile non videtur. Quia videmus quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a sensibilibus et corporalibus removetur: per recessum enim ab eo quod est infra, acceditur ad id quod est supra.

Ex hoc corollarie sequitur quod Plato radicem suae positionis melius est prosecutus, qui posuit sensibilia esse solum excitantia intellectum ad considerationem eorum quorum scientiam habebat ab exteriori causatam; non autem esse disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum. Cum enim substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper, secundum eum, ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra.

2. Adverte quod aliter loquendum est de anima nostra si ponamus eam, virtute intellectus agentis in ipsa existentis, a sensibilibus scientiam accipere: et aliter si dicamus eam scientiam ab intelligentia abstracta per illuminationem intellectus accipere, ut Plato voluit et Avicenna. Cum enim anima nostra media sit inter intelligentias abstractas et sensibilia, utpote existens supra ordinem sensibilium inquantum non comprehenditur a materia, ut superius * est ostensum, et existens infra ordinem intelligentiarum inquantum est forma corporis, licet ad illum ordinem accedat inquantum est immaterialis: quanto magis accedit ad unum illorum extremorum, oportet ut tanto magis ab altero recedat. Et ideo per hoc quod accedit ad sensibilia, sua operatione ad illa se convertens, magis elongatur ab intelligentia, ut sit minus apta eius influentiam recipere. Propterea bene inquit Sanctus Thomas non esse verisimile quod per hoc quod intellectus inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustretur illuminatione intelligentiae separatae ad cognitionem universalis: cum oppositum in anima nostra videamus; non enim trahitur anima ad participationem superioris ordinis nisi per elongationem ab inferiori ordine. * Cap. LXVIII.

Sed si ponamus animam a sensibilibus virtute intellectus agentis scientiam accipere, in acceptione scientiae non trahitur anima ad participationem superioris ordinis: cum intellectus agens sit eiusdem ordinis cum intellectu possibili, eo quod uterque sit potentia immaterialis in essentia dumtaxat animae radicata; et comparetur intellectus agens ad possibilem sicut proprium agens ad proprium passivum, quod in agendo in intellectum possibilem utitur tanquam instrumento ministerio phantasmatis, utpote de eius activa potentia speciem educens intelligibilem. Ideo per hoc quod anima apprehendit singularia et inspicit ea in phantasmatibus, non impeditur neque retrahitur a perceptione scientiae, sed magis iuvatur: inquantum sensibilia in tali esse ponit ut sint apta illustrationem intellectus agentis recipere, et cum ipso in intellectum possibilem speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam, quem posuit Aristoteles, salvatur necessitas unionis animae nostrae ad corpus. Quae secundum positionem Platonis et Avicennae salvari non potest: ut ostendit Sanctus Thomas Prima, q. LXXXIV, a. 4.

III. *Secundo* contra praedictam positionem arguitur. Esse intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Ergo, cum formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia conserventur in ea, multo magis conserventur in intellectu possibili. – Patet consequentia. Quia quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.

Adverte quod esse intellectus possibilis dicitur magis firmum quam esse materiae, non quia materia corrumpatur, non autem intellectus possibilis, cum utrumque illorum incorruptibile sit: sed quia materia secundum suam essentiam et naturam est principium variationis et transmutationis, non autem intellectus.

Attendendum etiam quod Avicenna, sicut posuit intelligentiam separatam in animas nostras, per actus virium sensitivarum dispositas et praeparatas, causare scientiam; ita posuit ab intelligentia, *quam datorem formarum appellat,* ut dicitur *Potentia,* q. VI, a. 3, causari formas substantiales in materiam per agentia naturalia ad susceptionem formarum dispositam. Et ideo in hac ratione accipit Sanctus Thomas ex ipsa positione Avicennae, quod formae fluentes ab intelligentia in materiam corporalem conserventur in ea, scilicet etiam si actu non operentur.

IV. *Tertio.* In sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa. Ergo multo fortius in cognitione intellectiva: cum sit perfectior.

Advertendum quod convenienter ex maiori perfectione cognitionis intellectivae supra sensitivam, arguit Sanctus Thomas in parte intellectiva speciem conservari. Nobilior enim cognitio maiorem nobilitatem potentiae arguit. Et ideo, si cognitio intellectiva nobilior est cognitione sensitiva, consequens est ut potentia intellectiva sit nobilior sensitiva. Cum ergo ad nobilitatem et perfectionem potentiae pertineat quod actu habeat formam per quam operari possit, si hoc attribuitur potentiae sensitivae, dum ponitur in ipsa aliquid conservans apprehensa, multo magis hoc intellectivae parti est attribuendum.

Quarto. Diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: ut patet de sensu communi respectu sensatorum. Sed apprehendere et conservare in parte sensitiva pertinet ad diversas potentias. Ergo in intellectiva uniuntur.

Adverte quod ista ratio destruit fundamentum positionis Avicennae. Ipse enim, ut ex superioribus * patet, voluit quod alia potentia sensitiva esset apprehensiva et alia esset conservativa, inquantum est in organo corporali, et ideo, quia intellectus est virtus apprehensiva et corporeum organum non habet, sibi non convenit conservare. Per hanc autem rationem ostenditur quod, licet in parte sensitiva alia ponatur potentia apprehensiva et alia conservativa, in intellectu tamen oportet unam et eandem esse cui utrumque conveniat. Et sic fundamentum illud Avicennae nullum est.

* Cf. n. 1.

Quinto: et est contra quartum dictum Avicennae. Si addiscere nihil aliud sit quam hominem aptari ut uniatur intelligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam quam aliam: quia, secundum ipsum, intelligentia agens omnes influit scientias. Hoc autem constat esse falsum. Ergo etc.

Ultimo arguitur quia haec opinio est contra mentem Aristotelis, qui, III *de Anima,* inquit intellectum esse *locum specierum:* quod nihil aliud est dictu quam ipsum esse *thesaurum* illarum, ut verbis Avicennae utamur. – Item, quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, *est potens operari per seipsum, licet actu non intelligat.* – Item, VIII *Physicorum,* text. 32, quod ante addiscere homo indiget motore per quem reducatur in actum, non autem post. – Et sic, apud Aristotelem, remanent species in intellectu, dato quod non intelligat actu.

Quod etiam non sint in intellectu a substantia separata, secundum Aristotelem, patet quia, III *de Anima,* textu 39, dicit quod *phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum.* Constat autem quod sensibilia causant species in sensum. Ergo oportet ut et phantasmata causent species in intellectum, et non intelligentia separata.

V. Quantum ad tertium, respondetur ad duas rationes adductas pro opinione Avicennae *. Ad primam, cum arguebatur quod, quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur: respondetur quod istud est falsum. Sunt enim quandoque in actu perfecto in intellectu: et hoc est quando actu considerat intellectus. Quandoque vero sunt in actu imperfecto, medio modo scilicet inter potentiam et actum: et hoc est quando intellectus actu non considerat.

* Cf. init. Comment.; et num. 1.

Confirmatur ista responsio ex verbis Aristotelis, III *de Anima,* textu 8, ubi ponit quod *intellectus habens scientiam est quidem sciens actu, et potest per seipsum operari, sed tamen est aliquo modo in potentia, licet non sicut ante addiscere vel invenire.*

Attendendum quod, quia vidit Avicenna apud Aristotelem non oportere alia ratione ponere species in sensu et intellectu nisi ut sensus in actu sit sensatum in actu et intellectus in actu sit res intellecta in actu per ipsam speciem; putabat autem sensatum dici in actu cum actualiter sentitur, et intellectum esse actu cum actu intelligitur: ideo concludebat quod sensus in actu est sensatum ipsum cum sensatum actu sentitur, et similiter quod intellectus est idem cum re intellcta cum actu consideratur. Et quia non sentitur res nisi per actum sensus, et res non intelligitur nisi per actum intellectus, ideo sequebatur quod intellectus non sit in actu per speciem intelligibilem nisi cum per ipsam actu intelligit, neque sensus per speciem sensibilem nisi cum per ipsam sensibile sentit et cognoscit actu. Et sic, cessante actu cognitionis, cum, secundum ipsum, desineret potentia apprehensiva esse unum cum re apprehensa, desinebant species intellectuales informare intellectum. Sed ex responsione quam hic ponit Sanctus Thomas, de mente Aristotelis, habetur quod Avicenna deceptus est quia nescivit distinguere de *esse in actu perfecto,* et de *esse in actu imperfecto et habituali.* Sensatum enim et intellectum, cum actu percipiuntur, sunt in actu perfecto, et sunt unum perfecte secundum esse cognoscibile cum sensu in actu et intellectu in actu, quae tunc sunt et ipsa in actu perfecto. Quando autem non percipiuntur actu, sed habent species in sensu et intellectu, tunc sunt in actu cognoscibili imperfecto, sicut sensus et intellectus sunt in actu imperfecto. Et sic sunt unum imperfecte cum sensu in actu et intellectu in actu.

2. Ad secundam, cum adducebatur auctoritas Aristotelis dicentis memoriam non esse in parte intellectiva, respondetur negando consequentiam. Licet enim memoria quae non est nisi praeteriti ut praeteritum est, et per consequens non abstrahit a particularibus conditionibus, sit tantum in parte sensitiva, non autem in intellectiva, quae est universalium; non tamen excluditur quin intellectus sit conservativus specierum intelligibilium, quae abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. LXXIX, a. 6, quod memoria dupliciter accipi potest. Uno modo, pro *vi conservativa specierum* dumtaxat. Et sic invenitur in parte intellectiva; et non distinguitur ab intellectu realiter, sed ipse intellectus, ut conservativus specierum intellectualium, dicitur memoria. Alio modo, *ut est praeteriti ut praeteritum est:* et sic non est in parte intellectiva, – intellige, ut dicitur Prima Parte ibidem, ad 2, si praeteritio se teneat per se ex parte obiecti, non autem si teneat se ex parte operationis: sic enim salvatur ratio memoriae etiam in parte intellectiva, inquantum intelligit se prius intellexisse – sed est in sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. – Et hanc distinctionem hic Sanctus Thomas implicite in sua responsione ponit.

VI. Sed occurrit unum dubium. In anima enim separata sunt tantum vires partis intellectivae. Et tamen anima separata est cognoscitiva praeteriti ut praeteritum est: *alias,* ut dicitur in Qu. *de Anima,* art. 20, *non recordaretur eorum quae gessit in vita, et sic periret conscientiae vermis.* Ergo in parte intellectiva oportet ponere memoriam quae est praeteriti ut praeteritum est.

VII. Ad huius difficultatis evidentiam, considerandum est quod, cum praeteritum, ut praeteritum, dicat esse sub determinato tempore, dicit aliquid sub conditione particulari. Et ideo idem iudicium est de anima quantum ad cognitionem praeteriti ut praeteritum est, et quantum ad cognitionem particularium. Cum autem duo sint genera singularium, scilicet singulare materiale et singulare immateriale, singulare immateriale non excluditur a cognitione intellectiva, sed tantum singulare materiale: ut inquit Sanctus Thomas Prima Parte, loco praeallegato *, ad 2. Ideo secundum modum animae se habendi ad singulare materiale dum est coniuncta aut separata, erit investigandum quomodo sit aut non sit memoria in parte intellectiva.

* Vid. n. v, 2.

Sciendum ergo, secundum doctrinam Sancti Thomae *, quod anima coniuncta corpori, quia intelligit per species a particularibus materialibus abstractas, quae non repraesentant nisi naturam universalem a materialibus abstractam, non potest directe intelligere singulare, sed intelligit ea tantum reflexe, dum reflectitur supra suam operationem et principium operationis, atque super phantasma a quo species intelligibilis est causata: quae tamen reflexio compleri non potest absque adiunctione virtutis cogitativae et imaginativae, quae sunt potentiae sensitivae. Directe autem illa per sensitivas potentias cognoscit, inquantum in sensu recipitur similitudo repraesentativa naturae quantum ad conditiones individuales. – Anima autem a corpore separata, praeter formas quas coniuncta corpori acquisivit, habet etiam species a divino lumine sibi influxas, similes speciebus quae sunt in mentibus angelicis, quae sunt repraesentativae non solum naturae universalis, sed etiam singularium et conditionum particularium; et animae illa singularia dumtaxat repraesentant, ut dicitur Prima Parte, q. LXXXIX, a. 4, ad quae habet aliquam determinatam habitudinem, *vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem;* haec enim omnia quodammodo reddunt animam dispositam ad formam intelligibilem, ut repraesentet sibi haec singularia aut illa. Et ideo per illas species anima separata non solum directe universalia cognoscere potest, sed etiam particularia.

* Cf. I P., LXXXVI, a. 1; LXXXIX, a. 4.

Ex quibus sequitur quod in anima coniuncta, quantum ad partem intellectivam, non est memoria per quam cognoscatur praeteritum ut praeteritum est: quia species quae est in intellectu, non repraesentat conditiones particulares, sed tantum naturam universalem. Sed bene quantum ad partem sensitivam est memoria talis: quia in illa recipitur species quae est repraesentativa rei singularis sub determinato loco et determinato tempore. – In anima autem separata est quidem virtus receptiva speciei quae est repraesentativa singularis sub determinato tempore praeterito, quia species influxae huiusmodi singularia sub conditionibus particularibus repraesentant: sed tamen intellectus ipse in quo sunt huiusmodi species repraesentativae singularium prius cognitorum, non habet proprie rationem memoriae, secundum quod philosophi de memoria locuti sunt; quia non habet species quibus in hac vita illa erant cognita sub aliqua temporis differentia, cum nunquam illae fuerint in intellectu, sed tantum in potentia partis sensitivae, ut est ostensum; memoria autem proprie accepta est potentia conservativa specierum quibus aliqua prius cognita sunt, et est cognoscitiva praeteriti ut praeteritum est per species a sensibilibus acceptas, per quas illud cognitum fuit. – Si tamen accipiatur memoria ut est cognoscitiva praeteriti sub ratione praeteriti per species influxas, non autem per species a sensibilibus acceptas; sic intellectus animae separatae, non autem animae coniunctae, quae huiusmodi species non habet, est memoria: per illas enim cognoscit quae prius, dum erat coniuncta, per potentias sensitivas cognoverat. Et fortasse, postquam actu illa cognovit, aut etiam alia singularia, potest cessare illa actu cognoscere, et remanere in potentia habituali ad illa cognoscenda.

2. Patet itaque primo quod, quantum ad potentiam quae dicitur memoria distincta a potentia receptiva tantum specierum et non conservativa, non est memoria in parte intellectiva, sed tantum in parte sensitiva. Quia, ut superius* est ostensum, in parte intellectiva eadem potentia est receptiva et conservativa specierum, licet in parte sensitiva distinguantur.

* Cf. n. IV, *Quarto.*

Patet secundo quod, quantum ad hanc proprietatem quae est retinere et conservare species, invenitur memoria in parte intellectiva, tam in anima coniuncta quam in separata: cum ostensum sit superius* quod species intelligibiles in intellectu conservantur.

* Cf. n. II sqq.

Patet tertio quod, quantum ad proprietatem memoriae quae est absolute cognoscere praeteritum sub ratione praeteriti per speciem existentem in ipsa potentia memorativa directe repraesentantem rem sub tempore praeterito, invenitur memoria intellectiva, non quidem in anima coniuncta corpori, sed in anima separata: quia species quae sunt in intellectu coniuncto corpori, sunt via sensuum acquisitae, et non sunt repraesentativae conditionum particularium; sed bene species influxae in animam separatam.

Patet quarto quod, quantum ad illam proprietatem memoriae in qua proprie memoriae ratio apud philosophos consistit, quae est conservare species a sensibilibus acceptas quibus praeteritum sub tempore praeterito fuit cognitum, non invenitur in parte intellectiva neque coniuncta neque separata.

3. Unde ad obiectionem in principio factam, negatur consequentia de memoria proprie dicta, quae in anima invenitur ut est cognoscitiva per species a sensibus acquisitas. Non enim sufficit ad rationem memoriae proprie dictae quod praeteritum sub ratione praeteriti cognoscatur, nec hoc intendit Sanctus Thomas: sed requiritur quod per easdem species a sensibus acceptas cognoscatur per quas prius cognoscebatur. – Si autem intelligatur de memoria secundum quod per species influxas cognoscit illud quod in vita per sensus cognovit, sic conceditur in anima separata esse memoriam respectu praeteriti. Nec hoc vult negare Sanctus Thomas: sed illud negat tantum de potentia intellectiva inquantum intelligit per species intelligibiles a sensibilibus acceptas; quia illis non cognoscit anima nec coniuncta nec separata praeteritum sub ratione praeteriti, cum abstrahant ab omni temporis differentia, et esse praeteritum accidat naturae repraesentatae per speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam, ut sic.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM QUINTUM

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS VIDETUR PROBARI UNITAS INTELLECTUS POSSIBILIS

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quaedam rationes adducuntur*, quas oportet ostendere efficaces non esse.

* Cf. Comment. Averr. in III *de Anima*, text. 5.

Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam. Non autem per materiam quae sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiae primae, et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cuius ponitur forma. – Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis. Oportet enim quod esse cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia huius individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis. Et per consequens quod non recipiat aliquid nec operetur sine organo corporali. Quod etiam est contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium.

Item. Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie: cum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum nume-

18 materiam] naturam P*d*.
5 essentia] esse αDWX. 9 etiam *post* est αDWX*b*P*c*. 12 omnium] hominum *addunt* P*d*.

rum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse formae intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

Adhuc. Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum. Aut igitur eandem numero: aut aliam numero diversam, non specie. Secundum videtur impossibile esse: quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in alio generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo. Quod esse non posset nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem praedicta positio veritatem non habet, ut ostensum est *, ita rationes positae ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

* Cap. LXXIII.

Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum: ut tamen non fiat in hoc vis, quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore. Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur.

Nec tamen oportet quod, quia scientiae sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur: simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, et gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. – Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem huius intelligentis et illius: ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero huius et illius, cum operatio sequatur formam quae est principium speciei. Sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et eiusdem similitudo. Et hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diversae: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis.

Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eaedem specie,

---

11 aliam *om* NZ. numero diversam non specie *Ita* Z; numero diversam in specie (speciem X) EGNXY *et sine* numero αDW*cd*, numero diversam eandem in specie *b*, diversam numero etsi sit eadem in specie P. Secundum *Ita* P*c*; Primum EGNYZ*b*. Hoc autem primum *ceteri*. 14 alio] aliquo P*c*. 18 unus] idem Z. 21 praedicta] praemissa NYZ*b*. 26 non *om* NYZ. 36 humanae... animae *hom om* αDW, humanae *addunt* P*c*. 38 non quasi *om* EGN(Z); Z *habet:* secundum corporum individuationem (non quasi individuatione *addit margo*) a corporibus causata. 40 vero] etiam NZ. ratio *post* ipsius EGNZ*b*. 41 intelligitur] intelligit αNWX; *statim* intelligit αWXDY. 42 Species... quod intelligitur *hom om* αDWX. 44 intelliguntur] intelligunt αX. 45 sequeretur quod omnes scientiae *hom om* αDWX. 48 rationalis (*idest* logica, *cf.* Anal. Post. l. lect 1, n. 2) *Ita nos soli;* naturalis *omnes.* 52 quo intelligitur non sicut id *hom om* αDWXP*c*; *pro* quod, quo DXsWP*c*.

2 et] etiam *c*. etiam et P*d*. 5 existentes *om* αDWXYP*c*. 6 quod quia] quod αX, quia D, eo quod W, quod si P*c*. 8 subsistentia] existentia NZ. 11 ut] quod NZP*c*. 15 Sic] sicut αDNYZ. 18 possit] posset αWXP*c*. 20 est (*nempe* species recepta)] sunt P. 37 quia] quae EG. 46 possibile] secundum possibile BC, secundum impossibile D, impossibile WY.

quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponuntur quaedam substantiae separatae corpori non unitae per se subsistentes, quaedam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

Praeterea. In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines; ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem sive sint plures intellectus possibiles sive unus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptae in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus, aut plures.

Item. Intellectus possibilis, secundum Commentatorem praedictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum, quae quidem secundum ipsum sunt plures. Nec potest dici quin aliquae superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quae intellectus possibilis cognoscit: in motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formae eorum quae causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Per haec autem quae dicta sunt etiam tertiae rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non. Est enim numero una quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem. Non enim idem est modus eorum quae a natura generantur, et eorum quae ab arte. Ignis quidem enim generat ignem naturaliter, reducendo materiam de potentia in actum suae formae: magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles in *Posterioribus* tradit; demonstratio enim est *syllogismus faciens scire* *.

* I *Anal. Poster.* cap. II, n. 4; s. Th. l. 4.

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles in VII *Metaphysicae* * docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa: non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, *ars imitatur naturam* *: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi. In eo enim qui docetur, est principium activum ad scientiam: scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia. Et ideo scientia acquiritur dupliciter: et sine doctrina, per inventionem; et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire: offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia *omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione* *; et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod *homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando:* sicut et medicus dicitur

* S. Th. l. 8; Did. lib. VI, IX.

* II *Phys.*, II, 7; s. Th. l. 4.

* I *Poster.*, I, 1; s. Th. l. 1.

---

5 ponuntur] ponantur Pc. 11 abstrahantur] abstrahatur αDWX. 24 equi vel homines] homines vel equi G, equi vel oves Z, equi vel boves vel homines *b*. 30 refert] referret YZ, differt D. 45 intelligibilis] intelligibiles αWXZ; *mox* receptae non sint W.

5 magistro] in magistro P*d*. 6 autem *om* αDWX, quidem E, vero N. 14 quidem enim] enim quidem DG, quidem EYP*d*. 22 quarum *Ita* P; cuius *ceteri*. 29 medicativa] medicina CFHNWYZ, aedificativa B. 34 artis *om* NYZP*c*. secundi] primi BDEG. 49 disciplina] et omnis scientia *addunt* Pc.

naturae minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

Praeterea, cum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subiecto*, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro. Intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis: cum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum eius positionem.

* Cf. cap. LX, init.

b 2 enim passivum] autem αDWX.

Commentaria Ferrariensis

Postquam Sanctus Thomas Commentatoris opinionem de unitate intellectus possibilis impugnavit, ad eius nunc rationes vult respondere *.

* Cf. Comment. cap. LXXIII, init.

I. *Prima * autem eius ratio* erat quia, si multiplicaretur secundum numerum intellectus possibilis, esset forma materialis, et per consequens non reciperet aliquid neque operaretur sine organo corporali. Quod est contra naturam intellectus possibilis. – Probatur consequentia. Quia omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuatur per materiam. Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis: cum oporteat esse cuiuslibet rei dependere ab eo a quo dependet individuatio eius, eo quod principia individuantia sint de essentia huius individui.

* Cf. n. VI.

2. Respondetur, et dicitur primo, quod intellectus est unus specie et plures secundum numerum: – ut non fiat vis in hoc quod partes hominis non ponuntur in genere vel in specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius.

Dicitur secundo, quod consequentia est falsa, accipiendo formam materialem pro forma dependente a materia secundum esse.

Dicitur tertio, ad probationem consequentiae, quod animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, individuantur secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata, sed ex hoc quod ad aliud et aliud corpus habitudinem habent.

II. Circa istam responsionem multipliciter dubitatur. Non enim videtur argumento satisfacere. Primo, quia videtur falsum individuationem animarum a corporibus non causari. Tum quia, sicut in argumento tangebatur, principia individuantia sunt de essentia huius individui, sicut principia communia sunt de essentia speciei. Unaquaeque autem res a suis principiis essentialibus dependet et causatur. Ergo individuatio animarum dependet et causatur a corpore per quod individuatur.

Tum quia habitudo animae ad corpus est habitudo formae ad materiam. Materia autem est causa formae secundum genus causae materialis. Ergo, si anima individuatur ex habitudine ad corpus, sequitur quod corpus sit causa animae et individuationis eius.

2. Secundo *, quia videtur falsum quod animae per habitudinem ad corpora individuentur: *substantia enim non individuatur nisi ex substantia,* ut dicitur Prima Parte, q. XXIX, a. 1. Sed ista habitudo animae ad corpus non est substantia. Ergo non individuatur ex ista habitudine.

* Cf. n. V.

III. Ad horum solutionem, reminisci oportet eorum quae superius tacta sunt, capite LXVIII *, ubi ostensum est quomodo anima intellectiva non est forma a materia comprehensa neque a materia dependens. Dictum est enim quod, licet anima intellectiva habeat esse in materia, non dependet tamen a materia, quia suum esse non est obligatum materiae, quasi indigeat a materia sustentari et sine ea esse non possit, sed separata a materia potest habere suum esse. Et ideo dicebatur ibidem quod materia non est causa animae intellectivae in genere causae materialis; et quod de potentia materiae non educitur.

* Cf. Comment. ibid.

Ex iis sequitur quod materia non est causa individuationis animae, licet in materia individuationem habeat. Sicut enim esse potest sine materia, et propter hoc non dependet nec causatur a materia individuali secundum esse; ita, separata a materia, suam individuationem retinet, et non indiget a materia individuali sustentari quantum ad eius individuationem. Atque idcirco non causatur eius individuatio a materia, licet in materia individuali accipiat individuationem. Propter hoc bene inquit Sanctus Thomas, et conformiter ad suam doctrinam, quod *animae individuantur quidem secundum corpora, sed earum individuatio non causatur ex corporibus.*

IV. Unde ad primam huius improbationem dicitur quod, si per *individuum* intelligatur *compositum ex materia et forma,* cum duo concurrant, ut in primo libro * est ostensum, ad individuationem, scilicet materia et quantitas; non eodem modo dicitur utrumque de essentia individui: sed materia dicitur de essentia tanquam eius essentiam constituens; quantitas autem, quia ponitur in eius definitione tanquam determinativum essentiae. Quomodocumque autem haec sint de essentia individui, non sunt tamen causa individuationis suppositi et individui humani quantum ad esse, licet materia sit eius causa quantum ad ipsam essentiam eo modo quo pars est causa totius: non enim causant esse illius suppositi, cum sit tantum ab extrinseco, sicut et anima intellectiva. – Si autem nomine *individui* accipiatur *ipsa anima individua,* quae est haec et singularis, sic neque materia neque quantitas est de essentia animae quasi ipsum corpus animae essentiam constituat, sed tantum quia in eius definitione ponitur (omne enim quod ponitur in definitione alicuius, potest dici largo modo de ipsius essentia): nam, *sicut anima secundum essentiam suam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale quod sit forma corporis,* ut dicitur *de Spiritualibus Creaturis,* art. 9, ad 4, *ita haec anima, inquantum est haec anima, habet habitudinem ad hoc corpus, et hoc corpus in eius definitione ponitur.* Sed, licet hoc corpus hoc modo sit de essentia huius animae, non oportet tamen ut sit causa eius individuationis, sicut non est causa esse ipsius: sicut, licet *simile* dicat habitudinem ad aliud simile, non tamen aliud simile est causa eius in aliquo genere causae. Et sic oportet distingui animas materialiter secundum corporum distinctionem, inquantum anima ad corpus habitudinem naturalem habet, et illi oportet eam esse proportionatam et coaptatam, ut dicetur inferius, capite LXXXI; non tamen corpus est causa individuationis animae, neque multitudo corporum est causa multitudinis animarum.

* Cap. XXI, Comment. n. IV.

Ex quibus patet quod minor propositio assumpta habet veritatem de eo quod est de essentia alicuius tanquam eius essentiam constituens, quantum quidem ad essentiam quam constituit, non autem universaliter quantum ad eius esse: quia, ut est ostensum, materia individui humani est quidem causa essentiae eius inquantum est pars, non est tamen causa esse, cum esse eius non sit eductum de potentia materiae. – Non est autem vera universaliter dicta propositio de eo quod dicitur de essentia rei quia eius definitionem aliquo modo ingreditur: quo modo diximus corpus esse de essentia animae.

2. Ad secundam improbationem dictae propositionis, dicitur quod utique habitudo animae ad corpus est habitudo formae ad materiam: sed minor propositio est falsa, si universaliter intelligatur de omni forma. Quia materia non est causa nisi illius formae quae de eius potentia educitur: illius autem formae quae de eius potentia non educitur, licet sit receptiva, non tamen est causa. Unde, cum dicitur quod *forma individuatur per materiam individualem,* ly *per* non dicit causalitatem, sed habitudinem

materiae tantum in qua accipit individuationem, si sit sermo de anima intellectiva. Si autem de aliis formis sit sermo, dicit habitudinem causae: quia aliae formae quae sunt in materia, educuntur de potentia materiae, et sic materia est illis simpliciter causa essendi.

Quod si instetur sic: Causalitas materiae nihil aliud est quam recipere formam. Ergo materia est causa omnis formae receptae in ipsa: – respondetur quod causalitas materiae non est recipere absolute, sed recipere formam *de eius potentia eductam,* et recipere *per modum sustentantis,* quod est sic recipere formam ut sine materia esse non possit. Unde Sanctus Thomas, loquens de causalitate formae et materiae in V *Metaph.* capite de *Causa* *, inquit quod *forma est causa materiae, inquantum dat ei esse actu: materia vero formae, inquantum sustentat ipsam.*

* Lect. 2 (Did. lib. IV, cap. II).

3. Attendendum autem quod ibidem dicitur, quod materia quandoque est formae causa essendi *secundum quod est forma huius habens esse in hoc, quod est esse causam essendi secundum quid, et sustentare ipsam secundum quid: sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem.* Ex iis enim habetur quod materia non est absolute et simpliciter causa animae intellectivae, tanquam simpliciter ipsam sustentans, ita quod non possit absolute esse nisi in materia, cum separata a materia habeat esse: sed bene est causa essendi animae secundum quid, inquantum est causa quod sit forma huius, habens esse in hoc individuo. Quantum ad hoc enim materia sustentat animam: quia non potest esse forma in actu huius individui, puta Sortis, habens esse in ipso tanquam pars eius, nisi sit in materia; separata enim a materia, licet habeat esse, non tamen habet esse in Sorte. – Et sic patet quomodo intelligendum sit quod inquit Sanctus Thomas, animam intellectivam non dependere a materia *secundum esse:* intelligitur enim quod non dependet a materia simpliciter. Sed bene secundum quid potest dependere.

Et quia individuatio animae concomitatur eius esse, possumus dicere hanc esse mentem Sancti Thomae, quod materia signata non est quidem causa individuationis animae intellectivae simpliciter; sed bene est causa individuationis secundum quid, inquantum est causa eius ut est forma huius in ipso existens.

Et sic etiam intelligi potest cum dicitur materiam sub quantitate esse principium individuationis. Licet enim in aliis sit causa individuationis simpliciter, in anima tamen intellectiva est principium secundum quid, et principium sine quo non individuatur.

V. Ad secundum * dicitur primo, quod individuum substantiae dupliciter considerari potest: uno modo, inquantum est incommunicabile; alio modo, inquantum est hoc signatum distinctum ab omnibus aliis individuis eiusdem speciei. Quod ergo inquit Sanctus Thomas, quoniam *individuatur substantia per seipsam,* intelligendum est quantum ad primam conditionem individui: est enim incommunicabilis per materiam, quae est ultimum subiectum; materia autem est substantia. Quantum autem ad secundam conditionem, individuatur per quantitatem, quae est accidens. – Sunt et aliae interpretationes istius propositionis ab aliis positae, quas ego non reprobo. In illis vide.

* Num. II, 2.

Dicitur secundo, quod non ideo dicit Sanctus Thomas hanc animam differre ab illa ex hoc solo quod ad aliud corpus habitudinem habet, quasi habitudo ad corpus sit simpliciter causa individuationis: sed quia est conditio sine qua non individuatur; non enim esset haec anima nisi esset huic corpori essentialiter coaptata. Et sic etiam possumus dicere quod materia individualis est causa sine qua non individuatur anima intellectiva: non autem est causa simpliciter ipsam individuationem in anima causans.

VI. *Secunda * ratio Averrois erat.* Multiplicatur intellectus secundum numerum. Ergo et species intelligibiles multiplicantur secundum numerum. Ergo sunt formae individuales. Ergo non sunt intelligibiles actu. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia proprium subiectum specierum intelligibilium est intellectus. – Secunda quoque probatur. Quia formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. – Tertia etiam probatur. Quia intelligibilia sunt universalia, non particularia.

* Cf. n. IX.

2. Respondetur, et dicitur primo, quod procedit ratio ex falso fundamento, scilicet, quod species intelligibilis sit id quod intelligitur, et non tantum quo intelligitur: cum tamen sit quo intelligitur (sicut species coloris in oculo est id quo videmus), non autem quod intelligitur. Quia id quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam, idest ipsa natura obiecta intellectui quae est in singularibus. Alias omnes scientiae et artes, cum sint de iis quae intelliguntur, essent de speciebus quae sunt in intellectu, et non tantum naturalis * ac metaphysica.

* Cf. text. et var.; et infra, n. VII, 4.

Dicitur secundo, quod non oportet esse unam numero speciem intelligibilem huius intelligentis et illius. Quia sequeretur unum esse intelligere numero huius et illius intelligentis: cum operatio sequatur formam quae est principium operationis. Et ideo falsitas primi consequentis, in ratione subintellecta, negatur.

Dicitur tertio, quod non sequitur, si species intelligibiles sint plures numero et eaedem secundum speciem, quod non sint intelligibiles actu sed tantum potentia, sicut alia individua. Quia esse individuum non repugnat ei quod est esse intelligibile actu: intellectus enim possibilis et agens, si ponantur separata, erunt individua, et tamen sunt intelligibilia. Sed materialitas est id quod repugnat intelligibilitati. Species autem intelligibiles sunt immateriales: quia non individuantur per materiam, sed per intellectum possibilem, qui est immaterialis. Unde ultima consequentia negatur.

Dicitur quarto, quod nihil refert, ad hoc quod species receptae in intellectu sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus aut plures. Quia eodem modo individuantur per intellectum sive sit unus sive plures sint, licet non eodem modo multiplicentur in eadem specie: sicut et in rebus sensibilibus ita individua quae sunt unica in una specie, ut hic sol et haec luna, non sunt actu intelligibilia, sicut quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines. Et sic patet quod ista ratio ita concludit contra ponentem unum intellectum tantum, sicut contra ponentem plures intellectus.

Dicitur quinto, quod nec etiam multiplicatio intellectus possibilis est causa multiplicitatis specierum, ut prima consequentia videtur supponere. Quia etiam apud Commentatorem, ponentem plures substantias intelligibiles, in quarum ordine intellectus est ultimus, aliquae superiorum substantiarum eadem cognoscunt quae intellectus possibilis: cum in motoribus orbium, secundum ipsum, sint formae eorum quae causantur per orbis motum. Et sic formae intelligibiles multiplicantur ad multiplicationem intellectuum, non autem ad multiplicationem intellectus possibilis.

VII. Sed contra hanc responsionem posset multipliciter instari. Primo contra primum dictum, probando quod species sit id quod intelligitur, non autem res extra intellectum, ut dicebatur ibidem. Scientiae enim sunt de universalibus. Si ergo res quae intelligitur est res extra animam, sequitur quod universalia sint extra animam. Et sic erit opinio Platonis vera.

Respondetur quod universalia sunt quidem extra animam: non tamen per se subsistentia, ut Plato posuit, sed in singularibus. Et intellectus illa intelligit inquantum intelligit naturam generis et speciei, non intelligendo principia individuantia. Quod contingit quia species intelligibilis est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur *.

* Cf. num. VIII.

Si autem contra hoc instetur, quia ad veram cognitionem requiritur ut cognitio rei respondeat: ergo, si natura extra intellectum est singularis, oportet ut extra intellectum cognoscatur singularis: – dicitur quod utique oportet cognitionem rei respondere: non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei *. Quia ea quae sunt coniuncta in re, interdum divisim cognoscuntur: ut patet de albedine et dulcedine quando una res est simul alba et dulcis, et de linea ac materia sensibili, quorum unum absque altero

* Cf. num. VIII, 2.

cognosci potest. Et sic, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in individuis, tamen intellectus illa intelligit non intelligendo principia individuantia. Unde negatur illa consequentia.

2. Secundo, posset instari contra secundum dictum, probando quod oportet esse unam numero speciem huius et illius intelligentis respectu eiusdem intellecti. Quia tunc non esset unum intellectum: cum species sit ipsum intellectum in actu.

Respondetur negando consequentiam. Ad hoc enim ut sit unum intellectum a multis ex parte rei quae terminat cognitionem, non oportet esse unam speciem: cum scilicet ipsa non sit ipsum quod intelligitur, sed eius similitudo. Sed oportet quod sit unius et eiusdem similitudo in illis. Hoc autem est possibile si species intelligibiles sint numero diversae: nihil enim prohibet unius et eiusdem rei fieri plures similitudines differentes.

3. Posset ultimo aliquis quaerere utrum species intelligibiles ita sint praecise quo aliquid intelligitur, quod ipsae nullo modo intelligantur.

Respondet Sanctus Thomas quod utique intelliguntur, sed per reflexionem, sicut et ipsum intelligere: et quantum ad cognitionem eius in singulari, et quantum ad eius cognitionem in universali; idest, quantum ad cognitionem *an est,* dum cognoscit se habere speciem; et quantum ad cognitionem *quid est,* cognoscendo naturam ipsius.

* Pag. 474, a. 47; cf. variantem. 4. Circa illud dictum in principio responsionis *, quod *tantum naturalis et metaphysicus considerat de speciebus intelligibilibus,* considerandum quod, licet uterque illorum de ipsis speciebus consideret, hoc tamen non est eodem modo. Nam naturalis de ipsis considerat inquantum in phantasmatibus fundantur, et a rebus naturalibus causantur, et eo modo quo considerat de intellectu: inquantum scilicet sunt aliquid animae intellectivae, quae est forma naturalis, utpote propriae formae intellectus possibilis existentes. Metaphysicus autem de ipsis considerat et inquantum quaedam entia sunt, et inquantum sunt immateriales: sicut et de intellectu possibili inquantum immaterialis est, considerat.

* Cf. n. VII, *Respondetur quod.* VIII. Circa responsionem ad primam instantiam *, cum dicitur quod *ratio quare intellectus cognoscit naturam generis et speciei denudatam a principiis individuantibus, est conditio speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem,* advertendum quod abstractio speciei a materia et conditionibus materiae secundum suum esse, dat speciei ut naturam cuius est similitudo immaterialiter, hoc est absque materialibus conditionibus, repraesentet. Et quia intellectus fertur in obiectum ut sibi per similitudinem eius in se existentem repraesentatur, sicut et omnis alia potentia cognoscitiva; ideo per ipsam speciem naturam absque materialibus conditionibus apprehendit. Sed attendenda sunt verba Sancti Thomae. Non enim inquit intellectum intelligere naturam absque conditionibus materialibus *quia species est immaterialis,* quasi immaterialitas speciei sit ratio quare repraesentet naturam absque materialibus conditionibus: hoc enim non est verum in doctrina eius, cum ponat species quae sunt in mente angelica, repraesentare non tantum naturam
* Cf. I P., LVII, 2. speciei, sed etiam conditiones individuales *, et tamen constat quod sunt immateriales. Sed inquit illud evenire, *quia est effecta immaterialis per intellectum agentem, utpote abstracta* etc. Non enim quia est immaterialis absolute: sed quia per intellectum agentem abstrahitur a phantasmatibus, et per ipsum sic eam abstrahentem fit immaterialis, ideo sic repraesentat; sicut enim per intellectum agentem abstrahitur, ita repraesentat. Hoc autem non convenit speciebus quae sunt in mente angelica, sed tantum speciebus intellectus nostri.

2. In eadem responsione, cum dicitur quod, *quamvis ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat,*
* Cf. num. VII, *Si autem.* *non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei *,* considerandum quod Sanctus Thomas dat intelligere distinctionem quam ponit Prima, q. LXXXV, a. 1, ad 1, et alibi: scilicet quod modus cognoscendi dupliciter potest accipi, scilicet ex parte rei cognitae, et ex parte cognoscentis. Modum cognitionis ex parte rei cognitae, oportet proportionari modo ipsius rei cognitae, ut scilicet cognoscatur res esse sicut est: et si aliter cognoscitur quam sit, non est vera cognitio rei. Modum autem se tenentem ex parte cognoscentis, non oportet proportionari modo rei cognitae: quia intellectus immaterialiter cognoscit quae habent esse materiale; et quae coniuncta sunt secundum esse, divisim et separatim intelligit. Primum significavit cum dixit *necesse esse ad veritatem cognitionis ut cognitio rei respondeat:* secundum vero cum dixit, *non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei.*

3. Sed occurrit dubium. Quia, si modus cognitionis se tenens ex parte rei debet proportionari modo rei intellectae, si res intellecta sit secundum esse coniuncta conditionibus individualibus, necesse erit ut cognoscatur illis conditionibus coniuncta, non autem absque conditionibus individualibus. Et si intelligitur absque illis conditionibus, sequitur quod sine illis sit in re. Et sic non videtur Sanctus Thomas satisfacere instantiae adductae. Adhuc enim relinquitur aut ut res intellecta non sit res extra animam, cum intellectum sit universale: aut ut universalia sint extra singularia.

Respondetur quod modus cognitionis se tenens ex parte cognoscentis, ut hic sumitur, est modus cognoscendi secundum quod cognoscenti per speciem repraesentatur. Et hoc est cognoscere simplici apprehensione. Et quia id quod est alteri coniunctum secundum se, contingit absque alio cui coniungitur repraesentari, sicut species coloris in oculo existens repraesentat colorem pomi non autem eius dulcedinem, et species intellectus repraesentat naturam non repraesentando principia individuantia quibus coniungitur; ideo contingit ut cognoscens unum absque alio apprehendat. Et sic alius est modus cognitionis, et alius modus rei cognitae absolute sumptae, ut est extra animam. – Per modum autem cognitionis ex parte rei cognitae, intelligitur modus cognoscendi secundum quod apprehenditur aliquid esse in re. Et hoc est cognoscere per secundam operationem intellectus, quae terminatur ad esse rei, dum intellectus dicit aliquid esse vel non esse. Et tunc oportet modum cognitionis proportionari modo rei cognitae: ut dicat esse quod est, et non esse quod non est. Et sic oportet ut dicat speciem esse in individuis, si debet esse verus: si enim diceret ipsam non esse in individuis, falsum diceret et false cognosceret.

Unde ad argumentum, negatur consequentia, si consequens intelligatur de cognitione quae est simplex apprehensio: quia transitur a modo se tenente ex parte rei cognitae, ad modum se tenentem ex parte cognoscentis. – Si autem intelligatur de cognitione quae est compositio et divisio, conceditur prima consequentia: oportet enim ut intellectus intelligat naturam esse coniunctam conditionibus individualibus, sicut est in re; et si aliter iudicaret, esset falsus. – Sed negatur ultima consequentia. Non enim dicimus quod universalia intelligantur abstracta a singularibus per secundam operationem intellectus, quod est intelligere ipsa non esse in singularibus: sed tantum per primam operationem intellectus, quod est apprehendere naturam non consideratis individualibus conditionibus. Et sic universalia ipsa sunt quae intelliguntur, non autem species quae sunt in intellectu.

IX. *Tertia ratio Averrois erat.* Magister scientiam quam habet, eandem numero transfundit in discipulum. Ergo utriusque est unus intellectus. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia si transfunderet eandem tantum secundum speciem, tunc causaret scientiam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile. Quod pertinet ad agentia materialia.

X. Ad hanc rationem dat Sanctus Thomas pulcram et longam responsionem. Sed summatim, quantum ad argumentum sufficit, dicitur primo, quod antecedens est verum de scientia quantum ad id quod scitur, sic enim est una numero in magistro et in discipulo *: non autem quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum habitum scientiae; in quo videlicet sensu hic accipi debet. – Ad eius probationem, negatur consequentia. Quia * Cf. num. XII, 2.

magister causat scientiam in discipulo non per modum agentis naturaliter reducentis materiam de potentia in actum suae formae, sed per modum artis. Unde et ad hoc datur ab Aristotele ars demonstrativa: demonstratio enim est *syllogismus faciens scire.*

Dicitur secundo, ad maiorem declarationem responsionis, quod, cum duplex sit ars, una scilicet in cuius materia nullum est principium agens ad effectum artis producendum, ut ars aedificativa; alia in cuius materia est principium productivum effectus artis, sicut medicativa: cum dictum est magistrum causare scientiam per modum artis, accipitur ars secundo modo, non autem primo modo. Quia in eo qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus et prima principia quae naturaliter intelli-
* Cf. num. xii. guntur *; et ideo, sicut medicus sanando est minister naturae, ita magister docet *ministerium exhibendo; Deus autem interius operando,* quia videlicet Deus est causa naturalis luminis intellectus, quo homo in seipso scientiam causat.

Dicitur tertio, quod haec ratio non est ad propositum secundum ipsius Commentatoris positionem. Quia, cum ipse ponat habitum scientiarum in intellectu passivo, unitas intellectus possibilis nihil facit ad unitatem numeralem scientiae magistri et discipuli: cum intellectum passivum constet non esse eundem in diversis. Sed (supple) oporteret concludere esse unum intellectum passivum in omnibus. Quod nihil ad propositum pertinet.

XI. Circa differentiam inter agens naturale et artem positam a Sancto Thoma, intelligendum quod ista differentia dupliciter accipi potest. Uno modo, quantum ad modum agendi: quia scilicet agens naturale agit *naturaliter,* idest ex inclinatione propriae formae naturalis; agens vero per artem agit *a proposito.* Et hic proprie est intellectus a Sancto Thoma intentus. Ex hoc enim optime patet quod magister non agit modo rerum materialium, quae naturaliter agunt, ut ratio deducebat. – Alio modo accipi potest quantum ad formam productam: quasi videlicet agens naturale agat producendo formam similem formae agentis, reducendo materiam de potentia in actum suae formae; non autem agens artificiale. Et sic non accipit hoc loco Sanctus Thomas differentiam positam.

2. Sed tamen, licet, si diligenter verba et propositum eius consideretur, primus tantum sensus huius differentiae sit ab eo intentus; quia tamen aliquis posset existimare etiam secundum sensum esse ab ipso intentum, propter aliquam eius veritatem; ad eius evidentiam considerandum quod ista differentia, ad hunc secundum sensum, habet quidem veritatem, loquendo de forma quantum ad eundem modum essendi, – agens enim naturale producit formam similem suae formae et quantum ad ipsam rationem formae, et quantum ad eundem modum essendi, praesertim agens univocum: agens autem artificiale, licet producat formam similem suae formae secundum ipsam formae rationem, non tamen secundum eundem modum essendi, ut dicitur Prima, q. xv, 1, et *Potentia,* q. vii, 1, ad 8; cum forma producta habeat esse materiale extra intellectum, in intellectu autem habeat esse immateriale et intelligibile – non tamen habet veritatem universaliter de forma quantum ad ipsam rationem formae. Nam non est verum de agente artificiali in cuius materia nullum est principium activum, quod non educat materiam in actum suae formae per quam agit: cum videamus domificatorem in materiam introducere formam domus in materia eiusdem rationis cum domo existente in eius intellectu, licet non eiusdem modi essendi. Est autem verum de artifice in cuius materia est principium agens ad effectum artis producendum. Hoc enim commune omni est actioni, quod effectus assimilatur suae causae principali quantum ad formam, non autem oportet ut assimiletur instrumento aut ministro: eo quod *agens principale agat per virtutem suae formae, non autem agens instrumentale,* ut dicitur Tertia, q. lxii, 1, et *Malo,* q. iv, 1, ad 15 et 16. Et ideo agens principale agendo educit materiam de potentia ad actum suae formae: agens autem instrumentale, ut sic, non educit materiam ad actum propriae formae, sed cooperatur agenti principali ad inductionem formae illius in materiam. Cum ergo et ars in cuius materia non est principium activum ad effectum artis producendum, habeat rationem principalis agentis, sicut et agens naturale; ideo, sicut agens naturale agit ad similitudinem suae formae in materia producendam, ita et talis artifex. Et ideo Sanctus Thomas, in QQ. *de Veritate,* q. xi, a. 1, universaliter et absque distinctione inquit quod *quando aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum.* Ars autem in cuius materia est principium activum ad effectum artis producendum, cum comparetur ad illud principium quod est in materia sicut instrumentum et sicut minister ad principale agens, non educit materiam de potentia in actum ipsius artis, sed ministerialiter operatur ad hoc ut explicetur in actu quod virtute in principali agente continetur: sicut ars medicativa ministra est ad hoc ut in corpus introducatur sanitas, quae continetur virtualiter in virtute sanativa in animali existente. Et similiter magister per suam scientiam non agit ad introductionem suae scientiae in discipulum: sed est minister ad hoc quod scientiam quae virtute continetur in intellectu discipuli et principiis ab eo naturaliter notis, ipse in seipso causet. Et ideo proponit sibi propositiones et ordinem propositionum tanquam instrumenta quibus in seipso habitum scientiae causare possit; proponit etiam exempla, quibus possit formare phantasmata necessaria ad intelligendum.

3. Sed occurrit dubium. Nam scientia discipuli de uno scibili est eiusdem speciei cum scientia magistri de eodem scibili. Unde in *de Veritate,* ubi supra, a. 1, ad 6, dicitur quod *per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro educta de potentia in actum.* Ergo magister, docendo illam scientiam, educit discipulum de potentia in actum suae formae. Non enim alia ratione dicitur ignis educere materiam de potentia in actum suae formae, nisi quia in materia producit formam eiusdem speciei cum forma quam habet.

Respondetur quod agens educere materiam de potentia in actum propriae formae, contingit dupliciter. Uno modo, quia forma sua est principium activum formale quo formam producit in materia similem suae formae, ipsam formam attingendo sua actione. Alio modo, quia ministrat alicui instrumenta quibus illud producat formam similem formae ipsius ministrantis: seu quocumque modo iuvat aliud ad productionem illius formae, ipsum tamen sua actione non attingit formam. Magister ergo non educit materiam, sive intellectum discipuli, in actum propriae formae et propriae scientiae primo modo, cum scientia, inquantum huiusmodi, non habeat rationem causae, ut dicitur I *Sent.,* d. xxxviii, a. 1, et Prima, q. cxvii, 1, ad 2: sed secundo modo tantum, inquantum per scientiam novit magister quas propositiones, quas demonstrationes, quaeve exempla debeat discipulo proponere, quibus iuvari possit ad causandam scientiam in seipso. Et ideo docens non dicitur educere discipulum de potentia in actum suae formae nisi secundo modo: sicut, si homo calidus iuvaret ad introductionem caloris in ligno illi ignem approximando, diceretur causare ministerialiter calorem eiusdem speciei cum calore quem habet, tamen calor suus non esset principium formale quo lignum calefaceret. – Propositio autem Sancti Thomae * intelligenda est primo modo, non autem secundo modo. Ideo ratio non sequitur. * Cf. num. x, init.

4. Differentia ergo illa posita inter agens naturale et artificiale iuxta secundam interpretationem *, scilicet quod agens naturale educit materiam de potentia in actum suae formae, non autem agens artificiale, est universaliter vera de forma quantum ad eundem essendi modum. Quantum autem ad ipsam formae rationem, est vera comparando agens naturale ad illud tantum agens artificiale in cuius materia est principium activum ad productionem formae, cuiusmodi agens est magister, de quo in proposito est sermo: non autem universaliter comparando ad agens artificiale. – Veruntamen, ut diximus, prima interpretatio magis est ad propositum Sancti Thomae. * Cf. init. huius parag.

XII. Circa illam propositionem, *In eo qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia* *, * Cf. num. x, *Dicitur secundo.*

advertendum quod ex hoc modo loquendi, quo distinguitur principium existens in eo qui docetur in intellectum et prima principia naturaliter nota, dat intelligere Sanctus Thomas intellectum esse distinctum ab habitu principiorum primorum, et non esse idem cum lumine intellectus agentis, ut quidam volunt. Id quod manifestius dicit I II[ae], q. LIII, a. 1, ubi ait quod, *si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum.* Et idcirco, cum inquit aliquando Sanctus Thomas quoniam prima principia cognoscuntur *naturali lumine intellectus agentis,* non est sic intelligendum quasi ipsa virtus intellectus agentis sit habitus primorum principiorum: sed quia ille habitus non fit in nobis per discursum et argumentationem, sicut habitus scientiarum, sed immediate ab ipso intellectu agente in intellectu possibili causatur.

2. Occurrit autem dubium circa primum dictum in responsione, ubi dicitur quod *eadem numero scientia est in discipulo et magistro quantum ad id quod scitur**. Hoc enim non videtur verum esse. Quia quod scitur non est unum numero, sed unum specie aut genere aut analogia.

* Cf. num. x. init.

Respondetur quod unum numero dupliciter potest accipi: scilicet positive, quia videlicet est quoddam in se singulare et individuum; et negative, quia scilicet non est divisum in multa secundum numerum. Primo modo, non dicitur id quod scitur esse unum numero, sed secundo modo. Natura enim universalis a conditionibus individualibus abstracta, quo modo habet rationem sciti, non est divisa in plura secundum numerum, cum abstrahat ab omnibus principiis ipsam dividentibus: sed est una. Et sic dicitur scientia magistri et discipuli esse una numero ex parte sciti: quia videlicet id quod utraque scientia scitur, non est, ut sic, divisum et multiplicatum numeraliter.

Multa adduci potuissent ad huius capitis explanationem. Sed quonim ea a Sancto Thoma in aliis locis sunt plenissime explicata, ea, brevitati studens, de industria praeterivi.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SEXTUM

QUOD INTELLECTUS AGENS NON SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED ALIQUID ANIMAE

Ex his etiam concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus*: ut Alexander etiam ponit*, et Avicenna*, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

* Cf. Averr. Comment. in III *de Anima*, text. 17 sqq.
* *De Anima*, cap. *de Int. Agente* (Ven. 1502).
* *De Anima*, al. *Sextus Naturalium*, Part. V, cap. v; *Metaph.*, Tract. IX, cap. III, fin. (Ven. 1508).

Cum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens *sicut ars ad materiam,* ut dicitur in III *de Anima**. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est*; et intellectus agens erit etiam eiusmodi, et non erit unus omnium.

* Cap. v, n. 1; s. Th. l. 10.
* Cap. LXXIII.

Adhuc. Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, cum non sit in potentia: sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse: nam *omne agens agit sibi simile**. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili. Et sic, cum intellectus possibilis sit pars animae, intellectus agens non erit substantia separata.

* I *de Gen. et Corr.*, VII, 6.

Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formae naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicuius substantiae separatae tantum, sed per actionem formae eiusdem generis, scilicet quae est in materia: sicut haec caro generatur per formam quae est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles in VII *Metaphysicae**. Si igitur intellectus possibilis sit pars animae et non sit substantia separata, ut probatum est*, intellectus agens, per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animae.

* S. Th. l. 7; Did. lib. VI, VIII, 7, 8.
* Cap. LIX.

Item. Plato posuit scientiam in nobis causari ab *ideis,* quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Aristoteles improbat in I *Metaphysicae**. Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens esset quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et Platonicam a Philosopho improbatam.

* Cap. IX; s. Th. l. 14 sqq.

Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet quod eius actio sit continua et non intercisa: vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem eius est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper: si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum. Sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu. Ergo oportet quod vel semper intelligamus; vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

Praeterea. Comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata quae sunt in quibuscumque hominibus, est una: sicut comparatio solis est una ad omnes colores. Res autem sensibiles similiter sentiunt scientes et inscii: et per consequens eadem

---

1 etiam] autem GWPc, *om* Z. 15 eiusmodi] huiusmodi DGW*b*Pc. 29 naturales] materiales Z. 31 naturales] materiales αDWZ.
15 esset] est P*d*. 32 sicut] sed sicut αX. 33 colores] calores BEGY*b*Pc. 34 scientes] sentientes GP*d*.

phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita. Disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cuius usus est in nostra potestate. Et ideo intelligere actu est in nostra potestate. Et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit: vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averroes et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens. Quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu: unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam: nisi forte sint in eo contrariae dispositiones, sicut materia aquae disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariae, ut probat Aristoteles in VII *Metaphysicae* *, cum unum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quae accidit in iudicio intellectus componentis et dividentis, provenit, non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

* S. Th. l. 6; Did. lib. VI, vii, 5.

Praeterea. Colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente non imprimerent suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum; non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit *.

* Cf. III *de Anima*, v, 1, s. Th. l. 10.

Item. Secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, et per consequens nec sensus: sed solum per accidens, quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum. Quod est opinionis Platonicae, et contra ordinem generationis artis et scientiae quem ponit Aristoteles, in I *Metaph.* * et ult. *Poster.* *, dicens quod *ex sensu fit memoria; ex multis memoriis unum experimentum; ex multis experimentis universalis acceptio, quae est principium scientiae et artis.* – Est autem haec positio Avicennae consona his quae de generatione rerum naturalium dicit *. Ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata. Unde et, eadem ratione, ponit quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata.

* Cap. 1, 4; s. Th. l. 1.
* Lib. II, cap. xv, 5; s. Th. l. 20.
* Cf. *Metaphys.*, tract. IX, cap. v.

Similiter autem quod per cogitativam disponuntur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. Hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in VII *Metaphysicae* *. Non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum, quam inferiora naturae ad proprias operationes.

* Cf. s. Th. l. 7; Did. lib. VI, viii, 7, 8.

Amplius. Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis: *hominem enim generat sol et homo* *. Et similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur, absque principio activo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. – Haec tamen ratio contra Avicennam non procedit: nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine *.

* II *Phys.*, ii, 11.
* *De Natura Animal.*, lib. XV, cap. 1.

Adhuc. Intentio effectus demonstrat agentem. Unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod Aristoteles, in VII *Metaph.* *, dicit ea fieri casu. Animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae.

* S. Th. l. 6; Did. lib. VI, vii, 4.

Item. In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eius-

---

3 intelliget] intelligit EGZ*b*. 17 cogitativam *Ita nos soli;* cognitionem pG, cogitationem *ceteri.* 29 in eo] in illo αP*c*, in illa DWX. 40 possibili *om* αDW. 49 imprimerent] impriment EGWX, imprimunt *b*P*c*. 56 sensus] sensum αEG*cd*.

2 artis *Ita nos soli;* et intellectus Z, intellectus *ceteri; cf. var. seq.* 7 principium scientiae et artis *Ita nos soli;* principium scientiae artis et intellectus NZ, scientiae et intellectus *ceteri; cf. locis citatis Aristotelem, et infra* cap. 83, 522 a 58 sqq., *et quoad* intellectus *pro* ars, *supra* I. cap. 93, 254 a 5; *cf. etiam* I. cap. 82, 228 a 33 aliquis *pro* ars. 16 cogitativam] cognitionem pG*b*, cogitationem *ceteri.* disponuntur] disponantur WZP. 31 Et *om* ZP. 36 qui est] qui fit EZ, qui sit GNY. 39 tamen] autem GNP*c*. 42 Intentio *om* D; *pro* agentem, intentionem agentis Z. 45 quia... tantum *hom om* αDWX. 53 Hoc *Ita* NXP*c*; Hic *ceteri.*

dem: et si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completur sine passione quadam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequetur quod intelligere non sit operatio naturalis homini. Et sic homo non poterit definiri per hoc quod est *intellectivus* aut *rationalis*.

Praeterea. Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est: unde Aristoteles, in II *de Anima* *, ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini: homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia in actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes.

[* Cap. II, n. 12; s. Th. l. 4.]

Si autem dicatur quod hae actiones attribuuntur homini inquantum praedicti intellectus continuantur nobis, ut Averroes dicit *: iam supra ** ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quaedam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quae per artem ponuntur in materia: ut patet ex exemplo Aristotelis in III *de Anima* *. Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: unde nec subiectum harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

[* Cf. cap. LIX. ** ibid.] [* Cap. v, 1; s. Th. l. 10.]

Adhuc. Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat. Unde animalia irrationalia magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente: sensus enim, motus a sensibili exteriori, imprimit in phantasiam, et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere: cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui, factus in actu, movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum; nec merebitur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

---

1 consistat] consistit EZ, constat αDWX. actione *Ita* *b*P; operatione *ceteri*; al' actione *margo* W *a scriptore*. 4 consistat] consistit E, constat αW. 10 intellectus] quilibet intellectus αDW*b*Pc. et etiam] nec est *b*, et est etiam *d*, nec etiam P. 12 in potentia esse intelligibilia *hom om* αDGWX. 27 operatio naturalis *Ita* GNXY*b*; naturalis operatio EZ, opus naturalis α, opus naturale DW, operatio propria et naturalis Pc; *pro* homini, hominum NXZ. 34 agentis] agens α. 35 homo] species *addunt* α *et post* enim WPc, speciei *addit* X.

21 agitur] ut agitur *b*; *pro* seipsum, quod ipsum P. 22 Unde animalia *om* P*d*; *post* irrationalia P *addit* enim. 25 enim] autem Pc. 33 substantia extra hominem] substantia separata ab homine Z; separata *addit etiam b*. 37 merebitur] meretur αWXPc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas intellectum possibilem non esse substantiam separatam neque esse unum in omnibus, nunc idem vult de intellectu agente demonstrare *. Circa hoc autem tria facit: primo enim ostendit ipsum non esse substantiam separatam, sed esse aliquid animae; secundo, declarat quomodo non est impossibile ipsum cum intellectu possibili in una animae substantia convenire, capitulo sequenti; tertio, ostendit hoc secundum mentem Aristotelis esse, capitulo LXXVIII.

[* Cf. Comment. cap. LXXIII, init.]

I. Quantum ad primum, sciendum, ut dicitur in QQ. *de Anima*, art. 5, quod *intellectum agentem esse unum et separatum, videtur plus rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur: quia invenitur agens separatum ab iis quae reducit in actum; id autem per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam quam intellectum possibilem.* Propter hoc ponit Sanctus Thomas quod, praeter Averroem, etiam Alexander et Avicenna posuerunt intellectum agentem esse unum omnium.

Contra quam opinionem arguitur probando quod *intellectus agens sit aliquid animae nostrae.*

Et arguitur primo * *sic.* Agens et patiens oportet esse proportionata. Ergo unicuique passivo correspondet proprium activum. Ergo, si intellectus possibilis est aliquid animae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut est ostensum, intellectus agens erit huiusmodi. – Probatur ultima consequentia. Quia intellectus possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum eius: cum se habeat intellectus agens ad ipsum *sicut ars ad materiam*, ut dicitur III *de Anima*.

[* Cf. num. IV.]

Adverte quod antecedens intelligendum est de agente proximo, non autem de agente remoto. Non oportet enim agens remotum proportionari secundum adaequationem

cuilibet recipienti: quia unum agens remotum potest agere in multa recipientia. Sed bene agens proximum proportionatum esse oportet. Videmus enim in rebus naturalibus omni effectui, praesertim in rebus perfectis, correspondere proprium agens: non producitur enim rosa nisi a rosa, et equus non nisi ab equo producitur; et sic propriae materiae receptivae formae rosae, et propriae materiae receptivae formae equi, correspondent propria agentia. Intellectus autem agens ponitur tanquam proximum agens respectu intellectus possibilis. Ideo illa proportionata sint oportet.

Adverte etiam quod intellectus agens dicitur ab Aristotele comparari ad intellectum possibilem *ut ars ad materiam:* quia sicut ars principaliter operans reducit quidem materiam de potentia in actum formae artis, non autem ad formam naturalem ipsius operantis per artem, domificator enim sua arte producit formam domus in materia, non autem suam formam qua est homo; ita intellectus agens in intellectum possibilem introducit species intelligibiles rerum naturalium, et reducit ipsum de potentia in actum illarum rerum, non autem suam formam secundum quam est intellectus agens, in ipsum introducit.

II. Sed videtur haec ratio non concludere. Diceretur enim quod, licet intellectui possibili correspondeat intellectus agens tanquam proprium activum; et sit unius speciei, sicut omnis intellectus possibilis est unius speciei: non tamen oportet ut uni intellectui possibili secundum numerum correspondeat unus numero intellectus agens; cum videamus unum numero agens in plura passiva posse agere, sicut unus ignis numero potest multa ligna comburere, et una arte domificativa possunt multae materiae transmutari ad formam domus.

Dato etiam quod oporteret tot numero esse intellectus agentes quot sunt intellectus possibiles, non tamen sequitur, si intellectus possibilis est aliquid animae humanae, quod et intellectus agens sit aliquid animae. Non enim oportet ut agens in eadem essentia numero radicetur cum patiente: cum videamus in naturalibus agens esse a patiente omnino secundum suam substantiam separatum, sicut ignis a ligno.

III. Respondetur, et dicitur primo, quod non omnes quidem rationes hic adductae a Sancto Thoma sunt tanquam demonstrationes accipiendae, sed aliquae sunt probabiles et persuasivae. Unde non oportet in omnibus conari ad hoc ut demonstretur eas de necessitate concludere. Enitar tamen, quantum fieri poterit, ostendere quod efficaces sint, non parvique momenti.

Dicitur secundo, quod propositio assumpta pro fundamento rationis, scilicet, *Unicuique passivo correspondet proprium activum,* intelligenda est de passivo naturali, et de identitate generis et ordinis. Oportet enim ut passivo naturaliter motivo ab aliquo, correspondeat, tanquam proprium agens et naturale, aliquod agens quod sit eiusdem generis cum ipso, praesertim in rebus perfectis, ut inferius* habetur. Propterea dicitur VII *Metaph.**, quod res materiales non possunt a formis separatis tanquam a propriis activis produci, cum sint alterius ordinis ab ipsis et alterius generis. Si ergo intellectus agens comparatur ad possibilem sicut naturale et proprium agens, necesse est ut sint eiusdem generis et ordinis. Et ideo, si intellectus est accidens animae, aut forma corporis (si ab ipsa anima non distinguatur: hoc enim nihil ad propositum refert); et per consequens multiplicatur ad multiplicationem hominum: necesse est ut et intellectus agens sit accidens animae aut forma corporis, et ad multiplicationem hominum multiplicetur. Et sic non erit substantia una separata.

* In hoc cap., *Amplius, Effectus.*
* S. Th. l. 7; Did. lib. VI, VIII, 7, 8.

2. Unde ad obiecta, patet quod non sunt contra mentem rationis. Non enim vult concludere Sanctus Thomas per hanc rationem primo quod unicuique intellectui possibili correspondeat unus numero intellectus agens, ut obiectio supponit; nec quod in eadem numero essentia animae oporteat de necessitate esse intellectum possibilem et agentem a quo ille movetur: sed hoc solum, quod non est substantia separata tanquam unus intellectus agens omnium hominum. Quod iuxta declarationem factam optime concluditur. Quo quidem existente, considerato modo agendi intellectus agentis et necessitate ipsius, consequenter convenientius est dicere quod intellectus possibilis unius hominis moveatur ab intellectu agente existente in ipso homine, quam quod moveatur ab intellectu agente in alio homine existente: ut per alias rationes inferius ostendetur.

3. Si autem contra rationis declarationem instetur, quia inquit Sanctus Thomas, de mente Aristotelis, intellectum agentem ad possibilem comparari *sicut artem ad materiam;* non oportet autem artem esse eiusdem generis et ordinis cum materia artis, cum ars habeat esse immateriale, non autem materia; et sic videtur declaratio fundamenti rationis non esse secundum intentionem Sancti Thomae: – dicitur quod illa comparatio quantum ad aliquid vera est, quantum autem ad aliquid non habet veritatem: sicut et in omni alia comparatione accidit. Se habet enim intellectus agens ad possibilem sicut ars ad materiam, inquantum non producit formam suae speciei in intellectu possibili, sed tantum formam rerum materialium: non enim causat alium intellectum agentem in intellectu possibili, sed species intelligibiles, quae sunt rerum materialium formae. Sic enim et artifex non causat suam formam et suam speciem qua est in rerum natura, in materiam, sed tantum causat formas rerum de quibus est ars. Unde quod inquit Sanctus Thomas, intellectum possibilem esse *proprium passivum sive susceptivum intellectus agentis,* non sic intelligendum est quasi in ipso intellectus agens suscipiatur secundum propriam speciem: sed quia est id in quo recipiuntur omnes formae ab intellectu agente productae. – Est autem dissimilitudo inter intellectum agentem et artem in comparatione ad passivum, quia intellectus agens comparatur ad possibilem ut ad proprium et naturale passivum, receptivum formarum secundum eundem modum essendi qui intellectui agenti convenit, scilicet secundum esse intelligibile et immateriale: ideo oportet ut uterque intellectus in modo essendi conveniant, ut, sicut intellectus possibilis habet esse per modum inhaerentis aut formae alterius, ita habeat esse et intellectus agens. Ars autem comparatur ad materiam sicut ad susceptivum formae secundum alium essendi modum: materia enim recipit formam artis materialiter, quae in intellectu habet esse immateriale. Ideo non oportet ut sit idem modus essendi artis et eius susceptivi. Unde et ars non est naturale activum, sed magis voluntarium: inquantum non agit nisi adiuncta voluntate. Intellectus autem agens est naturale activum respectu intellectus possibilis; licet quantum ad aliquid, ut supra* est ostensum, habeat modum artis.

* Cap. praec., Comment. n. x.

Dicitur ulterius quod, licet ars alium modum essendi habeat quam materia, non tamen dicitur esse alterius generis et alterius ordinis. Quia ars est eiusdem rationis cum forma materiali, et suae rationi non repugnat uterque modus essendi. Materiale enim et immateriale tunc sunt diversorum ordinum, quando rationi unius repugnat esse in materia, alterius vero rationi convenit ut sit in materia: sicut intelligentia separata et equus sunt alterius et alterius ordinis et generis. Rationi vero formae quae producitur per artem, inquantum huiusmodi, non repugnat esse materiale, neque etiam immateriale. Unde, sicut materia est eiusdem ordinis et generis cum forma in ipsa per artem introducta, ita et cum ipsa arte.

IV. *Secundo * arguitur ad conclusionem.* Intellectus agens facit species intelligibiles tales qualis est ipse. Et facit tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Ergo est proportionatus intellectui possibili. Ergo, cum intellectus possibilis sit pars animae, ipse non erit substantia separata. – Prima pars antecedentis probatur. Quia *omne agens agit sibi simile.* – Secunda autem pars probatur. Quia non facit species intelligibiles actu ut per eas ipse intelligat, maxime tanquam substantia separata, cum non sit in potentia (scilicet passiva): sed ut per eas intelligat intellectus possibilis.

* Cf. num. VII.

V. Circa hanc rationem dupliciter dubitatur. Primo enim, circa primam partem antecedentis, quaeritur quomodo intelligatur illa similitudo qualitatis inter intellectum agentem et speciem intelligibilem. Aut enim intelligitur quod facit species eiusdem rationis cum ipso: aut secundum eundem modum essendi. Si secundum eandem rationem, istud est

manifeste falsum: quia species intelligibilis lapidis facta per intellectum agentem, non est eiusdem speciei cum intellectu agente, sed cum lapide existente in materia. – Si secundum eundem modum essendi, probatio ad hoc assumpta non erit ad propositum. Non enim omne agens agit sibi simile quantum ad eundem modum essendi, licet faciat aliquo modo sibi simile secundum eandem rationem: ostensum est enim superius * quomodo forma alium modum essendi habet in materia, et alium in mente artificis.

* Cap. praec., Comment. n. xi.

Secundo dubitatur circa primam consequentiam. Aut enim intelligitur intellectum agentem esse proportionatum intellectui possibili secundum eandem rationem. Et sic non sequitur hoc consequens nisi intellecto antecedente secundum eundem sensum, scilicet quod species intelligibilis est eiusdem rationis cum intellectu possibili et intellectu agente. Constat autem manifeste hoc falsum esse. Et sic ratio nulla erit. – Aut intelligitur ipsum esse proportionatum secundum eundem essendi modum. Et tunc oportet ut intelligatur antecedens similiter de convenientia in modo essendi. Sed ostensum est ex sua probatione illud sic intelligi non posse, sed tantum de convenientia rationis. Ergo istud consequens ex illo antecedente non sequitur.

VI. Ad huius evidentiam, considerandum est quod virtus rationis consistit in hoc quod *ea quae uni tertio assimilantur, inter se quoque similia sunt;* et similiter *quae uni tertio proportionantur, inter se quoque sunt proportionata.* Et ideo, cum tam intellectus possibilis quam intellectus agens habeant similitudinem et proportionem cum specie intelligibili, ille per modum susceptivi, hic per modum activi principii; cum et proprium actum oporteat proprio susceptivo proportionari, et proprium effectum propriae causae: oportet intellectum possibilem et intellectum agentem sibi invicem proportionata esse. Secundum ergo convenientiam utriusque intellectus ad speciem intelligibilem, erit convenientia ipsorum intellectuum. Convenit autem uterque intellectus cum specie intelligibili in eodem genere et in eodem ordine: quia species et est proprius actus et naturalis intellectus possibilis, et proprius ac naturalis effectus intellectus agentis; actum autem proprium alicuius potentiae oportet esse eiusdem generis et ordinis cum ipsa potentia, et proprium ac naturalem effectum alicuius agentis cum suo agente oportet eiusdem generis et ordinis esse. Ad hanc autem convenientiam sequitur convenientia in modo essendi: quia quae sunt eiusdem rationis et eiusdem ordinis, eundem essendi modum naturalem habent; ut patet discurrendo per omnia. Sequitur ergo ut et ipsi intellectus inter se et eiusdem rationis et eiusdem modi essendi sint.

2. Unde ad primum dubium dicitur quod prima pars antecedentis intelligitur de convenientia in eadem ratione generica et in eodem ordine: consequenter etiam in eodem modo essendi naturali. Licet enim alia sit ratio specifica intellectus agentis et alia speciei intelligibilis, conveniunt tamen in hac ratione et in hoc ordine, quod sunt principium proprium intellectionis, et eundem essendi modum habent, scilicet esse immateriale et esse intellectuale. Et sic optime probatur ista pars antecedentis ex illa propositione assumpta, quod *omne agens agit sibi simile:* scilicet quod omne agens proprium et naturalem effectum facit eiusdem rationis secum, saltem generice et eiusdem ordinis. Species enim est proprius et naturalis effectus intellectus agentis.

Cum autem instatur, quod non potest illa pars antecedentis intelligi de convenientia in modo essendi, quia tunc probatio adducta non esset ad propositum: – dicitur quod utique ratio illa immediate probat convenientiam secundum rationem et ordinem: quia agens proprium, continens virtute tantum aliquam formam non autem formaliter, producit sibi simile secundum rationem genericam et in eodem ordine. Mediate tamen probat etiam convenientiam in modo essendi. Quia ex hoc quod forma est similis intellectui agenti in genere et ordine rerum, sequitur quod eundem modum essendi cum ipso habeat.

3. Ad secundum dubium similiter respondetur quod consequens illud intelligitur de proportione et secundum eandem rationem atque ordinem, et secundum eundem modum essendi.

Ad improbationem primae partis, iam ostensum est quod etiam antecedens de proportione secundum rationem et ordinem intelligitur.

Ad improbationem vero secundae partis, similiter patet quod et antecedens de convenientia etiam in modo essendi intelligenda est, non autem tantum de convenientia secundum rationem.

VII. *Tertio arguitur.* Formae materiales recipiuntur in materia prima non per actionem substantiae separatae tantum, sed per actionem formae eiusdem generis, quae scilicet est in materia. Ergo, a simili, si intellectus possibilis est pars animae non autem substantia separata, intellectus agens, per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit substantia separata sed virtus animae. – Probatur antecedens exemplo huius carnis, quae generatur per formam quae est in iis carnibus et in his ossibus: ut patet per Aristotelem, VII *Metaph.*, text. 28. – Consequentia vero probatur. Quia sicut materia prima perficitur per formas materiales, ita intellectus possibilis perficitur per species intellectas in actu.

Adverte, cum dicitur hic quod formae naturales recipiuntur in materia *non per actionem alicuius substantiae separatae tantum,* quod idcirco additur *tantum,* quia non negat Aristoteles, secundum cuius opinionem hic arguit Sanctus Thomas, quin substantiae separatae sint causae formarum materialium, cum ponat ipsas esse motrices orbium, ex quorum motibus est in inferioribus generatio et corruptio: sed negat illas solas esse causas dictarum formarum, ut voluit Plato et Avicenna. Praeter enim substantias separatas, requiruntur propria et particularia agentia materialia, ut ostenditur VII *Metaphysicae.*

Quarto. Si intellectus esset separatus, aut nulla aut parva differentia esset inter opinionem istam et Platonicam. Sed opinionem Platonicam reprobat Aristoteles in I *Metaphysicae.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia Plato ponebat scientiam causari in nobis ab ideis, quas ponebat substantias separatas. Similiter, cum intellectus agens sit primum et principale principium scientiae nostrae, si ponatur substantia separata, ponitur scientiam in nobis a substantia separata causari.

VIII. *Quinto.* Oportebit quod vel semper intelligamus: vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere. – Probatur consequentia. Quia tunc actu intelligimus quando phantasmata fiunt actu intelligibilia. Si autem intellectus agens est substantia separata, oportet quod eius actio, quae est phantasmata facere actu intelligibilia, aut sit continua et non intercisa: aut quod non continuetur et intercidatur ad arbitrium nostrum.

Sexto *. Sequeretur quod tam scientes quam inscii similiter intelligent. – Probatur consequentia. Quia comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata in quibuscumque est una: sicut comparatio solis est una ad omnes calores *. Eadem autem phantasmata sunt in illis: cum res sensibiles similiter sentiant.

* Cf. n. xii.

* Cf. text. et var.

Adverte quod comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata dicitur hoc loco esse una, quia est eiusdem rationis, quia videlicet eodem modo comparatur ad omnia, utpote non magis illuminativa unius phantasmatis quam alterius: sicut et sol eodem modo ad omnes calores comparatur, non magis existens causa unius quam alterius.

IX. Ad istas duas rationes simul responderi posset quod intellectus agens semper agit quantum in se est: sed non semper phantasmata sunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt actu disposita per actum cogitativae virtutis, cuius usus est in nostra potestate. Et ideo ad primum horum, negatur consequentia, qua infertur quod intelligere non erit in nostra potestate. – Ad secundum, etiam negatur consequentia: quia idcirco non omnes intelligunt ea quorum habent phantasmata, quia non omnes habent actum cogitativae convenientem.

2. Contra hanc responsionem, quod non sit omnino sufficiens, licet aliquam habeat apparentiam, arguit Sanctus Thomas, quia haec dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, aut est dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles, ut voluit Avicenna: aut

est phantasmatum dispositio ad hoc ut fiant actu intelligibilia, ut Averroes et Alexander dicunt.

Si primum, contra arguitur. Tum quia id in cuius natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione alia ad formam illam *: nisi forte sint in illa contrariae dispositiones. (* Cf. num. seq.) Intellectus autem possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species actu intelligibiles, ad quas comparatur ut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Nihilque est in ipso contrarium, quod sit impeditivum speciei intelligibilis recipiendae: nam falsitas quae accidit in iudicio intellectus componentis et dividentis, provenit, non quod in intellectu sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt *. (* Cf. num. XI.) – Tum quia non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut voluit Aristoteles. Quia colores, facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano et visu. Quod non convenit phantasmati illustrato, secundum hanc responsionem. – Tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tanquam scilicet principia activa et causativa scientiae: sed per accidens tantum, quasi praeparantia et excitantia intellectum possibilem ad recipiendum. Quod et est opinionis Platonicae; et contra ordinem generationis scientiae et intellectus * positum ab Aristotele in I *Metaphysicae* et II *Posteriorum*. (* Cf. text. et var.) – Addit vero Sanctus Thomas quod haec positio Avicennae consonat iis quae de generatione rerum naturalium dicit, dum ponit agentia naturalia solum praeparare materiam ad suscipiendas formas ab intelligentia separata.

Si vero secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium quod agentia inferiora disponunt solum ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato. Quod est contra sententiam Aristotelis, VII *Metaphysicae*.

X. Circa illam propositionem, *Id in cuius natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione ulterius ad illam formam*, dubitatur. Quia tunc sequitur quod materia immediate recipere possit quamcumque formam substantialem absque aliqua dispositione: cum secundum suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. Hoc autem videtur falsum: quia anima non potest recipi in materia nisi sit prius organizata et disposita.

Videtur etiam esse contra doctrinam Sancti Thomae Prima, q. LXXVI, a. 6, ubi inquit quod *materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam:* et sic videtur quod posteriorem formam non possit recipere nisi disponatur et praeparetur per praecedentem formam; sicut non potest recipere animam intellectivam nisi praecedat in ipsa anima sensitiva et vegetativa.

2. Ad huius evidentiam, considerandum quod esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit Sanctus Thomas pro eo quod est *esse ex se et ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam.* Tale autem constat non indigere alia ulteriori dispositione ad illam formam: implicat enim contradictionem quod aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, et quod ulteriori ad illam dispositione indigeat; nam, si dispositione superaddita indigeat, iam non est ex propria natura dispositum. Diaphanum enim actu, quia ex se est dispositum ad susceptionem speciei coloris, ideo non indiget alia dispositione ad illam speciem. Et similiter intellectus possibilis, quia est ex propria natura dispositus ad speciem intelligibilem; propter quod comparatur ad ipsam sicut diaphanum ad lucem, si accipiatur diaphanum in potentia; aut sicut diaphanum ad speciem coloris, si accipiatur diaphanum in actu; ideo nulla alia dispositione ad illam suscipiendam eget. Et in hoc fundatur ratio Sancti Thomae.

3. Ad rationem autem in oppositum respondetur quod de immediata receptione formae in materia dupliciter loqui possumus. Uno modo, ut illa immediatio excludit dispositionem praecedentem duratione formam in materia et desinentem in adventu ipsius formae: ut sit sensus quod materia non indiget ut prius duratione disponatur antequam recipiat formam, sed per seipsam est ad omnem formam disposita. – Et tunc negatur consequentia. Quia materia non est immediata nisi formis elementorum, ut dicitur inferius, cap. LXXXIX, et II *Sent.*, d. XII, a. 4: non enim indiget secundum se per aliam formam praecedentem disponi ad formam elementi; licet per accidens oporteat ipsam ad formam unius elementi disponi, si in materia contingat esse dispositiones contrarias dispositionibus formae introducendae. Sed bene, ut in locis praeallegatis dicitur, indiget disponi ad alias formas per susceptionem formarum praecedentium: ut accidit in generatione hominis, eo quod inter ipsam et animam intellectivam medient multae formae. – Ad probationem autem consequentiae, negatur assumptum. Non enim, iuxta sensum datum propositioni Sancti Thomae, materia est secundum suam naturam in potentia ad omnem formam, idest, per se et ex propria natura sufficienter ad omnem formam disposita: sed tantum ad formas elementares.

4. Alio modo, ut illa immediatio excludit dispositionem manentem in materia cum ipsa forma: ut sit sensus quod inter materiam et formam non mediat aliqua dispositio materiae superaddita, sed ipsa forma substantialis immediate inhaeret materiae. Et tunc dicitur, iuxta ea quae superius * determinata sunt, quod de forma substantiali dupliciter loqui possumus: (* Comment. cap. LXXI, n. V.) uno modo, ut dat esse substantiale corporeum; alio modo, ut dat aliquem gradum essendi supra esse corporeum, puta esse vegetativum, esse sensitivum, aut esse intellectivum.

Si primo modo consideretur, sic materia nude accepta est ex sua natura disposita ad susceptionem cuiuscumque formae substantialis, nec indiget ad illam alia dispositione, ut in superioribus patuit *, (* Ibid.) et habetur ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXXVI, a. 6, *de Spiritualibus*, art. 3, et *de Anima*, art. 9: sed immediate omnem formam substantialem recipit. Unde negatur falsitas consequentis. – Ad cuius primam probationem dicitur quod assumptum est falsum de anima ut dat esse corporeum. Sic enim eius perfectibile est materia prima, non autem corpus organizatum. – Ad secundam probationem dicitur, iuxta ea quae habentur in Qu. *de Anima*, articulo praeallegato, ad 9, quod materia dicitur in potentia ad omnes actus ordine quodam, *non quasi recipiat diversas formas ordinatim*, quae scilicet permaneant in materia, tanquam una sit dispositio ad aliam; *sed quia id quod est proprium superioris formae, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formae.* Materia enim non est secundum se disposita ad gradum superioris formae, sed tantum ad esse substantiale corporeum, ut superius * est ostensum: (* Cit. Comment. cap. LXXI, n. V.) et per gradum inferiorem ad gradum superiorem et perfectiorem, ab eadem tamen forma procedentes, disponitur.

Si autem consideretur secundo modo, sic materia non est immediata omni formae, si nude consideretur: sed ad hoc ut formam secundum perfectiorem gradum recipiat, oportet praeintelligere in ipsa, ordine naturae et intellectus, gradum inferiorem, tanquam materiae dispositionem ad gradum superiorem. – Unde, sic etiam considerata forma, consequentia et assumptum ad eius probationem falsa sunt.

XI. Circa illam probationem, in eadem ratione assumptam *, (* Cf. num. IX, 2.) ad excludendam obiectionem qua aliquis posset dicere in intellectu esse aliquid contrarium formae intelligibili, quia in intellectu est falsitas, quae veritati contrariatur: – circa hanc, inquam, *Falsitas quae accidit in iudicio intellectus componentis et dividentis, provenit, non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod aliqua ei desunt,* advertendum quod in intellectu non invenitur contrarietas ex parte ipsarum specierum intelligibilium, cum species contrariorum, ut adducit Sanctus Thomas, de mente Aristotelis VI *Metaph.* *, (* Al. lib. VII.) text. 23, non sint contrariae, immo unum sit ratio cognoscendi alterum: sed contrarietas invenitur in ipso tantum secundum veritatem et falsitatem, secundum quod opiniones contradictoriorum, quarum una est vera et altera falsa, sunt contrariae. Unde contrarietas quae invenitur in intellectu, est tantum contrarietas enuntiationum, quae praesupponunt species in intellectu, ex quibus intellectus ad enuntiandum procedit: non autem est contrarietas aliquorum quae ad actum

intelligendi praesupponantur. Et ideo bene inquit Sanctus Thomas quod falsitas non est in intellectu *ex eo quod sint in ipso aliqua intellecta,* idest: falsum existens in intellectu, quod contrariatur vero, non est species aliqua intelligibilis; ut oporteat ipsam removeri ad hoc ut intellectus aliam speciem suscipiat, sicut oportet removeri formam aquae a materia et qualitates eam consequentes, si in materiam aquae debet forma ignis introduci. Immo defectus et privatio alicuius speciei, aut alicuius alterius requisiti ad hoc ut intellectus veram compositionem faciat, est ratio quare intellectus falsum iudicat et componit: sicut iudicans hominem esse rudibilem, quod est falsum, ideo sic iudicat, aut quia non habet speciem intelligibilem hominis aut rudibilis; aut quia secundum illas species non potest recte iudicare, propter defectum virium sensitivarum, quarum operatione intellectus ad intelligendum eget.

* Cf. n. xiv. XII. *Septimo* principaliter arguitur.* Intelligere est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Ergo non sufficit ad ipsum ponere agens remotum, quod sit substantia separata, sed oportet etiam ponere agens proximum sui generis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia effectus nobiliores in istis inferioribus, praeter agentia superiora, requirunt agentia sui generis: ut patet in animalibus perfectis.

Addit autem Sanctus Thomas quod haec ratio contra Avicennam non procedit: eo quod ponat omne animal posse generari absque semine.

Circa hanc propositionem, *Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus,* attendendum quod nomen *effectus* hoc loco accipitur ut extenditur non solum ad id quod per actionem producitur, sed etiam ad ipsam operationem. Dicitur autem intelligere esse nobilissimus effectus, non secundum entitatem suam absolute et simpliciter consideratam, quia omnis substantia est ipso nobilior, substantia enim omnis est nobilior omni accidente, simpliciter loquendo: sed quantum ad modum essendi, et in ratione operis et effectus; quia et habet esse immateriale, et procedit ab anima ut excedit materiae capacitatem, secundum quod habet ut sit excellentissima formarum. Operatio autem, sicut accipit speciem a principio operationis, ut dicitur *Verit.*, q. xx, 1, ad 2, ita ab ipso habet nobilitatem.

XIII. Sed non videtur haec ratio efficax esse, propter duo. Primo, quia posset aliquis dicere quod, praeter agens universale et remotum, datur agens proximum intellectionis, scilicet intellectus possibilis, qui, postquam recepit speciem a substantia separata, producit intellectionem. Et sic non oportet ponere intellectum agentem esse partem animae.

Secundo quia, si illa propositio sit universaliter vera, quod *omnibus effectibus nobilioribus in istis inferioribus, praeter agentia universalia, oportet assignare agens proprium eiusdem generis:* cum anima intellectiva sit nobilissimus effectus qui in iis inferioribus inveniatur, oportebit, praeter agens universale, qui est Deus, assignare sibi agens proprium eiusdem generis, scilicet animam intellectivam. Et sic non a solo Deo erit per creationem, sed una anima erit ab alia: sicut unus equus ab alio generatur. Quod est contra omnem philosophiam et theologiam.

2. Incipiendo a secundo, ex cuius solutione dependet solutio primi, dicitur primo, quod per effectum in istis inferioribus non intelligit Sanctus Thomas omne productum ab alio quomodocumque: sed productum a causa universali *cui non repugnat produci etiam ab agente particulari sui generis.* De talibus enim effectibus verum est quod nobiliores inter illos producuntur non solum ab agentibus superioris ordinis, sed etiam requirunt agentia sui ordinis. Modo, anima intellectiva non est talis effectus: quia non potest produci nisi per creationem, ut ostendit Sanctus Thomas Prima, q. xc, a. 2; solius autem Dei est
* Cap. xxi. creare, ut superius* est ostensum. Ideo instantia non est ad propositum. – Intelligere autem bene est de numero talium effectuum quibus non repugnat habere agens proprium sui ordinis. Idcirco bene illi oportet, praeter substantias separatas, assignare proprium sui generis agens: quod scilicet ad inferiora pertineat tanquam virtus animae humanae, sicut intelligere nostrum ad humanam animam pertinet ut actus in ipsa naturaliter receptus.

Dicitur secundo quod, licet non producatur una anima ab alia, homo tamen facit ipsam uniri materiae, et sic est causa unionis eius ad materiam.

3. Ad primum vero consequenter dicitur quod non sufficit ponere intellectum possibilem tanquam agens proprium. Tum quia intellectus possibilis non est potentia activa, sed passiva, quae indiget ab aliquo agente perfici ad hoc ut intellectionem eliciat. – Tum quia intelligere nostrum co-exigit facere intelligibilia in actu: cum propter hoc anima nostra sit unita corpori, ut per sensus rerum materialium cognitionem accipiat, faciendo per abstractionem a materialibus conditionibus intelligibilia in potentia esse actu intelligibilia. Hoc autem non potest intellectus possibilis, qui est potentia passiva. Ideo, praeter intellectum possibilem, quo *anima potest omnia fieri,* necesse est esse in anima intellectum agentem, quo *possit omnia materialia facere actu intelligibilia**. Unde inquit Sanctus Thomas * Cf. III *de Anima*, IV, 1.
de Anima, art. 4, ad 8, quod *actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia;* et quod *ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.*

XIV. *Octavo.* Abstrahere formas universales a phantasmatibus est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Ergo oportet in nobis esse proximum principium talis effectus, qui est intellectus agens. – Probatur consequentia. Quia intentio effectus demonstrat agentem. Nam quae sunt de intentione tantum naturae superioris, producuntur tantum a natura superiori: sicut genita ex putrefactione, quae dicit Aristoteles a casu fieri, scilicet per comparationem ad naturam inferiorem. Quae autem a natura inferiori intenduntur, etiam a natura inferiori producuntur: ut animalia genita ex semine.

Circa istam propositionem, *Intentio effectus demonstrat agentem,* advertendum quod *intendere* est proprie respectu finis. Ideo intendere effectum aliquem, ut proprium scilicet effectum, nihil aliud est quam tendere et inclinari in illum tanquam in finem et terminum suae operationis. Constat autem quod hoc non convenit nisi habenti in se principium productivum dicti effectus. Ideo bene dicitur quod *intentio effectus demonstrat agentem:* idest, quod intendi aliquid ab aliqua natura tanquam eius effectus, demonstrat illam naturam esse illius productivam; non enim inclinaretur in illum effectum a se producendum nisi haberet in se principium illius productivum. Et hoc secundum conditionem intentionis. Si enim inclinetur ad producendum effectum immediate, tunc oportet ut in se proximum principium illius effectus habeat: ut dictum est de anima humana respectu abstractionis universalium; experimento enim constat quod nos conamur ad considerationem universalium absque conditionibus materialibus, quod est abstrahere universalia a particularibus. Si autem intendat effectum tanquam ab ipsa remote producendum, oportet ut habeat in se principium illius effectus remotum.

Adverte quod ratio haec est illa quam ponit Sanctus Thomas Prima Parte, q. lxxix, a. 4. Sed haec ex perfectione actus intelligendi ad hoc tantum deducit quod oportet illi assignari propriam causam. Illa autem ulterius ex perfectione animae intellectivae arguit oportere in ipsa anima esse talem virtutem; tanquam arguens ulterius quod, si oportet in natura inferiori esse virtutem propriam actus intelligendi productivam, necesse est ut illa sit in anima humana, quia nobilissimus effectus debet habere nobilissimam causam; nihil autem in istis inferioribus est nobilius anima humana.

XV. *Nono.* Homo est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Et eius propria et naturalis operatio est intelligere. Ergo oportet in ipsa esse principium sufficiens ad intelligendum. Ergo est in ipsa intellectus agens et intellectus possibilis. – Probatur prima consequentia. Quia in natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad naturalem eius operationem, sive in actione sive in passione consistat. – Secunda etiam probatur. Quia intelligere non completur sine passione, qua intellectus possibilis patitur ab intelligibili; neque sine actione, qua intellectus agens facit intelligibilia in actu.

Decimo. Sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini. Et sic non poterit definiri homo per hoc quod est *intellectivus* et *rationalis*. – Probatur consequentia. Quia operatio quam homo exercet sola virtute supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare. Constat autem quod, si intellectus agens, sine cuius virtute homo intelligere non potest, sit substantia separata, quod est supra hominis naturam. Ergo etc.

Adverte quod aliquid agere sola virtute supernaturali contingit quando supra virtutem naturalem operantis datur sibi virtus ad operandum sine qua operatio expleri non posset. Et tunc illa operatio non potest dici naturalis operanti: cum non procedat complete et sufficienter a virtute talis operantis. Propterea optime sequitur, ut deducit Sanctus Thomas, quod intelligere erit operatio homini supernaturalis, si intellectus agens sit substantia separata. Sic enim non producetur intelligere ab homine per virtutem eius naturalem complete et sufficienter, sed opus erit virtute superaddita virtuti naturali ipsius.

XVI. *Undecimo*. Homo abstrahit species a phantasmatibus, et recipit mente actu intelligibilia. Quorum primum pertinet ad intellectum agentem; secundum vero ad intellectum possibilem. Ergo oportet intellectum agentem et possibilem esse virtutes in nobis formaliter existentes. – Probatur antecedens. Quia non aliter venissemus in notitiam harum actionum, nisi eas in nobis experiremur. – Consequentia etiam probatur. Quia nihil operatur, ut patet ex II *de Anima*, nisi per aliquam virtutem quae sit formaliter in ipso.

* Cap. LIX, LX; et Comment. ibid.

Hac ratione usus est etiam Sanctus Thomas superius * ad probandum intellectum possibilem in nobis formaliter esse, et est ibi plenissime explicata. Ideo circa ipsam non est nobis hic immorandum.

Si dicatur, ut Averroes dicit, quod istae actiones homini attribuantur inquantum isti intellectus nobis continuantur: patet quidem de intellectu possibili ex praecedentibus quod eius continuatio nobiscum non sufficit ad hoc ut per ipsum intelligamus. Sed et de intellectu agente arguitur quod non sufficit ad hoc ut agamus operationem intellectus agentis. Formae enim artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: et per consequens nec subiectum earum potest per ipsas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod in ipso sint species intelligibiles factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis. – Probatur consequentia. Quia, secundum Aristotelis exemplum, III *de Anima*, comparatur intellectus agens ad species intelligibiles sicut ars ad formas artificiales.

2. Circa hanc propositionem, *Formae artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem*, considerandum quod formam consequi actionem sui principii formalis productivi, ut hoc in loco accipitur, est ipsam assimilari principio formali in virtute agendi, ut scilicet possit eam actionem producere quam suum principium formale potest efficere. In hoc autem differunt formae a natura productae, et formae productae per artem, quia formae productae a natura, sicut assimilantur formae productivae secundum rationem formalem, ita assimilantur illi quantum ad modum essendi: forma enim ignis producentis, et forma ignis producti, habent eundem modum essendi. Et ideo actio quae consequitur formam producentem, consequitur etiam formam productam: quia quae sunt eiusdem rationis et eiusdem modi essendi, habent easdem operationes; sicut enim forma ignis producentis calefacit et exsiccat, ita forma ignis producti. Formae autem productae per artem, licet assimilentur arti secundum similitudinem formalem, inquantum videlicet sunt eiusdem rationis cum ipsa, non tamen assimilantur illi secundum modum essendi: cum ars habeat esse immateriale et intellectuale, forma autem per artem producta habeat esse materiale. Et ideo non oportet ut operatio artis conveniat formae productae per artem: non enim, sicut ars domificandi est principium formale quo artifex domum producit, ita forma domus in materia producta est principium formale quo una domus producat aliam domum. Huius autem ratio est quia illa operatio non concomitatur formam artis secundum suum esse materiale, sed tantum ut habet esse immateriale et intelligibile: quod esse non convenit formae artis ut est in materia. Ideo bene inquit Sanctus Thomas quod *forma artis non consequitur actionem artis, sed tantum similitudinem formalem*: idest, non assimilatur arti in operando, sed tantum in ratione formali.

XVII. *Ultimo principaliter arguitur*. Si intellectus agens sit substantia separata, sequitur quod homo non sit agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum; et non merebitur laudem et vituperium; et sic peribit scientia moralis et conversatio civilis. – Probatur consequentia. Quia quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat: ut patet in irrationabilibus, quae, a sensibilibus exterioribus per sensuum motionem ordine quodam mota, magis aguntur quam seipsa agunt. Intelligere autem est propria hominis operatio, cuius principale principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles actu, a quibus quodammodo movetur intellectus possibilis: idest motione formali, quae est actuatio susceptivi.

XVIII. Circa hanc rationem duo occurrunt dubia. Primum est quia, si ideo negatur bruta agere seipsa ad operationem quia non possunt operari nisi moveantur a principio exteriori quod est ipsum sensibile, eadem ratione, etiam si intellectus agens ponatur in homine esse, sequetur quod homo agatur ad operandum: quia non potest operari opere sequente cognitionem nisi ab exteriori sensibili moveatur. Et sic ista ratio non magis erit contra ponentes intellectum esse substantiam separatam, quam contra ponentes ipsum animae partem esse.

Secundum est quia, etiam si intellectus agens ponatur in anima, ipsa est de necessitate agens: non enim potest non illuminare phantasmata praeparata. Et sic etiam sequetur, dato quod sit in nobis, quod homo non seipsum agat, sed tantum a dante intellectui agenti naturalem inclinationem ad illustranda phantasmata: sicut et alia naturalia dicuntur moveri a dante formam per quam naturaliter inclinantur ad motum. Et sic sequitur idem quod prius.

XIX. Ad horum evidentiam, sciendum quod, cum *movere se ad operationem* et *habere dominium suarum operationum* pro eodem hic accipiatur; habere autem dominium suarum operationum sit voluntarie operari, quod est operari cum libertate qua operans potest operari et non operari: ad videndum quomodo sequitur quod homo non agat seipsum ad operandum si intellectus sit substantia separata, videndum est quomodo ex illo sequatur quod homo non habeat in potestate sua operari et non operari. Sciendum ergo, ex doctrina Sancti Thomae I II^{ae}, q. VI *, quod ad hoc ut habeat aliquid in sua facultate operari et non operari, tria requiruntur: primum est, quod habeat in seipso principium propriae operationis; secundum, quod habeat notitiam finis; tertium, quod cognoscat rationem finis et proportionem eius quod ordinatur ad finem. Et ideo quodcumque horum deficiat in aliquo, illud non habet in facultate sua operari et non operari. Principium autem operationis intelligimus principale principium illius. Ad hoc enim quod aliquid habeat in potestate sua operari et non operari, non sufficit quod habeat qualecumque principium in se propriae operationis: quia si non habet principale principium in se, necesse est quod eius operari ab alio dependeat, et per consequens non habet in potestate sua operari et non operari. Et si propria eius operatio, quae scilicet convenit sibi inquantum tale, non proveniat a principio principali illius intrinseco, absolute verum est dictu quod illud non movet se ad operandum, sed quod agitur. Unde, quia intelligere est propria operatio hominis, utpote sibi conveniens inquantum est homo, et a qua movetur voluntas, quae est principium motus in homine; et intellectus agens est principale eius principium, tanquam faciens species intelligibiles quibus intellectus possibilis sit in actu, ut possit elicere intellectionem: oportet, si intellectus agens non sit intrinsecus homini sed sit substantia extrinseca ab homine,

* Art. 1, 2.

quod intelligere non sit in hominis potestate; et consequenter quod absolute et universaliter homo non sit dominus suarum operationum, sed agatur ut bruta.

2. Ad primum itaque dubium dicitur quod non est eadem ratio de homine si in ipso ponatur intellectus agens, et si ponatur substantia separata. Quia exteriora sensibilia non sunt principale agens respectu operationis hominis inquantum est homo, sicut sunt principale movens respectu bruti, sed intellectus agens. Phantasmata enim a sensibilibus causata non imprimunt per se et principaliter in intellectum possibilem, sicut per se imprimunt in vires animalium brutorum: sed sunt instrumenta intellectus agentis. Ideo, si intellectus agens sit substantia ab homine separata, propria operatio hominis non poterit ab homine fieri absque principio principali extrinseco, et per consequens non erit in hominis potestate. Si autem sit virtus existens in anima, talis operatio erit a principio principali intrinseco, cum aliis conditionibus requisitis. Et ex consequenti homo erit illius operationis dominus, et aliarum quae ex illa dependent.

3. Ad secundum dubium respondetur, et dicitur primo quod, licet intellectus agens necessario agat in phantasmata praeparata, non tamen sequitur quod propriae operationis homo non sit dominus, et consequenter aliarum. Quia cum ista naturali operatione intellectus agentis stat quod homo operationem intelligendi habeat liberam: sicut, licet voluntas naturaliter inclinet in finem sub communi ratione consideratum, tamen libere vult ea quae sunt ad finem; et licet intellectus naturaliter assentiat primis principiis, tamen aliis non naturaliter assentit. Sic, quamvis naturaliter intellectus agens faciat phantasmata actu intelligibilia, tamen ipsum intelligere liberum erit, utpote a principio intrinseco principali procedens cum cognitione finis et ordinis eorum quae sunt ad finem. Non sic autem esset si poneretur intellectus agens esse substantia separata: quia tunc intelligere esset a principio extrinseco tanquam a principali principio.

Dicitur secundo quod, licet intellectus agens, quantum in ipso est, naturaliter operetur, tamen eius operatio voluntaria est aliquo modo, inquantum homo voluntarie cogitat et disponit phantasmata ad hoc ut fiant actu intelligibilia. Nec hoc negavit Sanctus Thomas, contra responsionem Averrois superius * arguendo. Sed arguebat quod illa responsio *incidebat in opinionem dicentium inferiora agentia disponere solum ad ultimam perfectionem, ipsam autem ultimam perfectionem esse ab agente separato, si ponatur intellectus agens esse substantia separata.* Hoc autem non sequitur si ponamus intellectum agentem esse animae virtutem, et consequenter homini intrinsecum.

* In hoc cap., *Similiter autem.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SEPTIMUM

QUOD NON EST IMPOSSIBILE INTELLECTUM POSSIBILEM ET AGENTEM IN UNA SUBSTANTIA ANIMAE CONVENIRE

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum quid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis * patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur *intellectus agens*. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia *intellectus possibilis*.

*Cap. LXVIII, init.

Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus. Quia ibi unum est in potentia ad aliquid secundum eundem modum quo in altero actu invenitur: nam materia aeris est in potentia ad formam aquae eo modo quo est in aqua. Et ideo corpora naturalia, quae communicant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem.

1 hoc *om* αDW, hic X. 6 actu *om* EGNY, intelligibilia *b*. 8 videbitur] videtur NXZ. 12 sequitur] sequetur EGW*b*. 13 secundum quid *om* NYZ, secundum quod α, secundum aliud *b*, secundum aliquid P*c*. 21 determinatas] terminatas P*b*. 25 aliquid] aliud DP*c*. 26 actu *post* invenitur αDWXP*c*. 27 formam] formas α.

Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti. Propter quod Aristoteles dicit * quod se habet ad possibilem *sicut ars ad materiam*.

* III *de Anima*, v, 1.

Huius autem exemplum omnino simile esset si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu: sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta; propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro quod *ad ea quae sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuae ad solem* *: unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

* *Metaph.*, Iα, 1, 2; s. Th. lib. II, l. 1.

Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Haec autem intelligibilia quae anima intellectiva humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet *ideas:* unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem ad intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, magis intelligerentur a nobis. Quod patet esse falsum: nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui proximiora, quae in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed quod fiunt ex sensibilibus. Unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret. Et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis: et praecipue cum Aristoteles intellectum agentem comparet lumini *.

* III *de Anima*, loc. cit.

1 Anima] alia α. 9 Et sic] Ac si αD, Ac sic P*c*. 20 parva] a parva P*d*. 24 parvum] suum EGNWY, per unum X. 27 nostrae] quae est nostrae Z.
4 anima] nostra *addunt* αDWXP*c*. 10 ad intelligibilia *Ita* DNZsGY; intelligibilia *ceteri*. 22 faceret] faciat EGX*b*P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas intellectum agentem non esse substantiam separatam sed aliquid animae, nunc vult excludere obiectionem quandam contra determinatam veritatem *. Et primo, ponit ipsam obiectionem; secundo, ad illam respondet *.

* Cf. Comment. cap. LXXVI, init.
* Cf. num. II.

I. Obiectio talis est. Nihil agit secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Sed anima intellectiva est in potentia ad omnia intelligibilia: quod pertinet ad intellectum possibilem. Ergo non potest esse activa respectu intelligibilium, tanquam faciens intelligibilia in actu. Ergo in ipsa non potest esse intellectus agens simul cum intellectu possibili.

II. Respondet Sanctus Thomas, et dicit primo *, quod non inconvenit unum comparatum ad aliquid esse et in actu et in potentia respectu diversorum, sicut videtur in aere respectu terrae: est enim actu humidus, cum terra sit potentia humida; et est potentia siccus, cum terra sit actu sicca. Et sic comparatur anima intellectiva ad phantasmata. Ipsa enim est actu immaterialis, et per consequens naturae intelligibilis, cum omnis substantia immaterialis sit huiusmodi: phantasma autem non est actu intelligibilis naturae, quia est similitudo rei sensibilis secundum conditiones materiales, et est etiam in organo materiali; sed est intelligibile in potentia, inquantum in eo singulari cuius est similitudo, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus. Est etiam anima in potentia ad determinatas similitudines rerum a nobis cognoscibilium: phantasma vero in actu similitudinem huiusmodi determinatam habet. Et ideo in anima est virtus activa in phantasmata, faciens illa actu intelligibilia, quae virtus dicitur *intellectus agens:* et est virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines, scilicet recipiendas a phantasmatibus, quae dicitur *intellectus possibilis*.

* Cf. n. III.

Dicitur secundo *, quod in hac comparatione differt anima a rebus naturalibus. Quia, cum in illis unum inveniatur in potentia ad aliud secundum eundem modum quo in altero invenitur in actu, corpora naturalia, quae communicant in materia, *eodem ordine*, idest simul, agunt et patiuntur ad invicem. Anima vero intellectiva quia non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum quod elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sunt abstractae a conditionibus materialibus, ex quo fiunt actu intelligibiles; ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac si * principalitas actionis attribuatur intellectui agenti, non autem phantasmatibus.

* Cf. num. XI.
* Cf. text. et var.

Dicitur tertio *, quod haec responsio per exemplum omnino simile manifestari posset si oculus, simul cum hoc quod est receptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset facere colores visibiles actu. Sicut enim quaedam animalia, quia sunt debilium oculorum, a parva luce, qua obstantia sibi illuminare sufficiunt, moventur, a magna autem confunduntur; ita intellectus noster ad manifestissima se habet ut oculus noctuae ad solem, parvum vero lumen intellectuale intellectus agentis, nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere. Quod patet ex necessitate ponendi intellectum agentem. Ponitur enim ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem modum luminis nobis connaturalis non excedit.

* Cf. num. XII.

Ista autem necessitas ponendi intellectum agentem, est secundum positionem Aristotelis, qui posuit ea quae sunt propinquiora sensui, scilicet materialia, esse nobis magis intelligibilia, in se autem minus intelligibilia, utpote quae per se intelligibilia non sunt sed ex sensibilibus fiunt. – Secundum autem Platonis positionem, non est ista necessitas ponendi intellectum agentem: cum ipse posuerit intelligibilia a nobis esse per se intelligibilia, scilicet *ideas*. Quae tamen positio falsa est: quia tunc, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur a nobis.

Patet ergo ad argumentum in principio adductum, quod consequentia falsa est. Quia licet nihil agat secundum

quod est in potentia, potest tamen anima secundum unum quoddam esse in potentia et secundum aliud in actu.

III. Circa primum dictum responsionis, declarandum occurrit id quod et hic et in praecedenti capite saepenumero dictum est, scilicet quod *intellectus agens phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu;* et quia *hoc fit per illuminationem ipsorum ab intellectu agente.* Ideo primo videndum est quomodo intellectus agens illuminet phantasmata; secundo, quomodo faciat illa actu intelligibilia *.

* Num. v.

Quantum ad primum, attendendum primo quod, cum lumen in visione corporali ponatur necessarium aut propter ipsum visibile, ut, inquam, fiat complete in actu, ad hoc ut possit movere visum; aut propter medium, ut scilicet fiat actu lucidum, possitque speciem visibilis recipere; secundum diversas opiniones: lumen tamen intellectus agentis ubique tenet Sanctus Thomas requiri propter ipsa phantasmata et propter intelligibilia materialia. Licet enim in Qu. *de Anima,* art. 4, ad 4, teneat veriorem esse illam opinionem quae ponit lumen in visione corporali propter medium requiri, non autem propter ipsum visibile, quia color, II *de Anima* *, dicitur *visibilis per se,* et dicitur *motivus lucidi secundum actum:* absque dubio tamen tenendum est quod intellectus agens est illuminativus phantasmatis, et illud in actu completo constituit.

* Cap. vii, 1; s. Th. l. 14.

2. Sciendum secundo, quod dupliciter possumus imaginari intellectum illuminare phantasmata. Uno modo, causando aliquid in ipso phantasmate, postquam productum est, per quod fiat habile ad causandum speciem intelligibilem in intellectu. – Alio modo, nihil hoc modo causando, sed ex sola coniunctione ipsius cum illo reddendo ipsum a sua generatione virtuosiorem et habiliorem ad huiusmodi causationem speciei.

3. Licet autem uterque modus sustineri possit, mihi tamen videtur secundus conformior esse doctrinae Sancti Thomae. Ad cuius intelligentiam, considerandum est quod, sicut *supremum inferioris attingit,* secundum Dionysii sententiam *, *infimum superioris,* ita inferior potentia, coniuncta superiori et in eadem animae essentia radicata, perfectior et virtuosior efficitur. Nam, cum anima dans perfectiorem gradum essendi sit essentialiter perfectior anima dante tantum imperfectiorem gradum, oportet ut etiam virtutes quae ab ipsa effluunt, intrinsece et in sua substantia perfectiores sint: videmus enim quod virtutes vegetativae quae consequuntur animam bruti, sunt perfectiores illis ipsis consequentibus animam plantae; similiter virtus sensitiva effluens ab anima intellectiva est perfectior illa quae ad animam bruti consequitur. Et quia perfectior forma potest perfectius opus efficere, consequens est ut virtutes sensitivae in homine, praesertim interiores, perfectiora opera faciant quam virtutes sensitivae brutorum animalium: sicut et virtus vegetativa hominis potest carnem generare, quam virtus vegetativa plantae generare non potest. Sic ergo virtus formativa phantasmatum in homine, ex hoc quod in eadem essentia cum intellectu radicatur, longe perfectior est phantasia bruti: et ideo perfectiora et virtuosiora phantasmata efficit, utpote ex sua natura habilia ad causandum, simul cum intellectu agente, species intelligibiles in intellectu possibili; quod phantasmati bruti non conveniret. Phantasma ergo illustrari ab intellectu agente non est ipsum recipere aliquid accidentale ab intellectu agente postquam generatum est, eo modo quo aer recipit lumen a sole: sed est ipsum, ex hoc quod productum est a potentia radicata in eadem essentia animae cum intellectu agente, qui est lumen partis intellectivae, esse ex natura sua et intrinsece clarius et virtuosius quam si esset productum a potentia non coniuncta intellectui agenti. Et sic dicitur illuminare phantasmata intellectus agens, non proprie effective aliquid accidentale phantasmati iam producto infundendo: sed radicaliter et fundamentaliter, ratione animae in qua ipse intellectus agens radicatur; inquantum ad animam in qua intellectus agens radicatur, naturali concomitantia consequitur phantasia phantasmatis illuminati atque ad intellectionem ordinati productiva.

* De Div. Nom., cap. vii; s. Th. l. 4.

Quod autem hoc sit de mente Sancti Thomae, patet ex Prima Parte, q. LXXXV, a. 1, ad 4, ubi ait quod *phantasmata illuminantur ab intellectu agente, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.* Constat autem quod pars sensitiva non fit virtuosior quia aliquid accipiat ab intellectu suae naturae superadditum: sed tantum quia, cum in eadem essentia cum intellectu fundetur, et consequenter a perfectiori natura originetur quam pars sensitiva bruti, est intrinsece et in sua natura virtuosior ac perfectior. Ergo, secundum ipsum, de phantasmate idem dicendum erit.

IV. Sed occurrit contra hanc determinationem duplex dubium. Primum est, quia in secundo dicto responsionis * inquit Sanctus Thomas quod *actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac si * principalitas actionis non attribuatur phantasmatibus, sed intellectui agenti.* Ex iis enim verbis videtur haberi quod intellectus agens aliquid in phantasmata iam producta agat.

* Cf. num. ii.

* Cf. text. et var.

Secundum dubium est, quia videtur velle Sanctus Thomas phantasmata se habere ad intellectum agentem sicut instrumenta ad artem. Sed *in instrumentis ab artifice motis,* ut dicitur Quarto, d. 1, q. 1, a. 4, qu^{a} 2 *, *est virtus artis per modum intentionis.* Ergo intellectus agens in phantasmatibus suam virtutem per modum intentionis causat. Et sic ipsa illuminat aliquid in ipsis, postquam generata sunt, imprimendo.

* Ad 4.

2. Ad primum dicitur quod ex illis verbis non habetur quod intellectus agens aliquid imprimat in phantasmatibus postquam generata sunt: sed tantum quod actio quam agit in phantasmata, est prior receptione intellectus possibilis. Modo, dicitur quod illa actio non est impressio alicuius formae superadditae phantasmatibus iam productis: sed est efficere, per quandam naturalem resultantiam, ipsa phantasmata secundum naturam clara et habilia ad hoc ut ex ipsis possit species intelligibilis abstrahi. Hoc autem convenit sibi inquantum potentia eorum factiva cum intellectu agente in una essentia animae radicatur: quo modo dicimus intellectum facere potentias sensitivas sibi coniunctas virtuosiores, inquantum videlicet essentia animae, in qua intellectus radicatur, ex hoc quod est intellectiva et perfectior sensitiva, est efficacior et perfectiores vires sensitivas producit naturali concomitantia; non autem quia ipsis iam productis aliquid imprimat. Unde nihil est aliud intellectum agentem illuminare phantasmata quam essentiam animae, ex hoc quod est intellectiva et fundamentum intellectus agentis, producere, secundum naturalem concomitantiam, virtutem phantasiae talem ut ab ipsa phantasmata clara et habilia ad con-causandum, cum ipso intellectu agente, species intelligibiles in intellectu possibili, provenire possint. Et haec actio praecedit receptionem intellectus possibilis, sicut et ipsa formatio phantasmatis.

3. Ad secundum dicitur quod virtus artis non semper est impressa instrumento per modum qualitatis aut intentionis instrumento post eius productionem superadditae: nec illud intendit Sanctus Thomas esse universaliter verum, licet in quibusdam ita sit, in iis, inquam, quae proprie instrumenta dicuntur. Sed aliquando est naturalis: sicut et causae secundae proprios effectus agunt in virtute causarum primarum, et sunt earum aliquo modo instrumenta, et tamen agunt per proprias virtutes, in quibus per quandam participationem salvatur virtus superiorum causarum. Ita, in proposito, potest phantasma esse instrumentum intellectus agentis, utpote non agens nisi ut ab ipso motum; et tamen agere per suam virtutem naturalem, quae est quaedam participata similitudo virtutis intellectus agentis, non autem per novam qualitatem sibi ab intellectu agente superadditam.

V. Quantum ad secundum *, Thomistarum quidam **, novam positionem adinvenientes, dicunt primo quod, *cum sit duplex effectus luminis, scilicet formalis, qui est esse illuminativum, ut patet in diaphano; et obiectivus, qui est apparere, ut patet in colore: phantasma lumine intellectus agentis illustratur, non formaliter, sed obiective, ut color.*

* Cf. n. iii, init.
** Caiet. in I P., q. LXXIX, a. 3, Comm. ix sqq. (Ed. Leonina).

Dicunt secundo, quod ex ista obiectiva illustratione *splendet atque relucet in phantasmate, non totum quod est in eo, sed quidditas et natura tantum, et non singularitas illius ei coniuncta: ita quod ista illuminatio est abstractiva, quia facit apparere unum et non aliud.*

Dicitur tertio, quod *per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, scilicet natura abstrahens ab hic et nunc; et tale intelligibile in actu movet intellectum possibilem.* Unde dicunt quod *intellectus agens facit phantasmata intelligibilia in actu, inquantum facit intelligibile in actu in phantasmate, per modum abstractionis, prius natura quam fiat species intelligibilis in intellectu.*

2. Probant autem hanc positionem ex dictis Sancti Thomae. Primo, quia in hoc capite vult quod *in anima intellectiva est virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu;* et quod *actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis.* Ex quibus videtur velle quod in ipso phantasmate prius fiat intelligibile in actu quam species intelligibilis in intellectu possibili fiat.

Secundo, quia in hoc eodem libro superius, cap. LXII, ait quod *Aristoteles attribuit intellectui possibili pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, et esse in potentia ad eas: ubi patet quod species intelligibiles dividit ab intelligibili in actu; non enim pati potest intellectus ab intelligibili nisi in actu.* Et sic oportet in phantasmate esse intelligibile in actu antequam species fiat in intellectu possibili.

Tertio, quia in Qu. *de Anima,* art. 15, dicitur quod *intellectus agens, per phantasmata facta ab eo intelligibilia in actu, causat scientiam in intellectu possibili.* Ex hoc enim dicto apparet quod in phantasmate prius fit intelligibile in actu quam scientia in intellectu possibili causetur.

VI. Sed ista positio non videtur mihi neque ad mentem Sancti Thomae esse, neque secundum se esse vera. Primo enim, quaeritur quid intelligitur per *apparere in phantasmate naturam et non eius singularitatem?* Aut enim hoc est ipsum phantasma repraesentare naturam absque singularitate; aut ipsum phantasma habere in se naturam apparentem et cognoscibilem sine singularitate; aut naturam cognosci cum tali abstractione ab intellectu in re singulari quae per phantasma repraesentatur. Primum non potest dari. Quia, quantumcumque phantasma clarum sit et illustratum, semper est in organo corporali, et materialiter ac individualiter repraesentat. – Secundum etiam apparet falsum esse. Quia natura, licet sit in individuo, ut possit in ipso individuo considerari per intellectum absque conditionibus individualibus, non tamen est in phantasmate formaliter secundum suum naturale esse, ut possit in ipsa natura phantasmatis considerari natura universalis abstractive, quae invenitur in singulari per phantasma repraesentato: sed est tantum ibi repraesentative cum conditionibus particularibus. Non enim in phantasmate Sortis est humanitas nisi repraesentative, inquantum repraesentat Sortem, in quo est humanitas. – Si autem detur tertium, tunc impossibile est quod prius natura sit intelligibile in actu quam species sit in intellectu possibili. Intellectus enim nihil cognoscit nisi per aliquam speciem intelligibilem: et sic oportet prius natura intellectum esse actuatum specie intelligibili, quam cognoscat naturam absque singularitate. Nullo ergo modo potest salvari talis illustratio phantasmatis obiectiva, et relucentia naturae universalis in phantasmate, cum illa prioritate naturae, ut haec positio ponit.

Secundo. Non dicitur illustrari color obiective et apparere actu per lumen, nisi quia per lumen fit potens movere visum, et sic deinde actionem videndi obiective terminare: ut habetur ex loco allegato superius in Qu. *de Anima* *. Ergo, si ponatur phantasma illustrari obiective, et actu apparere naturam in ipso sicut color in re colorata, hoc nihil aliud erit quam phantasma per lumen intellectus posse causare speciem in intellectu, quam sine intellectu agente causare non potest, et sic naturam, quam dicis in ipso apparere posse, tanquam obiectum actionis intellectivae cognosci. Non autem erit in ipso apparere naturam universalem prius natura quam species causetur in intellectu possibili: ut dicta positio fingit.

* Art. 4, ad 4.

Ea autem quibus dicta positio confirmatur, facile est solvere. Ad primum quidem dicitur quod per intellectum agentem utique prius natura, et etiam prius duratione, phantasmata fiunt intelligibilia actu quam species recipiantur in intellectu possibili: non autem, ut ista positio tenet, per relucentiam naturae universalis in phantasmate absque singularitate, sed modo qui inferius * explicabitur. – Et similiter dicitur ad secundum et ad tertium. Nam et phantasmata fiunt actu intelligibilia, et species existentes in intellectu sunt actu intelligibiles: sed alio et alio modo, ut ostendetur.

* Num. seq.

VII. Remota ergo hac nova inventione, aliter mihi, ex doctrina Sancti Thomae, respondendum occurrit. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum *intelligibile* proprie nominet obiectum intellectus, sicut *sensibile* obiectum sensus, intelligibile primo et per se illud dicitur quod primo et per se est obiectum et terminus actus intellectus. Secundario autem dicitur intelligibile id quod ad intellectionem intelligibilis tanquam aliquid eius ordinatur. Et quia species rei intelligibilis existens in intellectu, et phantasma eius, est aliquid ipsius intelligibilis, inquantum est eius similitudo, sicut et imago Herculis dicitur aliquid Herculis, – species quidem ut repraesentativa naturae absque conditionibus materialibus, phantasma autem ut repraesentativum eiusdem cum materialibus conditionibus – et utrumque ordinatur ad eius intellectionem: ideo et species quae est in intellectu, et phantasma, dicuntur intelligibilia secundario; unumquodque tamen suo modo, species quidem intelligibilis ut actus et forma per quam intellectus intelligit, phantasma autem ut instrumentum causativum speciei intelligibilis. Et sicut obiectum dicitur intelligibile in potentia aut in actu, ita proportionabiliter ista dicuntur intelligibilia in potentia aut in actu, suo modo.

Cum autem duo pertineant ad obiectum intellectus nostri, sicut et ad obiectum sensus, scilicet movere intellectum causando in ipso suam similitudinem, et terminare actum intelligendi, dupliciter potest dici ipsum obiectum intelligibile in potentia: aut scilicet quia non habet actu unde possit proxime movere intellectum, aut quia non habet actu unde possit terminare intellectionem, sed tamen utrumque potest habere. Et hoc convenit sibi secundum quod esse materiale et singulare habet in rebus extra animam. Cum enim intellectus sit immaterialis, non potest immutari nisi ab eo quod aliquem modum immaterialitatis habet; neque etiam potest nisi ad immateriale sua operatio primo terminari. – Phantasma autem, ut similitudo intelligibilis individualiter, ordinatur ad intellectionem, non per modum obiecti terminantis actum intelligendi, sed per modum agentis in intellectum et causantis speciem, simul cum intellectu agente, instrumentaliter. Ideo ipsum esse intelligibile in potentia, est ipsum non habere actu unde possit movere intellectum, sed posse illud habere. Hoc autem convenit sibi ut est praecise similitudo rei materialis quantum ad eius materialitatem et singularitatem: in quo cum phantasmate bruti convenientiam habet. – Species vero quae est in intellectu, ordinatur ad intellectionem tanquam principium formale faciens intellectum in actu ut possit intelligere. Ideo dicitur intelligibilis in potentia quando actualiter non actuat intellectum, sed tantum potentialiter. Hoc autem convenit sibi dum adhuc est in phantasmate et in intellectu agente virtualiter, nondum producta in intellectu possibili.

Similiter quoque dupliciter dicitur obiectum intelligibile esse in actu: aut scilicet quia habet actu unde possit movere intellectum; aut quia habet actu unde possit actum intelligendi terminare. Primum sibi convenit secundum quod est in imaginatione per suum phantasma lumine intellectus agentis illustratum: secundum autem sibi convenit prout est in intellectu per suam speciem, per quam repraesentatur absque conditionibus materialibus. Per esse enim quod habet in imaginatione, habet immaterialitatem ac spiritualitatem tantam quanta sufficit ad hoc ut possit esse instrumentum intellectus agentis ad causandum speciem intelligibilem in intellectu possibili. Per esse autem quod habet in intellectu, habet immaterialitatem omnimo-

dam, quae requiritur ad hoc ut possit terminare intellectionem: ipsa enim species est omnino immaterialis secundum se, et repraesentat naturam immaterialiter, idest absque conditionibus materialibus, ut sic natura, absque materialibus conditionibus repraesentata et immaterialis effecta, possit actum intelligendi terminare. Est ergo obiectum intelligibile in actu in ratione motivi, quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agentis, ita quod tunc verificari potest intellectum pati ab intelligibili in actu, in ratione scilicet motivi. Est autem in actu in ratione terminativi, quando per suam speciem est in intellectu possibili. – Phantasma vero dicitur intelligibile in actu, quando habet unde possit esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili: quod convenit sibi inquantum lumine intellectus agentis est illustratum. Et quia hoc convenit sibi, non per novam illustrationem post eius generationem supervenientem, ut superius * est ostensum, sed per suam naturam, inquantum est productum rite et ordinate ab imaginatione quae in eadem essentia animae cum intellectu agente radicatur; ideo dicitur esse actu intelligibile inquantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio a natura. – Species autem dicitur intelligibilis actu, quando habet unde actuare possit intellectum possibilem. Et quia hoc convenit sibi secundum quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente et phantasmate, ideo dicitur intelligibilis in actu quando est extra phantasma, utpote actualiter ab intellectu agente et phantasmate producta in actu.

* Num. III.

VIII. Ex iis itaque patet quod tria sunt quae dicuntur aliquando quidem intelligibilia in potentia, aliquando autem intelligibilia in actu: scilicet obiectum intelligibile, phantasma, et species intelligibilis. Quae quia reducuntur de potentia ad actum ab intellectu agente, ideo dicitur intellectus agens facere ea actu intelligibilia. Res quidem materiales actu intelligibiles reddit obiective ac terminative, inquantum facit eas esse in intellectu possibili et immaterialiter, scilicet absque conditionibus materialibus, repraesentari; in ratione vero motivi, inquantum dat phantasmati illius repraesentativo virtutem immutandi intellectum possibilem. Phantasmata vero facit actu intelligibilia, inquantum per participationem luminis ipsius habent unde possint instrumentaliter immutare intellectum possibilem ad speciem intelligibilem. Species autem intelligibiles actu facit intelligibiles, inquantum eas de potentia activa phantasmatis educit, et ponit in intellectu possibili. Et ideo aliquando dicit Sanctus Thomas quod *intellectus agens facit res materiales actu intelligibiles,* ut Prima, q. LIV, a. 4, et q. LXXIX, a. 3, *de Anima,* a. 4, *de Spirit.,* a. 10, et in plerisque aliis locis; aliquando vero quod *facit phantasmata intelligibilia actu,* ut in hoc capite et in locis pro praecedenti positione allegatis; aliquando etiam quod *facit species intellectus possibilis intelligibiles in actu.* Quorum unumquodque verum est, sed suo modo.

Patet ergo quod intellectus agens dicitur facere phantasmata actu intelligibilia, non obiective, quasi faciat ipsa, aut aliquid in ipsis formaliter existens, apparere intellectui et intelligi: sed causaliter tantum, quia videlicet facit illa in tali actu ut possint secum con-causare species intelligibiles in intellectu possibili. Hoc autem est quia participant in sua natura aliquid luminis intellectus agentis: sicut color in sua natura aliquid luminis corporalis participat. Ipsa enim, inquantum praecise similitudines rerum materialium sunt et singularium conditionum, sunt tantum intelligibilia in potentia: quia, ut sic, non habent ut possint movere intellectum. Inquantum autem aliquid luminis intellectus agentis in sua natura propter coniunctionem ad ipsum participant, sic sunt actu intelligibilia, utpote potentia, cum intellectu agente, movere intellectum. Et hoc modo prius phantasmata per intellectum agentem fiunt actu intelligibilia, quam species intelligibiles recipiantur in intellectu possibili.

Quod autem haec sit mens Sancti Thomae, apertissime ex eius verbis superius, cap. LIX, constat. Ait enim quod *phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia ut possint movere intellectum in actu, non autem ut sint intellecta in actu.* Et cap. LX ait quod *non dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possint esse intellecta in actu: cum hoc pertineat ad posse agere, phantasmata enim movent intellectum possibilem; posse autem intelligere sit posse pati.* Quibus verbis nihil clarius ad praesentem declarationem esse potest.

IX. Posset etiam intelligi alio modo phantasma fieri intelligibile in actu, proportionaliter ad alium modum quo potest dici intelligibile in potentia, scilicet *obiective:* non tamen ad mentem opinionis quam improbavimus. Dupliciter enim considerari potest phantasma: uno modo, quantum ad ipsam naturam phantasmatis, qua est tale accidens et talis similitudo; alio modo, quantum ad naturam per phantasma repraesentatam. Primo modo, nec est potentia intelligibile, saltem directe, nec fit actu intelligibile, ut est scilicet hoc phantasma singulare: quia singulare materiale, cuiusmodi est phantasma, non est per se et directe a nobis intelligibile. Secundo modo, est potentia intelligibile, inquantum natura per ipsum materialiter repraesentata potest ab intellectu absque conditionibus materialibus accipi: fit autem actu intelligibile, quando in intellectu causatur species, virtute intellectus agentis, naturae universalis repraesentativa. Et hunc modum videtur tangere Sanctus Thomas in hoc capite, ubi ait quod, *quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, ideo phantasmata sunt intelligibilia in potentia.*

Sed quia hic modus est improprius, cum hoc sit magis naturam per phantasmata repraesentatam esse intelligibilem in potentia aut in actu quam ipsum phantasma; nec iste sensus habeatur ex verbis Sancti Thomae nisi superficialiter consideratis: ideo videtur mihi, illa verba conformiter ad praedicta interpretando, sic intelligenda esse quod, quia in homine cuius phantasma est similitudo, ab intellectu accipi potest natura universalis absque conditionibus materialibus, ideo phantasma illius est in potentia ad hoc ut possit effici, virtute intellectus agentis, instrumentum ad causandum speciem illius naturae universalis repraesentativam. Et hoc est esse phantasma intelligibile in potentia causaliter tantum, iuxta modum superius * explicatum. * Num. III.

X. Potest et tertio de phantasmate intelligi, non ratione sui, sed ratione effectus sui, scilicet speciei intelligibilis. Cum enim dicatur aliquid intelligibile actu sive sit actu intelligibile per modum termini intellectionis, sive per modum principii eius formalis, inquantum est a materia separatum; idem est facere aliquid intelligibile actu altero illorum modorum, quod ipsum a materialibus conditionibus abstrahere. Hoc autem non facit intellectus agens circa phantasma secundum seipsum, quia, quantumcumque aliquid intellectualitatis ex praesentia intellectus agentis recipiat, modo superius * exposito, semper tamen remanet in organo corporali et materialiter repraesentat: sed hoc facit circa eius effectum, scilicet circa speciem intelligibilem, educendo ipsam de potentia activa phantasmatis et ponendo in intellectu possibili. Ideo et dicitur facere ipsum phantasma intelligibile in actu, quia de eius potentia speciem intelligibilem et immaterialem educit: quod est ipsum phantasma fieri intelligibile actu ratione effectus sui, non ratione sui. Et hoc modo factum in actu, dicitur movere intellectum, non quidem effective, sed formaliter: inquantum species educta de eius potentia informat intellectum et facit ipsum in actu primo. * Num. III.

Ad hunc sensum aliquando etiam dicit Sanctus Thomas phantasmata fieri intelligibilia in actu. Et Commentator, III *de Anima,* comment. 18, ita intelligere videtur, ubi ait quod *necesse est ponere aliquem motorem qui faciat intentiones imaginatas movere intellectum materialem: quod nihil aliud est quam facere eas intellectas in actu abstrahendo eas a materia.*

XI. Circa secundum dictum responsionis Sancti Thomae *, attendendum quod species existentes in intellectu possibili praeexistunt in phantasmatibus sicut effectus in sua causa. Effectus autem est in causa secundum modum * Cf. num. II, *Dicitur secundo.*

ipsius causae: sicut effectus virtualiter contenti in sole habent in sole modum et conditionem ipsius solis, cum nihil aliud in ipso sint quam sol, aut eius virtus. Unde, cum phantasma sit aliquo modo materiale, utpote existens in organo materiali et materialiter ac individualiter repraesentans, similitudines intelligibiles existentes in phantasmate virtualiter, secundum quod in ipso sunt, aliquo modo materiales sunt et singulares. Et ideo, dum recipiuntur in intellectu possibili ex actione intellectus agentis et phantasmatis, ubi immaterialiter et universaliter recipiuntur, non habent eundem modum essendi quem habent in phantasmatibus, sed altiorem et superioris ordinis. Propterea optime dicitur quod anima intellectiva, ut est scilicet intellectiva, non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed *secundum quod elevantur ad aliquid altius,* scilicet ad superiorem ordinem, qui est specierum omnino immaterialium et universalium: species enim in intellectu possibili et immateriales sunt et universales.

* Cf. num. II, *Dicitur tertio.*

XII. Circa tertium dictum responsionis *, sciendum quod, si intelligibilia ad quae intellectus noster est in potentia, essent per se intelligibilia, tanquam per se subsistentia extra materiam, intellectus noster indifferenter se haberet ad omnes substantias separatas cognoscendas. Et sic, quanto aliqua essent secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur a nobis. Intellectus enim noster natus est cognoscere ea quae sub suo obiecto proportionato continentur; et aliqua tanto magis quanto de ratione sui obiecti proportionati magis participant: sicut, supposito quod quidditas rei materialis sit obiectum proportionatum intellectui nostro, magis cognoscimus ea quae magis hac ratione participant. Si autem intelligibilia materialia essent per se subsistentia, tunc substantia separata subsistens esset obiectum nostro intellectui proportionatum et connaturale. Et sic, quanto aliqua substantia esset magis separata et per consequens magis secundum se intelligibilis, tanto magis a nobis cognoscibilis esset. Propter hoc optime infert Sanctus Thomas quod, posita opinione Platonis de ideis, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur a nobis.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM OCTAVUM

QUOD NON FUIT SENTENTIA ARISTOTELIS DE INTELLECTU AGENTE QUOD SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED MAGIS QUOD SIT ALIQUID ANIMAE

* Cap. LXXVI, init.

QUIA vero plures opinioni supra positae * assentiunt credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est ex verbis eius quod ipse hoc non sensit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

* III *de Anima*, v, 1; s Th. l. 10.

Dicit enim *, primo, quod, *sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere, et hoc est in potentia ad omnia quae sunt illius generis; et altera causa est quasi efficiens, quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam: necesse est et in anima esse has differentias. Et huiusmodi quidem,* scilicet quod in anima est sicut materia, *est intellectus* (possibilis) *in quo fiunt omnia intelligibilia. Ille vero,* qui in anima est sicut efficiens causa, *est intellectus in quo est omnia facere* (scilicet intelligibilia in actu), idest intellectus agens, *qui est sicut habitus,* et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem *habitum,* exponit subiungens quod est *sicut lumen: quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores,* inquantum scilicet facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti.

Ex his manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt *differentiae animae,* et quod sunt *in anima.* Neutra ergo earum est substantia separata.

Adhuc. Ratio eius hoc idem ostendit. Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia. Sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Est igitur in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur *intellectus possibilis:* et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur *intellectus agens.* – Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animae, et non aliquid separatum secundum esse a corpore cuius anima est actus.

Amplius. Aristoteles dicit quod intellectus agens est *sicut habitus quod est lumen.* Habitus autem non significatur ut aliquid per se existens, sed alicuius habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animae humanae.

Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, ut sit sensus: Agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. *Haec enim est definitio habitus,* ut Commentator Averroes ibidem * dicit, *quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco.* Expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed *intellectum quo est omnia facere.*

* Comment. ad text. 18, fol. 161 (Ven. 1562).

4 hoc non] non Z, non hoc G. 10 generis *om* EGN. 14 qui] quae αD. 15 in quo] quo P. 21 esse *om* EGNZ*b*. 23 attribuitur] attributum est EGN *et* sY *a scriptore.* 24 Ex his] autem *addunt* DPc.

17 quod est lumen] quod lumen BC, quod lumen est PsH, est pH, quasi lumen *b*. 23 ut sit sensus] ut sic intellectus *c*, sed ut sit sensus intellectus P*d*, ut sic agens *b*. 24 hominem *om* αDWX. 25 sicut *om* αDWX*b*. 26 Averroes] Alexander NpZ. 30 sed] scilicet αDWX.

Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse *habitum principiorum*. Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in II *Posteriorum* * [* Cap. xv, 5 sqq.; s. Th. l. 20.]: et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra *privationem et potentiam:* sicut omnis forma et actus potest dici habitus. Et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum *sicut lumen habitus est*.

Deinde subiungit, quod *hic intellectus,* scilicet agens, *est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens*. Horum autem quatuor quae attribuit intellectui agenti, duo supra * [* Cap. iv, n. 3, 5.] expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit *immixtus* et quod sit *separatus*. Tertium, scilicet quod sit *impassibilis,* sub distinctione dixerat * [* Ibid. n. 5, 11.]: ostendit enim primo quod non est passibilis sicut sensus; et postmodum ostendit quod, communiter accipiendo *pati,* passibilis est, inquantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat *in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere* * [* Ibid. n. 11.]. Sic igitur in duobus primis intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio partim convenit et partim differt; in quarto autem omnino differt agens a possibili. – Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subiungens * [* Cap. v, n. 2.]: *Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium,* scilicet activum, *materia*. Supra enim dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, sic: « Agens est honorabilius patiente et materia. Sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra probatum est. Ergo multo magis agens ». Alia vero per hoc medium sic concluduntur: « Agens in hoc est honorabilius patiente et materia, quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia. Intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens. Intellectus igitur agens est agens non patiens, et actu ens ». – Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quaedam substantia separata: sed quod sit *separatus* hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet *ut non habeat organum*. – Quod autem dicit quod est *substantia actu ens,* non repugnat ei quod substantia animae est in potentia, ut supra * [* Qu. lxxvii.] ostensum est.

Deinde subiungit * [* Cap. v, n. 2.]: *Idem autem est secundum actum scientia rei*. In quo Commentator dicit * [* Comment. ad text. 19, fol. 162 v.] quod differt intellectus agens a possibili: in nam intellectu agente idem est intelligens et intellectum; non autem in possibili. – Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis. Nam supra * [* Cap. iv, n. 12.] eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod *ipse intelligibilis est sicut intelligibilia: in his enim quae sine materia sunt, idem est intellectus et quod intelligitur; scientia namque speculativa, et quod speculatum est, idem est*. Manifeste enim per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. Et parum supra * [* Num. 11.] dixerat quod intellectus possibilis *est potentia quodammodo intelligibilia, sed nihil actu est antequam intelligat:* ubi expresse dat intelligere quod per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicit de intellectu possibili: quia hoc etiam supra * [* Cap. ii, n. 4. Cf. cap. viii, n. 1.] dixerat de sensu et sensibili secundum actum. Sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu; et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. – Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens quod *scientia in actu est idem rei scitae in actu*.

Deinde dicit * [* Cap. v, n. 2.]: *Qui vero secundum potentiam, tempore prior in uno est: omnino autem, neque in tempore*. Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur: scilicet quod actus secundum naturam est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod *intellectus qui est secundum potentiam,* scilicet possibilis, prout est in potentia, *prior est tempore* quam intellectus in actu: et hoc dico *in uno et eodem. Non tamen omnino,* idest universaliter: quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dixit in III *Physic.* * [* Cap. iii, 3; s. Th. l. 5.], quod ante addiscere indiget aliquis docente, ut reducatur de potentia in actum. – Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit * [* Cap. v, n. 2.]: *Sed non aliquando quidem intelligit, et aliquando non intelligit*. In quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra * [* Cap. iv, n. 12.] enim dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit,

---

16 impassibilis] quod impassibilis EG. 17 ens *Ita* WP; est *ceteri*. 37 medium] manifeste *addit* Z. 38 sic *Ita* GN*b*P*c*; sic scilicet W, scilicet *ceteri*. 42 concluduntur *Ita* DNZ; excludit pY, concludit sY, excluduntur *ceteri*. 47 est agens *om* α, est Pc, est agens et Z; *pro* actu, potentia NZ; W *legit:* igitur agens non patiens est sed agens et actu. 55 Idem... rei *(idest textum Aristotelis) om* E; *ita* b 30 Qui... tempore, 52 Sed... non intelligit, et 495 a 6 Separatum... vere est; G *prima tria loca expungit per* va cat.

7 intelligibilia] alia *addit* D, *praefigunt* NZ. 8 intellectus] intelligens Pc. 12 est cum] cum αX. 14 parum supra dixerat *(nempe tres lineas supra verba* ipse intelligibilis est; *cf.* Ar. 430 a 2, 429 b 30) *Ita nos soli;* primum supra dixerat *omnes*. 15 potentia *om* αDWXPc. 17 quod *pr. loco om* αX. 52 Deinde dicit] Deinde cum dicit DG. Sed] si DZ. quidem] quod αDX. 53 non *om* GNY, quod non D. 55 quod *Ita* *b*P; qui *ceteri*.

quando est in potentia ad intelligibilia; quandoque intelligit, quando scilicet est actu ipsa. Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut iam dixit. Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

Deinde subiungit: *Separatum autem hoc solum quod vere est.* Quod non potest intelligi de agente: non enim ipse solus est separatus; quia iam idem dixerat de intellectu possibili. Nec potest intelligi de possibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subiungit quod *hoc solum animae est immortale et perpetuum:* quasi a corpore non dependens, cum sit separatum.

---

1 quando] scilicet *addunt* Pc.

Commentaria Ferrariensis

Reliquum est ex ipsis Aristotelis verbis ostendere ipsum non fuisse huius opinionis quod intellectus agens sit substantia separata, id quod sibi plerique adscribere voluerunt, sed magis quod animae potentia sit *. Et primo, hoc ostendendum est; secundo, quibusdam auctoritatibus eius, super quibus ii qui contrarium senserunt, suam fundarunt positionem, est respondendum *.

* Cf. Comment. cap. LXXVI, init.

* Cf. num. v.

1. *Arguitur igitur primo,* quia III *de Anima,* text. 18 *, ait intellectum agentem et possibilem esse differentias animae et in anima esse, dum concludit, de intellectu agente et possibili loquens: *Necesse et in anima has esse differentias.*

* Al. 17.

2. *Secundo,* quia ratio per ipsum adducta ibidem ostendit ipsum hoc voluisse. Arguit enim sic. In omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis; et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam ad actum. Anima intellectiva est huiusmodi: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Ergo in natura animae intellectivae est aliquid quasi materia, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia; et aliquid quasi efficiens, scilicet intellectus agens, qui facit omnia in actu. – Ex hac itaque demonstratione patet ipsum voluisse utrumque intellectum in natura animae esse, et non aliquid separatum secundum esse a corpore.

Advertendum, cum dicitur intellectum possibilem esse in potentia *ad omnia intelligibilia,* et intellectum agentem facere *omnia,* quod lý *omnia* non facit distributionem pro omnibus simpliciter, sed *pro omnibus rebus materialibus,* quae sunt propria et naturalia obiecta intellectus nostri, ut dicitur III *de Anima* *. Sensus enim est quod intellectus possibilis est receptivus specierum omnium quidditatum materialium; intellectus vero agens omnes quidditates materiales natus est facere actu intelligibiles, cum in seipsis sint tantum intelligibiles in potentia.

* Cap. IV, 7, 8; s. Th. l. 8.

3. *Tertio,* quia ibidem inquit quod intellectus agens est *sicut habitus quod est lumen.* Ubi patet quod habitum non vocat effectum intellectus agentis, sed ipsum intellectum agentem, inquantum facit hominem intelligere omnia, et quando voluerit. Sed habitus non significatur ut aliquid per se subsistens, sed ut alicuius habentis. Ergo etc.

Addit quoque Sanctus Thomas, ad maiorem declarationem, quod hic non accipitur *habitus* ut est in secunda specie qualitatis, prout quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum: cum ille habitus sit acceptus a sensibilibus, ut probatur II *Poster.*, text. ult., et sic oporteat ipsum esse effectum intellectus agentis. Sed accipitur ut dividitur contra *privationem et potentiam:* sicut omnis forma et actus potest dici habitus. Hoc autem patet, quia dicitur intellectum agentem esse habitum *sicut lumen.*

Advertendum hic quod ex verbis Sancti Thomae apparet habitus primorum principiorum, qui dicuntur nobis naturales et inesse nobis a natura, non sic dici naturales, aut inesse a natura, quasi nobis formaliter sint congeniti et ab ipsa nativitate nobis inditi: nam, si essent in nobis a generatione secundum se et formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, ut inquit Sanctus Thomas hic. Sed dicuntur nobis naturales, quia non causantur ex discursu et argumentatione, sed immediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia in actu; qui quidem intellectus et nobis inest ab ipsa nativitate, et naturaliter, cum phantasmatibus terminorum quae omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur. Non autem operatur alios habitus naturaliter et ex se immediate cum phantasmatibus: sed ipse intellectus possibilis, discurrendo et argumentando, illos in seipso causat; licet ad illos causandos concurrat etiam virtus et lumen intellectus agentis. Unde et *super Boetio de Trinitate,* art. ult. *, inquit Sanctus Thomas quod *huiusmodi naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale.*

* Al. lect. 2, q. II, a. 4.

Attendendum etiam, cum dicitur intellectum agentem esse *habitum sicut lumen,* secundum doctrinam Sancti Thomae in Qu. *de Anima,* art. 4. ad 4, quod hanc comparationem intelligit Aristoteles quantum ad necessitatem, non autem quantum ad officium. Sicut enim sine lumine color videri non potest, ita res materiales absque intellectu agente non sunt actu intelligibiles, modo superius * explanato. Sed officium luminis intellectus agentis est ipsa phantasmata, quae sunt obiectum intellectus possibilis, facere actu intelligibilia, dando eis virtutem ut movere possint intellectum. Lumen vero corporale non dat colori virtutem ut possit movere visum: cum dicatur II *de Anima* *, quod est per se visibilis: sed facit diaphanum in actu, ut possit a colore moveri. Et ad hunc sensum intelligenda sunt Aristotelis verba.

* Comment. cap. praec., n. III sqq.

* Cap. VII, 1; s. Th. l. 14.

II. Ad has rationes quidam, arbitrati de mente Aristotelis esse quod intellectus agens sit substantia separata, respondent *.

* Caiet. Comm. in III *de Anima,* cap. II (Florent. 1509).

Ad primam quidem dicunt quod per illa verba non intendit Aristoteles quod *in anima sint agens et patiens ita quod una et eadem numero anima sit agens et patiens diversis potentiis: sed solum quod hae differentiae sunt in anima sicut in omni alia natura. Constat autem quod non sic sunt in omni natura quod una numero natura utramque habeat sicut subiectum accidentia: sed sunt sicut causae in suo effectu.* Ideo et sic dumtaxat intelligendum est ipsa in anima esse.

Per hoc etiam patet ad secundum. Illa enim Aristotelis ratio non deducit nisi ad hoc quod oportet in natura animae has esse differentias sicut et in omni alia natura est agens et patiens: quae constat non oportere in unam numero substantiam convenire.

Ad tertiam vero dicitur quod *assimilatio inter intellectum agentem et habitum ac lumen non est inter intellectum in se et habitum ac lumen, sed inter modum agendi utriusque, scilicet in operando quando volumus.* Unde non sequitur, si habitus est in nobis non autem est res separata, quod similiter intellectus agens sit in nobis, non autem sit substantia separata.

III. Sed quod istae responsiones non sint ad mentem Aristotelis, facile est videre, si rationis eius efficacia fuerit ostensa. Unde primo, ista ratio explicanda est; tum responsiones datae excludentur *.

* Num. IV.

Ad evidentiam igitur rationis, considerandum primo quod, cum *natura* multipliciter dicatur, ut patet V *Me-*

* S. Th. l. 5; Did. lib. IV, cap. IV. taph. *, hoc loco accipitur natura prout significat *quidditatem et essentiam rei naturalis, generabilis scilicet et corruptibilis:* ut patet per Commentatorem, III *de Anima*, comment. 17. Et fit comparatio rei naturalis ad animam, secundum Commentatorem *, *quia anima est unum entium naturalium,* sive illa sit quidditas generis, sive speciei. In simili quoque significatione accipitur nomen *generis* hoc in loco, cum dicitur: *In omni natura est aliquid quod est materia unicuique generi.*

* Ibid.

Considerandum secundo, cum dicitur esse in omni natura *aliquid quod est potentia omnia quae sunt illius generis,* quod hoc non est intelligendum quasi illud sit unum numero: sed quod est unum *secundum unitatem illius naturae.* Non enim materia propria receptiva omnium formarum equi est una numero, sicut nec est una tantum numero forma equi. Sed si natura est una secundum speciem, oportet ut susceptivum proprium formae sit unum secundum speciem, proportionaliter loquendo: puta quod sit eadem caro secundum speciem susceptiva huius et illius formae equi; et similiter idem os et idem nervus secundum speciem; et sic de aliis. Si autem natura sit una secundum genus, necesse est ut materia propria susceptiva formarum illius generis sit una secundum genus: formae enim eiusdem generis, puta animalis, requirunt propria susceptiva unius generis, quia oportet materiam et formam proportionari.

Considerandum tertio, quod hic accipitur *actus* non pro operatione, sed pro *forma quae est actus primus.* Unde, cum subsumitur in ratione quod anima intellectiva *quandoque est intelligens in potentia, quandoque vero intelligens in actu,* non accipitur intelligens in actu secundo tantum, quod est operari; sed etiam in actu primo, quod est habere formam per quam intellectus est in actu.

Considerandum quarto quod, licet anima intellectiva secundum suam substantiam sit actus quidam, ut intellectiva tamen, idest ut ordinata ad intellectionem, aliquando est in actu primo completo, quando scilicet habet in seipsa speciem intelligibilem: aliquando vero non est in actu primo completo, sed est secundum aliquid in potentia, ut cum non habet speciem intelligibilem; tunc enim dicitur in potentia, quia non habet omnia quae requiruntur ad hoc ut possit in operationem exire. Ideo de anima intellectiva loquitur hic Philosophus ut intellectiva est, comparative ad res naturales, quae quandoque sunt in actu, quandoque in potentia.

Ultimo considerandum quod in hac ratione supponit Philosophus duo superius ab ipso determinata. Unum est, quod anima in seipsa habet, tanquam proprietates, illas potentias quae ad intelligendum requiruntur. Hoc enim dixit enumerando, in II *de Anima* *, inter potentias animae etiam *intellectivum;* et in III cum, incipiens de intellectu determinare, inquit *: *De parte autem animae qua intelligit et sapit,* ubi intellectum *partem animae* vocat. – Alterum est quod immediate ante hanc rationem dixerat *, scilicet *res materiales non esse intelligibiles nisi in potentia:* ex quo sequitur ipsas per se sufficientes non esse ad actuationem intellectus possibilis.

* Cap. III, 1.
* Cap. IV, 1.
* Cap. IV, 12.

Ex omnibus iis sequitur quod comparatio aliarum naturarum generabilium et corruptibilium ad animam quoad principium activum et passivum, non est quantum ad modum habendi illa, sed quantum ad necessitatem habendi, unumquodque tamen suo modo. Et est comparatio talis: quod sicut in natura materiali procedente de potentia ad actum, oportet esse principium [passivum] omnium formarum illius naturae, et principium activum illarum, tanquam contenta sub illa natura (principia enim speciei sunt in illa specie reductive); ita in anima intellectiva, secundum quod est aliquando in actu, ut intellectiva est, aliquando vero in potentia, oportet, cum obiectum intelligibile non sufficiat in intellectum agere, esse illas differentias activi et passivi suo modo, per modum scilicet proprietatum in ipsa una animae substantia existentium; nam omne principium principaliter requisitum ad intellectionem, oportet in anima intellectiva esse ut eius passionem et proprietatem. Hunc enim intellectum comparationis insinuavit Aristoteles subiungens post comparationem, quod activum in anima est intellectus in faciendo omnia *ut habitus quidam.* Habitus enim est subiective in eo cuius est habitus: ut in tertia ratione assumit Sanctus Thomas *.

* Cf. num. 1, 3.

IV. Istis sic expositis, patet quod ratio Aristotelis propositum concludit ut eam Sanctus Thomas format *, sic arguendo. In omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia receptiva formarum illius generis, et aliquid quasi agens, ad illam naturam pertinentia tanquam principia suo modo. Sed in anima intellectiva est actus et potentia: cum quandoque sit actu primo intelligens, quandoque vero in potentia. Ergo in eius natura est aliquid sicut materia, scilicet intellectus possibilis, et aliquid sicut activum, scilicet intellectus agens, ad naturam eius, inquantum intellectiva est, suo modo pertinentia. Sed (supple) modus animae habendi principia quibus fit intellectiva actu de intellectiva in potentia, est ut illa sint eius potentiae et proprietates: cum intellectivum sit animae potentia. Ergo intellectus agens et possibilis sunt in anima ut eius potentiae: non autem sunt substantiae separatae. – Ecce itaque quod Aristotelis ratio ostendit, ut dicebat Sanctus Thomas, intellectum agentem non esse substantiam separatam. Et sic responsio ad primam et secundam rationem Sancti Thomae nulla est.

* Cf. num. praec. init.

Quod etiam responsio ad tertiam rationem nulla sit, patet ex verbis responsionis. Nam, concesso quod illa assimilatio sit secundum modum agendi intellectus et habitus, quia scilicet utroque operamur quando volumus, arguitur sic. Id quo utimur operando quando volumus, non est substantia separata, sed est in nobis. Sed, per te, intellectu agente utimur operando quando volumus, sicuti habitu. Ergo non est substantia separata, sed est in nobis. – Maior probatur. Quia formae maxime separatae a materia et ad superiorem ordinem rerum pertinentis operatio non est in potestate nostra, ut possimus pro arbitrio nostro illam operationem exercere. Non est enim voluntarium cuius principium est extra, sed *cuius principium intra nos est* *. Ergo etc.

* III *Ethic.*, 1, 20.

V. Quantum ad secundum *, exponit Sanctus Thomas quasdam Aristotelis auctoritates, ex quibus illi qui sunt contrariae opinionis, argumentari possent. Sunt autem quinque.

* Cf. init. Comment.

Prima est in III *de Anima*, text. 19, ubi ait Aristoteles quod intellectus agens est *separatus et immixtus.* Ex quibus arguitur. Intellectus agens est separatus et immixtus. Ergo non est in anima, sed est substantia separata.

Secunda est ibidem. Ait namque quod intellectus agens est *substantia actu ens.* Sed nihil respectu eiusdem est in actu et in potentia. Ergo, cum in anima sit intellectus possibilis, quo est in potentia, non poterit in ipsa esse intellectus agens.

Tertia quoque est ibidem *, ubi ait quod *idem est secundum actum scientia rei.* Quod exponens Commentator ait quod in intellectu agente idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili. Ergo intellectus agens est separatus: quia *in solis separatis a materia idem est intelligens et intellectum.*

* Al. text. 20.

Quarta est in eodem loco, text. 20, ubi ait quod intellectus agens *non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit.* Nihil autem tale est in nobis. Ergo etc.

Quinta est in eodem textu, ubi ait: *Separatus autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est.* Ergo non est in nobis.

VI. Ad primam harum auctoritatum respondet Sanctus Thomas, explanando mentem Aristotelis circa conditiones attributas intellectui agenti in comparatione ad intellectum possibilem, quod Aristoteles non dixit intellectum agentem esse separatum a corpore, sed *ab organo corporali;* quod et supra dixerat de intellectu possibili. Quod probat hac ratione: quia, cum agens sit nobilius patiente et activum materia, si intellectus possibilis est separatus ab organo, multo magis intellectus agens erit ab organo separatus.

2. Ad secundam respondet quod illud non repugnat ei quod substantia animae est in potentia, ut ostensum est capite praecedenti. Ibi enim ostensum est quod non inconvenit animam esse in actu et in potentia secundum diversa.

3. Ad tertiam dicit duo. Primum est, quod expositio Commentatoris est contra Aristotelis mentem. Quia non est verum quod intellectus possibilis in actu non sit ipsum intelligibile: cum de ipso hoc asseruerit Philosophus superius, text. 14 et 15; immo et hoc de sensu et sensibili secundum actum superius, text. 3 *, dixerit.

* Cf. etiam loc. cit. in marg. textus.

Dicit secundo, quod verba allegata non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed *de intellectu in actu*. Nam postquam de intellectu possibili et agente determinaverat, oportebat de intellectu in actu determinare. Cuius primo differentiam ponit ad intellectum possibilem in hoc quod intellectus in actu, sive scientia in actu, est idem rei scitae, non autem intellectus possibilis. Subiungit postea, pro alia differentia, ordinem intellectus possibilis ad ipsum: quia ipse, secundum quod est in potentia, est prior tempore quam intellectus in actu in uno et eodem; non autem simpliciter, cum reducatur in actum per intellectum agentem et etiam per intellectum in actu.

Attendendum hic, cum dicitur quoniam *scientia in actu simpliciter praecedit intellectum in potentia, etiam tempore, licet in uno individuo sit e converso*, quod hoc non intelligitur de potentia absolute accepta. Quod patet quia, si accipiamus per intellectum in actu *ipsum intellectum agentem*, constat quod intellectus in potentia non praecedit ipsum in eodem duratione: cum simul sint in anima. – Si autem accipiamus *habitum primorum principiorum*, sive *intellectum actuatum illo habitu quo per seipsum aliquis scientiam invenit:* sic etiam manifestum est quod intellectus in actu non praecedit tempore potentiam intellectus ad alia intelligibilia. Immo sequitur et est posterior illa: cum intellectus a sua generatione sit in potentia, non autem sit actuatus a generatione tali habitu. – Si demum per intellectum in actu accipiamus *intellectum docentis*, etiam non est necessarium ut praecedat tempore potentiam addiscentis. Quia, si addiscens sit secundum substantiam antiquior docente, prius est intelligens et sciens in potentia quam docens sit sciens in actu. – Relinquitur ergo ut intelligatur *de potentia quae movetur ad actum*. Iam enim verissimum est quod intellectus prius tempore movetur ad scientiam quam habeat scientiam: quia, cum discursu quodam acquiratur scientia, oportet prius intellectum acquirere cognitionem principiorum, antequam causetur in eo habitus scientificus conclusionum, sive per inventionem sive per doctrinam acquiratur. Similiter intellectum in actu oportet tempore praecedere intellectum in potentia, secundum scilicet quod movetur ad actum oppositum illi potentiae: quia oportet et intellectum habentem habitum primorum principiorum, et docentis intellectum actuatum scientia, prius esse quam intellectum possibilem addiscentis moveant ad actum scientiae.

Patet autem haec expositio ex ratione quam adducit Sanctus Thomas et hic et in III *de Anima* *: quia scilicet *potentia non reducitur in actum nisi per aliquid existens in actu*. Constat autem quod ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu, non sequitur quod actus tempore praecedat potentiam absolute acceptam, sed ipsam potentiae actuationem: prius enim oportet esse agens quam moveat potentiam ad actum completum, ubi aliquid successive in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum verae scientiae. Erit ergo sensus quod in uno et eodem potentia intellectus quae movetur ad actum perfectum scientiae, praecedit ipsam scientiam simpliciter: tamen sciens in actu etiam tempore praecedit potentiam, idest motionem potentiae ad actum, sive potentiam ut movetur ad actum.

* Lect. 10.

Quod autem haec interpretatio verborum Aristotelis de intellectu in actu sit ad eius mentem, non autem quod obiectum scientiae intellectus agentis sit ipsemet, apparet quia non dicit quod *intellectus agens*, aut quod *eius scientia*, sit idem rei, quod utique oportuisset dici si de intellectu agente intelligeretur: sed absolute, quasi novum propositum incipiens, ait: *Idem autem est secundum actum scientia rei: quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno est.*

4. Ad quartam respondet quod *non dicit ea verba Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu* *. Nam differt etiam intellectus in actu ab intellectu possibili, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non intelligit: hoc autem non potest dici de intellectu in actu, qui est ipsa intelligibilia in actu.

* Prima Pars, loc. cit. statim.

Adverte quod Sanctus Thomas, Prima, q. LXXIX, a. 4, ad 2, inquit quod, si de intellectu agente praedicta verba intelligantur, sic sunt exponenda: scilicet quod *non est ex parte intellectus agentis quod quandoque intelligimus quandoque non, sed est ex parte intellectus possibilis.*

Hanc Sancti Thomae interpretationem hic positam improbant quidam Thomistarum *, dicentes quod *a nullius mente quasi dubium excludendum erat de intellectu in actu secundo quod quandoque intelligit, quandoque non intelligit: certum est enim de omni actu operante quod non quandoque operatur, quandoque non operatur.* Sed non vident quod hoc non est ab Aristotele dictum quasi esset apud aliquos dubium: sed quia, ut dicitur *Spiritualibus*, art. 10, ad 3, cum propositum sibi esset inter intellectum in actu et intellectum possibilem differentias enarrare, postquam duas explicavit, – quod scilicet intellectus in potentia non est intelligibile in potentia, sed intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu; et quod intellectus in potentia praecedit intellectum in actu tempore in eodem, simpliciter autem intellectus in actu praecedit intellectum in potentia – tertiam subiungit differentiam, quod videlicet intellectus possibilis aliquando quidem intelligit, aliquando vero non intelligit; non sic autem est de intellectu in actu, ut est manifestum, cum intellectus in actu in ipso intelligere consistat.

* Caiet. in III *de Anima*, cap. II (Florent. 1509).

5. Ad quintam dicit, sequendo contextum superiorum verborum, quod illa verba neque de intellectu agente neque de intellectu possibili dicuntur, sed de tota parte intellectiva. Non de agente: quia iam idem dixerat de possibili, et sic non solus agens est separatus. Non etiam de possibili: quia iam idem dixerat de agente, et sic soli possibili convenire non potest. Unde relinquitur ut de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur, intelligantur. Dicitur enim haec sola pars animae, scilicet intellectiva, esse separata, quia corporali organo non utitur. Et ideo subiungit de eadem quod *hoc solum est immortale et perpetuum,* utpote a corpore non dependens.

Attendendum hic quod intellectus in actu dicitur immortalis et perpetuus, non ratione operationis per quam efficitur in actu, quasi aliqua una sua operatio sit perpetua: sed ratione intellectus agentis et possibilis, quos comprehendit, tanquam ad hoc ut sit intellectus in actu requisitos.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM NONUM

QUOD ANIMA HUMANA, CORRUPTO CORPORE, NON CORRUMPITUR

Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

Ostensum est enim supra * omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est *. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

* Cap. LV.
* Cap. LVI sqq.

Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refraenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione eius a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicuius rei nisi secundum quod perficitur eius substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, incorporea substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

Item. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, inquantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium inquantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Amplius. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut supra * est probatum, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

* Cap. LIX.

Adhuc. Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

Amplius. *Faciens est honorabilius facto:* ut etiam Aristoteles dicit *. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex praemissis * patet. Cum igitur intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis * patet.

* III *de Anima*, v, 2; s. Th. l. 10.
* Cap. LXXVI.
* Cap. LXXVIII.

Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aeris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra * quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra * ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

* Cap. LXVIII.
* Cap. LXXXVII.

Adhuc. Si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali: sicut visus de-

6 hominis *om* αDWX. 10 hae] haec GP. 11 et] ad αWX, et ad DP. 23 corruptio] corruptioni P*b*. 30 anima *Ita* P*d*; Z *vide var. seq.*; operatio animae *ceteri; cf.* cap. 76 482 a 1. 32 incorporea *legimus soli;* et corporea *ceteri, excepto* Z *qui legit:* Si ergo animam relinquendo corpus incorporea est, substantia sua *etc. Uccelli interpungit* corpus et corporea, substantia sua *etc.* 34 hominis] homine X, *om* EGNYZ; *in* Y *addit scriptor.* 38 autem *om* αW, enim P*c*. 39 est *ante* universalium P*c*, *post* et *d*. 45 esse est] esse α, esse si X.

5 universales] et universales P*d*. 8 supra *post* probatum est αDWX, *om* E. 13 modum] proprium *addunt* P*d*. 14 secundum] scilicet secundum αWX. 26 ex actione] actione αDWP*c*. 27 sui *om* EGXY*b*. 46 anima] humana *addunt* P*d*.

bilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato: videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, quod vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles, in I *de Anima* *, quod, *si senex accipiat oculum iuvenis, videret utique sicut iuvenis.* Cum igitur intellectus sit virtus animae quae non indiget organo, ut ex praemissis * patet, ipse non debilitatur, neque per se neque per accidens, per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus est incorruptibilis. Ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia.

* Cap. IV, 13; s. Th. l. 10.

* Cap. LXVIII.

Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis. Dicit enim, in I *de Anima* *, quod *intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi.* Quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus possibilis vel agens, ex praemissis * haberi potest.

* Loc. cit.

* Cap. LXI, LXXVIII.

Praeterea apparet ex ipsis verbis Aristotelis in XI *Metaphysicae* *. Ubi dicit, contra Platonem loquens, quod *causae moventes praeexistunt, causae vero formales sunt simul cum his quorum sunt causae: quando enim sanatur homo, tunc sanitas est,* et non prius: contra hoc quod Plato posuit formas rerum praeexistere rebus. Et, his dictis, postmodum subdit: *Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet: ut si est anima tale; non omnis, sed intellectus.* Ex quo patet, cum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus.

* Al. lib. XII, s. Th. l. 3; Did. XI, III, 5.

Patet autem ex praemissis Aristotelis verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem, sicut Gregorius Nyssenus ei imponit *: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam *post corpus remanere,* et *substantiam quandam esse.*

* *De Anima*, serm. I (Migne P. G. XLV, p. 200); Nemesius, *De Nat. Hom.*, cap. II (P. G. XL, p. 560).

Praemissis autem sententia Catholicae fidei concordat. Dicitur enim in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* *: *Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae et exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet; neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit; neque post modicum intervallum, sicut Zenon; quia substantialiter vivit.*

* Cap. XVI.

Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona Salomon dicit, *Sap.* II[2]: *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus;* et ex quorum persona Salomon dicit, *Eccle.* III[19]: *Unus est interitus hominum et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius.* Quod enim non ex persona sua sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit *: *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad eum qui dedit illum.*

* Cap. XII, vers 7.

Infinitae etiam sunt auctoritates Sacrae Scripturae quae immortalitatem animae protestantur.

---

6 quod vis] vis αDWXP*c*. 8 videret] videbit P*c*. 17 imaginationis] imaginativae G. 18 intellectus] humanus *addunt* P*d*. 33 Et *Ita* DEZ*b*P*c*; Ex *ceteri*.

8 non subsistentem] subsistentem Z. corruptibilem] non corruptibilem EGNY*b*, incorruptibilem D, nec corruptibilem Z. 22 Salomon dicit] dicitur αDWXP*c*. 24 Salomon dicit] dicitur D, dicit Salomon αWXP*c*. 25 hominum] hominis αDP*c*. 27 similiter *Ita* NZsG*b*P*c*; et similiter D, *om ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de unione animae intellectivae ad corpus, nunc de duratione ipsius animae determinat *. Circa quod duo facit: primo enim determinat de duratione eius post unionem ad corpus; secundo, de eius duratione ante dictam unionem, cap. LXXXIII. Quantum ad primum, duo facit: primo, agit de ipsa animae intellectivae duratione; secundo, occasionaliter de duratione animae brutorum capite tractat LXXXII.

* Cf. Comment. cap. LVI, init.

Quantum ad primum, duo facit: primo, ostendit animam intellectivam immortalem esse; secundo, contra determinatam veritatem adducit instantias *.

* Cap. seq.

I. Quantum ad primum, arguit *animam intellectivam non corrumpi corrupto corpore, sed esse immortalem.* Et primo, per rationes; secundo, per auctoritates Aristotelis *.

* Cf. num. VII.

Primo itaque arguit sic. Anima est quaedam substantia intellectualis. Ergo est immortalis: quia omnis substantia intellectualis est incorruptibilis, ut probatum est superius, capite LV.

Secundo. Perfectio animae humanae consistit in quadam abstractione a corpore, ut patet in perfectione a scientia et virtute: nam secundum scientiam tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo passiones corporis non sequatur. Ergo corruptio eius non consistit in separatione a corpore. – Probatur consequentia. Quia nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: cum mutationes ad perfectionem et ad corruptionem sint contrariae.

Si dicatur quod perfectio animae consistit in separatione secundum operationem, non autem in separatione secundum esse; in ipsa vero separatione secundum esse consistit corruptio: – contra arguitur. Quia, cum operatio consequatur naturam, non potest perfici operatio rei nisi secundum quod perficitur eius substantia. Et sic, si anima secundum operationem perficitur in relinquendo corpus, non deficiet substantia eius in esse suo per hoc quod a corpore separatur.

2. Circa istam propositionem, *Non potest perfici operatio alicuius rei nisi secundum quod eius substantia perficitur,* occurit dubium. Nam, si hoc sit, sequitur, cum anima a corpore separata sit perfectior secundum operationem, quod etiam sit perfectior secundum substantiam. Cuius oppositum, de mente Sancti Thomae, ostensum est supra, capite LXVIII *.

* Comment. n. II.

Respondetur quod dupliciter potest intelligi aliqua natura perfici: uno modo, absolute et secundum se, hoc est, secundum suam intrinsecam rationem; alio modo, ut ad operationem ordinatur, inquantum videlicet fit liberior et efficacior ad operandum, quod est aliquo modo et accidentaliter perfici. Perfectio ergo operationis aliquando

sequitur primam perfectionem: aliquando vero secundam, inquantum natura quae erat impedita et detenta ne posset operari suo modo, remotis impedimentis fit habilior ad operandum, et ideo perfectius operatur. Propositio itaque inducta intelligitur de perfectione substantiae altero illorum modorum: non autem primo modo tantum. Sic autem, negatur quod anima separata non sit perfectior inquantum ordinatur ad operationem intellectivam. Nam cum, iuxta praedeterminata in dicto capite LXVIII, liberata fuerit a corpore corruptibili impediente, remanet liberior et efficacior ad intelligendum. – Nec huius oppositum dictum est superius: sed tantum quod, separata a corpore, non est perfectior secundum naturam intrinsece et absolute; immo imperfectior, tanquam non habens complementum suae speciei.

II. *Tertio.* Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Ergo et anima est incorruptibilis. – Probatur antecedens. Quia intelligere, quae est propria hominis operatio, est universalium et incorruptibilium, quae sunt animae perfectiones. – Consequentia etiam probatur. Quia oportet perfectiones esse perfectibilibus proportionatas. – Ista ratio superius est exposita, capite LV *.

* Comment. n. XV.

Quarto. Homo appetit naturaliter perpetuo manere: quia apprehendit esse per intellectum non solum ut nunc, sed simpliciter. Ergo anima, secundum quam apprehendit simpliciter esse et secundum omne tempus, est perpetua. – Hanc rationem etiam superius, loco praeallegato *, explicavimus. Ideo eius interpretatio requiratur ibidem.

* Cap. LV, Comment. n. XVIII sqq.

Quinto. Formae rerum recipiuntur in intellectu possibili ut sunt incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Ergo et anima, cuius intellectus possibilis est aliquid. – Probatur antecedens. Quia recipiuntur in intellectu ut sunt actu intelligibiles. Hoc autem habent inquantum sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. – Consequentia etiam probatur. Quia unumquodque recipitur in aliquo secundum modum eius in quo est.

Adverte quod haec ratio, licet conformitatem cum tertia habeat ratione, est tamen ab ipsa distincta, et aliud medium assumit. Ibi enim pro medio accipitur incorruptibilitas intelligibilis absolute: hic vero pro medio accipitur, non ipsa incorruptibilitas absolute, sed necessitas incorruptilitatis eius ex eo quod recipitur in intellectu; quod est signum incorruptibilitatis intellectus.

III. *Sexto.* Primum susceptivum in rebus sensibilibus, scilicet materia prima, est incorruptibile secundum substantiam. Ergo multo fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo anima. – Probatur prima consequentia. Quia esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile.

2. Sed videtur quod ista comparatio non sit conveniens: quia fit inter ea quae sunt diversorum generum. Comparantur enim esse substantiale sensibile, et esse accidentale intelligibile: materia enim est primum susceptivum esse sensibilis substantialis; et intellectus est primum susceptivum esse intelligibilis accidentalis. Fuisset enim conveniens comparatio si intellectus fuisset comparatus sensui: quia, sicut intellectus est susceptivus esse intelligibilis accidentalis, ita sensus est susceptivus esse sensibilis accidentalis. Sed tunc falsum est quod primum susceptivum esse sensibilis accidentalis et abstracti sit incorruptibile.

Videtur etiam falsum quod esse intelligibile, quod recipitur in intellectu possibili, sit permanentius quam esse sensibile, quod in materia recipitur: cum illud sit substantiale, hoc autem sit accidentale.

3. Ad primum horum respondetur quod non fit comparatio inter intelligibile accidentale et sensibile substantiale, sed inter intelligibile et sensibile absolute et formaliter sumpta, abstrahendo a substantiali et accidentali. Sic enim intellectus possibilis est primum receptivum intelligibilis formae, receptibilis scilicet in alio inquantum intelligibilis est: nam anima intellectiva, non ut est intellectiva, est receptibilis in materia dependentis, immo, ut sic, materiae capacitatem supergreditur; sed est in materia receptibilis ut est sensibilis forma aliquo modo. Materia autem prima est primum susceptivum immediate formae sensibilis. Et ideo conveniens est haec comparatio secundum proportionalitatem, quae etiam inveniri potest inter ea quae sunt diversorum generum.

Ad secundum dicitur primo quod, comparando intelligibile ad sensibile absolute et secundum propriam rationem, ut hic accipiuntur, verum est intelligibile esse permanentius sensibili. Quia intelligibile, ut intelligibile, abstrahit a materia, et per consequens a principio corruptionis: nam principium corruptionis est materia. Sensibile autem, inquantum sensibile, concernit materiam.

Dicitur secundo, quod verum etiam est formam intelligibilem intellectus nostri esse permanentiorem forma sensibili substantiali. Quia forma intellectus nostri nullam habet in intellectu contrarietatem: forma autem sensibilis in istis inferioribus habet contrarietatem, quantum ad dispositiones, aut quantum ad accidentia formam consequentia.

IV. *Septimo.* Intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sunt incorruptibilia. Ergo et intellectus agens. Ergo et anima, cuius ipse intellectus est lumen. – Probatur prima consequentia. Quia *faciens est honorabilius facto,* ut dicitur III *de Anima:* intellectus autem agens facit intelligibilia.

Adverte quod inquit Sanctus Thomas intelligibilia *inquantum huiusmodi* esse incorruptibilia. Quia intelligibilia aliqua, licet sint materialia et corruptibilia secundum quod sunt in rebus, propter quod sunt intelligibilia tantum in potentia, ut tamen sunt actu intelligibilia, abstrahunt a materia et conditionibus materialibus; et ideo in seipsis nullum habent principium corruptionis, nec dependentiam ad illud habent secundum esse. Quod non convenit sensibili inquantum est sensibile: quia non abstrahit a conditionibus materialibus.

V. *Octavo.* Anima intellectiva non potest corrumpi per actionem contrarii: cum ipsi nihil sit contrarium; immo per intellectum possibilem sit cognoscitiva et receptiva contrariorum. Neque per corruptionem subiecti: cum non dependeat a corpore secundum esse, ut superius est ostensum. Neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia nulla forma corrumpitur nisi uno illorum trium modorum.

Attendendum quod non solum anima secundum suam substantiam non habet contrarium, sicut nec aliae substantiae, sed nec etiam habet contrarietatem in dispositionibus ad esse ipsius. Quia nullae sunt dispositiones ad esse animae, aut ad eius conservationem, absolute loquendo: sed tantum ad esse ipsius in corpore. Quae quia contrarium habent, per earum corruptionem aut alterationem potest anima desinere esse in corpore: non autem simpliciter desinere esse. Propterea, cum inquit Sanctus Thomas animae nihil esse contrarium, intelligendum est neque quantum ad eius substantiam, neque quantum ad aliquas dispositiones quae ad eius esse absolute requirantur.

Advertendum etiam, cum dicitur aliquam formam corrumpi propter deficientiam causae, quod hoc intelligitur de causa effectus non tantum in fieri, sed etiam in facto esse, sive in conservando: quo modo Deus est causa animae, et praesentia solis est causa luminis in aere. Deficiente enim influxu talis causae, necesse est effectum deficere. Non autem, deficiente causa in fieri tantum, oportet effectum productum desinere esse, sed bene oportet desinere fieri effectus: sicut, deficiente domificatore, aut ipsa domificatione domus iam productae cessante, non oportet desinere domum esse, sed tantum fieri domus. – Cetera quae ad huius rationis explicationem requiruntur, vide in loco superius allegato *.

* Cap. LV.

VI. *Nono.* Intellectus possibilis non debilitatur propter debilitatem corporis. Ergo est incorruptibilis. Ergo et anima. – Probatur antecedens. Quia intellectus non indiget corpore. Nulla autem virtus animae debilitatur debilitato corpore nisi per accidens, inquantum scilicet indiget organo corporali: ut patet in visu. – Consequentia vero prima probatur. Quia, si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem eius. Et (supple) idem est de virtutibus animae.

Advertendum quod, cum omnis forma sit principium formale essendi et subiecto et composito, aut substantialiter aut accidentaliter secundum formae conditionem; et per consequens ipsa habeat esse in suo susceptivo: non habet ut debilitetur debilitato corpore secundum esse absolute, nisi sic dependeat a corpore quod ipso indigeat ad suum esse. Nam, si suum esse non dependeat a corpore, nec indiget ipso corpore ad hoc ut sit, nulla est ratio quare, debilitato corpore, eius esse debilitetur. Nam si debilitato corpore debilitetur, quanto corpus magis fuerit debilitatum, tanto et ipsa magis debilitabitur: et sic oportebit quod, corpore totaliter deficiente, et ipsa deficiat. Sed quia contingit formam quae non dependet a susceptivo secundum esse absolute, dependere ab ipso secundum quid, scilicet quantum ad unionem cum corpore, ut superius * dictum est de anima humana; ideo potest debilitari, debilitato corpore, quantum ad esse unitum corpori. Propterea et, deficiente corpore, desinit habere esse unitum corpori, licet non desinat simpliciter esse.

* Num. v; et cap. LXVIII, Comment. n. VI.

Loquitur ergo hic Sanctus Thomas in antecedente de debilitatione virtutis animae simpliciter: non autem solum quantum ad unionem eius cum susceptivo.

VII. Quantum ad secundum *, ut videatur non solum propter rationes adductas hanc opinionem fundamentum habere, sed etiam ex Principe Philosophorum, cui omnes assentire videntur, processisse, hanc eandem conclusionem Sanctus Thomas ex eius verbis ostendit.

* Cf. num. I, init.

Duo autem loca, brevitati studens, adducit ex libris Aristotelis, in quibus manifestissime visus est animam humanam immortalem ponere. Primus est in I *de Anima*, text. 65, ubi ait quod *intellectus videtur quaedam substantia esse, et non corrumpi*. Quod, ut ex praemissis patet, non potest intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus agens et possibilis: ostensum est enim superius neque intellectum possibilem neque agentem, apud Aristotelem, substantiam separatam esse.

Secundus est XII *Metaph.* *, ubi, postquam dixit, text. 16, quod causae formales simul sunt cum iis quorum sunt causae, non autem prius, subiungit, text. 17: *Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet: ut si est anima talis, non omnis, sed intellectus.*

* Al. lib. XI.

Ex quibus habentur duo. Primum est, quod intellectus, qui est forma hominis, post corpus remanet: nam de formis habetur sermo. – Secundum est, quod animam a generalitate omnium formarum excludit, ipsam ponens post corpus remanere, et substantiam quandam esse: et non ponit ipsam non subsistentem, et per consequens corruptibilem, ut ei Gregorius Nyssenus imponit.

Adverte, ut dicitur *de Spirit. Creat.*, art. 2, quod idcirco Gregorius Nyssenus, in suo libro *de Anima*, imposuit Aristoteli quod voluerit animam intellectivam non esse subsistentem, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam *entelechiam*, quasi actum et perfectionem, *corporis physici:* contra autem rationem substantiae spiritualis videtur esse quod sit corporis forma. Sed hoc verum non est: quia, ut superius * est ostensum, necesse est ponere aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse.

* Cap. LXVIII.

VIII. Sed quia nonnulli Thomistarum *, alioquin viri doctissimi, a doctrina Sancti Thomae discedentes (qui et hic; et XII *Metaph.*, exponendo text. 17 *; item *Quolibet* X, q. III, a. 2 *; similiter VIII *Phys.*, lect. 12, tenet Aristotelem animam humanam posuisse immortalem), oppositum de mente Aristotelis esse conantur ostendere: ideo, verissimam Sancti Thomae doctrinam sectando, quae neque in Sacris Litteris exponendis, neque in divinis rebus interpretandis, neque in Aristotelis commentationibus, quicquam aut falsi aut ineruditi continet; primo adducemus ad ante dictas auctoritates eorum responsiones, easque facillime confutabimus; deinde, in sequenti capite, eorum rationibus iuxta integerrimam Sancti Thomae doctrinam respondebimus.

* Caiet. in III *de Anima*, cap. II (Florent. 1509).
* Lect. 3.
* Al. *Quol.* X, a. 6.

2. Ad primam itaque Aristotelis auctoritatem nihil dicunt: sed, ut ex eorum processu coniici potest, eos dicturos puto, aut quod Aristoteles ibi dubitative locutus est, non assertive, quod apparere potest ex eo quod utitur illo verbo *videtur*, quod dubitantis est, non asserentis: aut quod opinionem aliorum secutus est.

Ad secundum similiter respondent quod in hac auctoritate *nihil ad propositum affirmare se ostendit. Ex hac enim solum habetur manifeste quod putavit animam intellectivam non esse ante corpus: sed sub dubio an sit post, reliquit* *.

* Post. med. cap. cit., *Scito igitur.*

3. Sed responsionem ad primum, quantum ad primam partem, constat nullam esse. Ex processu enim Aristotelis apparet quod ibi non loquitur dubitative. Nec cogit quod utitur hoc verbo *videtur:* quia aliquando *videtur* accipitur ut idem est quod *apparet*, sive *manifestum est;* quemadmodum ait Porphyrius *, *Videtur autem neque genus neque species simpliciter dici;* ibi enim, ut Ammonius interpretatur *, *videtur* pro *apparet* accipitur.

* *Isagoge*, cap. II, init.
* *In Porph. Isag.*, ad loc.

Quantum vero ad secundam partem, utique verum dicit, iuxta interpretationem Sancti Thomae *, inquientis quod *Aristoteles probat propositum suum per quandam opinionem Platonicorum quae suo tempore erat famosa, scilicet quod omnis anima est incorruptibilis, et quod omnes operationes animae, etiam ipsius intellectus, haberent organa determinata.* Et ideo exponit ly *videtur*, idest, *praedictis Philosophis apparet.* Sed, licet secundum opinionem aliorum loquatur Aristoteles, non tamen ab eorum opinione, quantum ad immortalitatem animae intellectivae discedit. Unde, ut ostendat se quidem quantum ad hanc immortalitatem secum convenire, non autem quantum ad hoc quod operatio intellectus habeat organum et marcescat propter organi corruptionem, ex propriis loquens, atque in quam declinet opinionem ostendens, subiungit quod *intellectus fortassis divinum aliquid et impassibile est.* Ubi utitur dubitantis adverbio, *quia nondum hoc determinaverat: id quod postmodum assertive in Tertio ponit*, ut apparebit *.

* Ad loc., I *de Anima*, l. 10.
* Infra, n. XI sq.

4. Responsio etiam ad secundum nulla est. Nam Aristoteles, postquam determinavit formas non esse ante res quarum sunt formae, subiungit, *perscrutandum esse si aliqua remaneat post corruptionem compositi*, et determinat quod *nihil prohibet*, ubi textus Commentatoris habet, *non est impossibile* *, et subiungit exemplum de anima intellectiva. Non enim, ut isti arbitrantur, dubitative respondet et sub conditione. Nam, si sub conditione responderet, non interposuisset ly *ut*, quae est dictio ad exemplificandum assumpta. Dixisset enim, *In quibusdam enim nihil prohibet si est anima talis:* non autem, *In quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima talis.* Constat enim ex modo loquendi ipsum absolute ad quaesitum respondere, cum inquit, *In quibusdam enim nihil prohibet*, sive, *non est impossibile.* Quod cum verificari non possit nisi de anima intellectiva, subiungit exemplum de ipsa, dicens, *ut*, idest, *verbi gratia* (ut exponit Commentator *, et ut habet veritas graecae dictionis illi correspondens), *si est anima talis, non omnis, sed intellectus.* Et est sensus: *aliquam manere posse post solutionem compositi: verbi gratia, si dicamus animam post dissolutionem animati remanere, non quidem omnem, sed illam quae est intellectiva.* – Apparet etiam ex sequentibus verbis idem voluisse, cum subiungit: *Omnem namque impossibile forsan.* Nam, cum dixerit in aliquibus nihil prohibere quod remaneant, et exemplificasset de anima intellectiva; cum subiungit de omni anima hoc verificari non posse, relinquit hoc de anima intellectiva non esse impossibile. – Cum ergo determinatio quaestionis absoluta sit, scilicet quod non est impossibile aliquam formam remanere post compositi corruptionem; et hoc verificari non possit nisi de anima intellectiva: relinquitur quod ipse tenuerit animam intellectivam post corruptionem hominis remanere, et consequenter immortalem esse.

* Vid. alteram versionem in Ven. 1562.
* Vid. cit. alteram versionem.

IX. Quod autem haec fuerit mens eius, ut Sanctus Thomas arbitratur, ex multis aliis locis ostendi potest.

Primo, quia I *de Anima*, text. 15 *, concludit quod, cum sint quaedam operationes animae quae sunt operationes coniuncti, propter hoc *physici est de anima considerare, aut omni, aut huiusmodi*, scilicet quae est affixa organo. Ex iis enim verbis apparet ipsum existimasse ali-

* Cap. I, II; s. Th. l. 2.

quam animam esse quae non sit omnino a materia dependens, sed habeat aliquam operationem cui corpus non communicat. Nam, si non fuisset huius opinionis, non esset usus hac disiunctiva, scilicet quod physici est considerare de anima *aut* omni *aut* materiali, sive affixa corpori secundum omnem suam potentiam: sed absolute dixisset physici esse considerare *de omni anima*.

* Did. p. 221.

Confirmatur. Quia in I *de Partibus Animal.*, cap. 1 *, hanc dubitationem determinans, inquit quod *physici non est de omni anima determinare, quia tunc nulla esset philosophia praeter naturalem scientiam. Esset enim naturalis philosophia de omnibus: quia, cum intellectus sit intelligibilium intellectus, et eiusdem scientiae sit de iis quae relative dicuntur determinare, naturalis determinabit etiam de intelligibilibus.* Constat autem quod ibi de anima proprie sumpta loquitur, ut ex contextu litterae apparet. Ergo existimavit aliquam esse animam quae materiam supergrediatur, et per consequens non corrumpatur ad corporis corruptionem. – Quod utique apertissime etiam constat ex ratione alia ab ipso ibidem adducta: quia, inquam, *rem nullam a materia abstractam potest scientia naturalis contemplari.* Ergo apud ipsum est intellectus a materia abstractus, et per consequens incorruptibilis.

* Cap. II, n. 9; s. Th. l. 4.

X. Secundo, quia II *de Anima,* text. 21 *, postquam quaesivit de aliis animae potentiis utrum unaquaeque sit pars animae, et utrum sit separabilis ab aliis potentiis, subiungit quod *de intellectu et prospectiva potentia nihil adhuc est manifestum: sed videtur genus alterum animae esse, et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili.*

Si respondeatur, ut supradicti respondent, quod *hoc solum de intellectu agente verificatur, apud eum, quod separatur sicut perpetuum a corruptibili,* quia Aristoteles solum intellectum agentem posuit esse substantiam separatam et incorruptibilem: – patet hoc manifestissime falsum esse ex ipso Aristotelis processu. Nam cum, textu 18 * conclusisset *animam determinari vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu,* statim, text. 19 *, quaerit, *utrum unumquodque horum sit anima, aut pars animae: et si pars, utrum sit separabilis sola ratione, aut etiam loco.* Ad quod respondendo, cum dixisset *de quibusdam horum non esse difficile videre, quaedam autem dubitationem habere;* et ostendisset in quibus est facile videre; subiungit de iis in quibus est dubium, inquiens quod *de intellectu et prospectiva potentia nihil adhuc est manifestum,* etc. Ex hoc autem processu apparet quod in verbis adductis loquitur de intellectu qui est virtus et potentia animae, non autem de intellectu qui sit substantia separata. Et loquitur de tota parte intellectiva, quam ab aliis dixit separari *formaliter* (ut eorum verbis utamur), et de qua, ne sic separari existimetur sicut accidens, quod, cum separatur a subiecto, corrumpitur, subiungit quod separatur *sicut perpetuum a corruptibili.* Nec illud verbum *videtur,* ut inquit Philoponus *, dubitantis est, sed exponitur: idest, *apparet et est manifestum.* Propter quod, ut ostendat se loqui de intellectiva quae est pars animae, contra alias partes distincta, de aliis partibus subiungit dicens: *Reliquae autem partes animae manifestum est ex iis quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt: ratione autem quod alterae, manifestum.*

* Num. 6.

* Num. 7.

* Ad locum.

* Cap. IV, sqq.; s. Th. l. 7.

XI. Tertio, quia in III *de Anima,* text. 3 *, inquit oportere intellectum esse *impassibilem,* scilicet passione proprie dicta; et text. 6, vult intellectum possibilem esse *immixtum corpori, non habereque organum corporeum.* Tunc sic. Intellectus est impassibilis, et est potentia ab omni organo corporeo separata. Ergo anima intellectiva non est totaliter immersa materiae, tanquam ab ipsa secundum esse dependens. Ergo est immortalis. – Probatur prima consequentia. Quia formam materiae totaliter immersam non consequuntur potentiae et virtutes immateriales non habentes organum materiale. Sequitur enim: Nullas habet virtutes supergredientes materiam et non indigentes materiali subiecto, Ergo est omnino materiae immersa, et nullo modo supra materiam est elevata. – Secunda etiam consequentia manifesta est. Quia si non dependet a materia secundum esse, nec est illi totaliter immersa, sequitur quod possit esse sine illa. Unumquodque enim potest esse sine eo a quo secundum suum esse non dependet.

XII. Quarto, textu 20 eiusdem Tertii *, de tota parte intellectiva loquens, ait: *Separatus autem est hoc solum quod vere est: et hoc solum immortale et perpetuum.* Ergo etc.

* Cap. v, 2; s. Th. l. 10.

Respondent ii quod hoc non de tota parte intellectiva, sed de intellectu tantum agente, dicit. Quod patet, ut dicunt, ex modo loquendi *. *Nam cum superius ** dixisset etiam intellectum possibilem esse separatum, addidit nunc, « hoc quod vere est », idest: est abstractus in essendo et substantialiter, quasi velit dicere: Intellectus possibilis est separatus sicut rectum, et habet operationem sine corpore sicut sphaera *: sed non est separatus in hoc quod vere est, idest in essendo. Iste autem intellectus, quia habet propriam operationem, est separatus solum in hoc quod vere est, idest in essendo.*

* Caiet. loc. cit., *Circa separationem.*
** Cap. IV, 5.
* Cf. I *de Anima,* I, 10; s. Th. l. 2.

Sed quod ista responsio non sit ad mentem Aristotelis, arguitur ex ipso modo loquendi. Non enim, cum volumus rem a subiecto distinctam excludere a consortio praedicati, utimur dictione exclusiva adverbialiter ex parte praedicati: sed illam ex parte subiecti, secundum veram logicam, ponimus. Non enim, cum volumus significare albedinem nulli alii homini convenire secundum faciem quam Sorti, dicimus, *Sortes est albus solum secundum faciem,* hoc enim magis significat quod Sortes non est albus nisi in facie: sed dicimus, *Solus Sortes est albus facie.* Sed Aristoteles utitur dictione exclusiva adverbialiter ex parte praedicati, dicendo quod *intellectus est separatus solum hoc quod vere est:* non autem quod *solus hic intellectus sit separatus hoc modo.* Ergo non intendit per hanc propositionem excludere intellectum possibilem ab illo modo separationis quo intellectus agens est separatus, ut isti male Aristotelem interpretantur.

Unde aliter est iste textus intelligendus. Cum enim *intellectus* nomen duplex habeat significatum, scilicet proprium, quod est *virtus aut factiva aut receptiva immaterialium et universalium;* et improprium, quod est *virtus cogitativa* (ipsam enim inferius * vocat Aristoteles *intellectum passivum*); ne aliquis ex eo quod superius absolute et indistincte dixit intellectum esse separatum, putaret intellectum etiam secundum improprium acceptum significatum esse separatum, hic se de intellectu quantum ad proprium tantum significatum intellexisse manifestat. Unde sensus est: *Intellectus autem est separatus tantum secundum proprium significatum accepto nomine intellectus, non autem ipso secundum eius improprium significatum accepto. Et hoc solum,* scilicet proprium significatum intellectus, *est immortale et perpetuum:* non autem improprium. Quod clare ostendit subiungens: *Passivus autem intellectus est corruptibilis,* idest cogitativa: quae non solum secundum interpretationem Sancti Thomae, sed etiam secundum Philoponi expositionem *, et secundum Ammonium in I *Perihermenias* *, antequam ad expositionem litterae Aristotelis accedat, improprie dicitur intellectus.

* Vid. paulo inferius in hoc parag.
* Ad locum.
* *Praefat.*, fol. 2 (Ven. 1559).

2. Patet autem hanc esse veram istius textus interpretationem, si diligenter et textus Aristotelis, et graecus modus loquendi, consideretur. Ubi enim textus noster habet *quod vere est,* textus graecus habet *hoper* (ὅπερ), quae dictio apud graecos proprii significati est demonstrativa. Sic enim ait Suidas *: Τοῦτο τὸ ὅπερ τοῦ κυρίως ἐστὶ δηλωτικόν, καὶ ᾧ ἐὰν προστεθῇ, τὸ κυρίως ἐκεῖνο εἶναι σημαίνει. οἷον, ὅπερ ἄνθρωπος, ὁ κυρίως ἄνθρωπος, καὶ ὅπερ ὂν καὶ ὅπερ ἀγαθόν, τὸ κυρίως ἀγαθόν: idest, *Haec dictio, hoper* (ὅπερ), *idest « quod vere », proprii est significati demonstrativa; et cui sane fuerit apposita, proprie illud esse significat: verbi gratia, « quod vere homo » significat proprie hominem, et « quod vere ens », et « quod vere bonum », significat proprie bonum.* Cum ergo textus Aristotelis habeat, Χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστι, idest, *separatus autem est tantum hoc quod vere est,* vel, *secundum hoc quod vere est,* sensus est quod *intellectus solum secundum proprium nominis significatum est separatus: non autem secundum improprium significatum, prout cogitativa improprie et similitudinarie dicitur intellectus.*

* *Lexicon,* ad voc. (Berol. 1854).

3. Non ergo dicitur *separatus secundum hoc quod vere est,* ad hunc sensum quod sit separatus in essendo: sed quod est separatus solum secundum proprium significatum acceptus. [Propter] quod, cum tam intellectus agens quam intellectus possibilis ad proprium significatum huius nominis *intellectus* pertineat, sequitur quod non tantum de intellectu agente, sed *de tota parte intellectiva,* ut optime Sanctus Thomas interpretatur, Aristoteles intendat. Unde sicut ista, *Sortes est albus solum secundum faciem,* ubi dictio exclusiva ponitur ex parte praedicati, aequivalet huic, *Sola facies in Sorte est alba,* ubi dictio exclusiva ponitur ex parte subiecti: ita ista, *Intellectus hic est separatus solum secundum suum proprium significatum,* aequivalet huic, *Solus intellectus proprie acceptus est separatus.* – Non autem aequivalent istae: *Hic intellectus est separatus solum in essendo, sive substantialiter,* et, *Solus hic intellectus est separatus in essendo.* Secundum autem istorum interpretationem oporteret istas aequivalentes esse. Ideo interpretatio haec mala est.

* Did. p. 351.

XIII. Quinto. In II *de Gen. Animal.*, cap. III *, inquit quod intellectus non educitur de potentia materiae, sed *venit deforis.* Ergo non corrumpitur ad corporis corruptionem: illae enim solae formae sunt corruptibiles quae de potentia materiae educuntur.

Ad hanc respondent qui supra quod *Aristoteles credidit mentem advenire deforis, quia lumen intellectuale, quo intellectus possibilis potens est proxime ad intelligendum mentisque rationem habere, ab intellectu agente est* *.

* Caiet. loc. cit., *Scito igitur.*

Sed quod haec responsio ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur. Quaerit enim ibidem Philosophus de conceptae rei anima, unde veniat, et an sit in semine; et explicat suum propositum quaerendo de anima sensuali, qua conceptus ipse est animal, et de rationali, qua est homo; subiungitque quod *de mente, quonam tempore, et quomodo, et unde eam recipiant quae principium id participant, plurimum dubitatur.* Ad quam quaestionem respondens inquit quod in conceptibus et seminibus hae animae prius sunt in potentia quam in actu habeantur, et quod impossibile est quod aliae extrinsecus veniant, sed *sola mens extrinsecus accedit, eaque sola divina est, eo quod nihil cum eius actione communicet actio corporalis.* Ecce, quam aperte ostendit Aristoteles se non intellexisse de lumine ab intellectu agente accepto, sed de ipsa animae substantia, qua conceptus in specie humana constituitur. Unde responsio illa quam maxime est a mente Aristotelis aliena.

* Cap. I, n. 10; s. Th. l. 2.

XIV. Ultimo arguitur ex fundamento posito ab ipso Aristotele I *de Anima,* text. 13 *. Anima intellectiva habet propriam operationem, scilicet cui corpus non communicat. Ergo est separabilis a corpore et immortalis. – Probatur antecedens. Potentia quae non est affixa organo corporali, habet operationem sine corpore ut instrumento. Sed intellectus est huiusmodi: ut patet ex II *de Anima,* text. 11 *. Ergo etc. – Consequentia quoque probatur ex ipso fundamento in I *de Anima,* ubi ait quod, *si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget ipsam separari:* quae verba omnes expositores de separatione a corpore secundum esse intelligunt.

* Cap. I, n. 12; s. Th. l. 2.

* Caiet. loc. cit., *Ad evidentiam.*

XV. Ad antecedens huius rationis respondent supra dicti * quod *proprium animae* dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut distinguitur contra communem sibi et corpori *organice:* et dicitur tunc operatio propria animae *illa quae fit absque organo corporali.* Alio modo, ut distinguitur contra commune sibi et corpori *obiective:* et dicitur tunc operatio propria animae *quae non indiget corpore ut obiecto.*

Dicunt ergo quod, si in antecedente accipiatur *proprium* primo modo, antecedens quidem verum est, sed consequentia negatur. Et ad probationem dicitur quod propositio Philosophi non est ad propositum: quia in illa conditionali Philosophus non accipit *proprium* illo modo. – Si autem accipiatur in antecedente *proprium* secundo modo, ut etiam Philosophus in illa conditionali accipit, tunc antecedens est falsum: quia secundum Aristotelem, in III *de Anima,* text. 30 *, *nihil sine phantasmate,* quod est intellectus obiectum, *intelligit anima;* phantasma autem corpore indiget.

* Cap. VII, n. 3; s. Th. l. 12.

Hanc autem responsionem confirmant, quia Aristoteles ponit quod, *si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit sine corpore esse* *. Ex hac enim conditionali habetur quod accipitur *proprium* ut excludit obiectum: quia inquit quod, si non est sine phantasia, quae scilicet est veluti obiectum, non erit sine corpore; et per consequens, non erit proprium animae. Consequenter ad hoc dicunt hanc conditionalem ab Aristotele esse positam ut declararet quomodo acciperet *proprium animae:* quia scilicet accipit ut excludit corpus ut obiectum. Alioquin ad nullum allegata esset propositum talis ac tanta propositio.

* I *de Anima,* I, 9; s. Th. l. 2.

2. Potest etiam ex Scoto, IV *Sent.*, d. XLIII, q. II *, responderi, negando antecedens; et ad probationem, negari maior. Quia stat potentiam non esse affixam organo corporali aut parti corporeae, et tamen esse toti rationem operandi primo. Et tunc operatio non fiet mediante organo corporali: et tamen animae et corpori communis erit.

* Fol. 119 v (Ven. 1497). - Cf. num. XVII.

XVI. Sed quod prima responsio ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur. Eo enim modo accipitur *proprium* ab Aristotele quo modo opponitur *communi* in quaestione posito: cum ponantur in quaestione ut opposita. Sed *commune* accipitur ut convenit animae et organo. Ergo *proprium animae* accipitur ut convenit animae absque organo: non autem ut convenit animae absque corporeo obiecto. – Probatur minor ex ipso Aristotelis textu: et secundum nostram translationem; et secundum ipsum textum graecum, cui optime accommodatur. Sic enim ait textus graecus: 'Απορίαν δὲ ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος, ἢ ἐστί τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς, idest, iuxta nostrum interpretem: *Dubitationem autem habent et passiones animae: utrum sint omnes communes et habentis, an sit aliqua et animae propria ipsius* *. Accipit ergo Philosophus passionem animae communem *quae est et ipsius animae et habentis.* Sed nomine *habentis* certum est ipsum intelligere corpus organicum cui potentia animae est affixa: quia illud habet potentiam, non autem obiectum. Ergo et ibi *proprium animae* accipit *quod soli animae convenit,* non autem sibi et habenti, sive organo. Ergo non accipit *proprium* ut excludit corpus *obiective,* sed ut excludit corpus *organice et instrumentaliter.* Ergo cum, in textu 13, ex dubitatione mota deducit eam conditionalem, *Si quidem igitur est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari,* accipitur *proprium animae* ut excludit *corpus organicum,* non autem ut excludit *corpus obiectum,* ut responsio dicit.

* Text. 12; n. 9.

Sed nec ipsius responsionis confirmatio valet. Dicitur enim, secundum Sancti Thomae interpretationem, in fine expositionis illius textus 12 *, quod illam conditionalem, scilicet, *Si autem hoc phantasia quaedam, aut non sine phantasia, non continget utique neque hoc sine corpore esse,* non proposuit Aristoteles tanquam veram et secundum suam opinionem, sed tanquam apparentem. Cum enim dictam quaestionem proposuisset, ostendit causam difficultatis: quia videlicet plurimae videntur animae passiones non sine corpore pati aut facere; et quod intelligere maxime assimilatur proprio, sed tamen neque ipsum est proprium, scilicet secundum apparentiam, si aut est phantasia, aut non est sine phantasia. Esse enim ipsum phantasiam, ut volebat Plato, utique demonstraret ipsum exigere corporeum instrumentum, sicut et phantasia. Similiter etiam ipsum non esse sine phantasia, et per consequens sine obiecto corporali, duceret in suspicionem apparentem quod non esset sine organo corporeo: quia videtur esse potentiae materialis solum in corpora ferri. Hoc tamen, licet quandam apparentiam habeat, non tamen est verum: quia et potentia quae non est affixa organo corporali, et eius operatio, potest ad materialia terminari secundum quod per intellectum agentem immaterialia fiunt. – Ex iis etiam patet quod ea conditionalis non est ab Aristotele superflue posita: cum eam posuerit ut ostenderet apparentiam quae erat de intelligere quod non esset proprium animae, et sic ostenderet quaestionis difficultatem.

* Did. num. 9; s. Th. l. 2.

* Num. xv, 2. XVII. Quod etiam secunda responsio *, quae est ex Scoto sumpta, ad mentem Aristotelis non accedat, ostenditur. Nam non alia ratione ponit Aristoteles intellectum ab organo corporeo et parte corporea separatum, nisi quia organum est determinatae naturae sensibilis et mixtionis, propter quod intellectus haberet determinatam aliquam naturam sensibilem, et sic impediretur cognoscere omnes naturas sensibiles: sicut, si aut potentia visiva aut pupilla haberet aliquem determinatum colorem, a perceptione aliorum colorum impediretur. Tertio enim *de Anima*, text. 6 *, inquit: *Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori. Qualis enim aliquis utique fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo.* Sed idem accideret si poneretur intellectus totum corpus informare, sive esse sibi rationem primo operandi, ita quod intelligere esset compositi ex intellectu et toto corpore: cum non minus mixtum sit totum corpus quam pars, neque minus habeat naturam sensibilem determinatam. Ergo non minus separatus est intellectus, et operatio intelligendi, a toto corpore quam a corporis parte. Si ergo est verum quod habeat operationem propriam cui non communicat organum corporale, et verum erit quod habeat operationem propriam cui neque ipsum totum corpus communicet.

* Cap. iv, 4; s. Th. l. 7.

Ultimo loco confirmat Sanctus Thomas suam conclusionem auctoritate libri *de Ecclesiasticis Dogmatibus*. Et addit per hoc excludi impiorum errorem, ex quorum persona et *Sapientiae* ii et *Ecclesiastis* iii dicitur animam corruptibilem esse.

CAPITULUM OCTOGESIMUM ET OCTOGESIMUM PRIMUM

RATIONES PROBANTES ANIMAM CORRUMPI CORRUPTO CORPORE

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra * ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum. Quod videtur esse secundum opinionem illorum qui ponunt esse incorruptibile solum illud quod est unum in omnibus hominibus: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit; sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averroes *.

* Cap. lxxv.

* Cf. cap. lxxiii, lxxvi.

Amplius. Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multae animae post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas: sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quae sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diversitas nisi formalis: non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra * probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animae ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod etiam antequam essent a corporibus separatae, erant secundum speciem diversae. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa. Quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animae humanae multae remaneant post corpora.

* Cap. l, li.

Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.

Item. *Quod advenit alicui et discedit ab eo praeter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter:* haec enim est definitio accidentis *. Si ergo anima non corrumpitur corpore abscedente, sequetur quod anima accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana: non enim ex his quae coniunguntur per accidens, fit species una; nam *homo albus* non est aliqua species.

* Porphyrii *Isagoge*, cap. v.

Amplius. Impossibile est aliquam substantiam esse cuius non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animae finitur cum corpore. Quod quidem patet per inductionem. Nam virtutes animae nutritivae operantur per qualitates corporeas, et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quae pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia: et quaedam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quae dicuntur animae passiones, ut amor, gaudium et huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae

5 multiplicationem] multitudinem N, multiplicitatem Z. 8 quod *om* αX. 11 illorum] eorum GP*c*. esse *om* αDWXP*c*. 14 possibilis] possibili αEX 17 remanent] remanerent GZ. 19 idem est] idem α. 24 de omni] de Z, in EGNY, in omni *s*Y. 30 etiam *om* DGWP*d*.
16 anima] humana *addunt* αWXP*c*. 17 anima] humana *addunt* αDWP*c*. 30 et ex quo] quod ex quo α, ex quo GNZ.

* Cf. III *de Anima*, v, 1; vii, 3.

ita se habent ad ipsam ut colores ad visum *: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima* *; et quod *nihil intelligit sine intellectu passivo* *, quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. Et propter hoc dicit, in I *de Anima* *, quod *intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu. Et in III *de Anima* *, dicitur quod *non reminiscimur*, post mortem, eorum quae scivimus in vita. – Sic igitur patet quod nulla operatio animae potest remanere post mortem. Neque igitur substantia eius manet: cum nulla substantia possit esse absque operatione.

* III *de Anima*, vii, 3; s. Th. l. 12.
* Ibid., v, 2; s. Th. l. 10.
* Cap. iv, 14; s. Th. l. 10.
* Cap. v, 2; s. Th. l. 10.

* Cap. lxxxi.
* Cap. praec.

* Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex praemissis * est ostensum, tentandum est solvere. Ac primo sciendum est quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem * quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum: ut prima ratio concludebat.

* Cap. lxviii.

Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae: constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas.

Occasione autem tertiae rationis inductae, aliqui aeternitatem mundi ponentes in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. – Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune: scilicet intellectus agens, secundum quosdam; vel cum eo intellectus possibilis, secundum alios. – Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus. Et haec fuit Platonicorum opinio, de qua infra * agetur. – Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas. Esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconveniens. Et est positio Avicennae et Algazelis. – Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur: cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. Nam in III *Phys.* et in I *Caeli et Mundi* *, probat non esse infinitum actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. – Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.

* Cap. lxxxiii.

* III *Phys.*, v, 13 sqq.; s. Th. l. 9. – I *Caeli*, v sqq.; s. Th. l. 9 sqq.

Non est etiam necessarium quod, si anima manet corpore destructo, quod fuerit ei accidentaliter unita: ut quarta ratio concludebat. Acci-

---

1 ipsam *(nempe* operationem intellectus)] ipsa BE. 3 intelligere *om* EG, *ante* non Y. 8 quod *om* G. 9 operantur *Ita* ZP*d*; operatur *ceteri*. 13 qui] quae Pc, 23 Has *Novum capitulum incipiunt* bPc; *titulus in b:* Improbatio praedictarum rationum; in Pc: Solutio praecedentium rationum. 25 quod *om* P*d*. 30 etiam] et etiam αXY. 31 extrinseca *Ita* N(Z)P; intrinseca *ceteri*; Z *legit:* ex illo dependeret tanquam ex causa extrinseca. Formam ... materiam *Ita* Pc; Forma ... materia *ceteri*. 36 dependet] dependeat NYZ. 38 non, erit] non, non erit WsY, non erit, erit D. 40 et proportionem] et proportione W, a proportione Z.

7 animae] ipsius animae DP*d*. 35 easdem *post* animas P*d*. 41 ad invicem *om* NZ, invicem αWX. 48 non repugnat *Ita* ZsHP; repugnat *ceteri*. 49 non esse *post* infinitum Pc, non omne αX. 57 quarta *Ita* Pc; quinta *ceteri*.

dens enim describitur: *quod potest adesse et abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma*. Si autem referatur ad principia subiecti compositi, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse: ut probat Aristoteles in I *Physicorum* *. Unde, recedente forma, manet in sua essentia. Non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter: uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra * ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter ei unitur, non accidentaliter. – Quod autem materia prima non remanet actu post formam nisi secundum actum alterius formae, anima autem humana manet in actu eodem, ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

* Cap. ix, 4; s. Th. l. 15.

* Cap. lxviii.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima si a corpore separetur, dicimus esse falsum: manent enim operationes illae quae per organa non exercentur. Huiusmodi autem sunt intelligere et velle. Quae autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes potentiarum nutritivae et sensitivae, non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est: unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. Unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis * patet. Et propter hoc intelligere, quantum ad hunc modum, et similiter reminisci, destruitur corpore destructo. – Esse vero separatae animae est ipsi soli absque corpore. Unde nec eius operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam, ad modum substantiarum quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae, de quibus infra * agetur. A quibus etiam, tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. – Cuius signum etiam in iuvenibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur habilior ad intelligendum aliqua altiora: unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos. – Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt. Et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et exstasim passis: quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit. Quia, cum anima humana, ut supra * ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*, recedens ab infimo, appropinquat ad summum. Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet.

* Supra in hoc cap.

* Cap. xcvi sqq.

* Cap. lxviii.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior.

Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in libro *de Memoria et Reminiscentia* * Aristoteles probat, non poterit post corpus in anima remanere: nisi *reminisci* aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut supra * ostensum est.

* Cap. ii; s. Th. l. 8.

* Cap. lxxiv.

Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere, et alia huiusmodi, est aequivocatio cavenda. Nam quandoque sumuntur ut sunt animae passiones. Et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem, cum aliqua permutatione corporali. Et sic in anima manere non possunt post mortem: ut Aristoteles probat in libro *de Anima* *. – Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione. Unde Aristoteles dicit, in VII *Ethic.* *, quod *Deus una simplici operatione gaudet;* et in X *, quod in contemplatione sapientiae est *delectatio admirabilis;* et in VIII *, *amorem amicitiae* ab *amatione*, quae est passio, distinguit. Cum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est huiusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere *.

* Lib. I, iv, 13, 14; s. Th. l. 10.

* Cap. xiv, 8; s. Th. l. 14.

* Cap. vii, 3; s. Th. l. 10.

* Cap. v, 5; s. Th. l. 5.

* Cf. supra, lib. I, cap. lxxxix sqq.

Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

---

1 et] vel P*d*. 3 subiecti *post* compositi αDWXPc. 8 accidentaliter] accidentalis αX. 13 Quod... non remanet *Ita* EGsHc; Quod... remanet αWXY*b*, Quod... non remaneat D, Quod... remaneat P*d*, Non... remanet Z, *lac.* N. 14 nisi... ex hoc] non est nisi... et ex hoc P*d*; *etiam* W non est nisi; *cf. var. praeced.* 16 quod] quia G*b*. 19 quinta *Ita Pc*; sexta *ceteri.* 25 potentiarum] animae αDWXPc. sensitivae] animae *addunt* EX*b*. 26 non] at hae non *d*, hae non P. 49 ad modum] per modum Pc. secundum esse *om* NZ. 54 iuvenibus *Ita* EZ*b*; viventibus *ceteri.*

2 habilior] humilior Y, debilior P*d* *ex malo intellectu verborum* impeditur ab occupatione. 20 abunde] hn̄de (*idest* abunde) αX, habende Y *sed se corrigit*, habendi EGNZ*cd*, uberius P. 20 influentiam] intelligentiam (et Z) influentiam ENZ*cd*, intelligendi influentiam G, intelligentiam Y. 21 eorum] earum W*b*P*d*. 24 tamen *om* W, *post* alius αX. 34 supra ostensum est] dictum est supra Pc. 39 concupiscibilem] concupiscibilitatem G*c*, concupiscentiam αDWX, sensibilem *d*. *Statim* irascibilitatem G*c*. 40 Et sic] sicut αX, et sicut E, sic W*cd*. 45 dicit *om d*, *post* Ethic. P. 50 nec] nec utens α.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init. et n. VIII.
* Infra in hoc cap. I *bis*.
* Cf. n. I *bis*.

OSTENSO quod anima humana immortalis sit, solvendae sunt rationes quae in oppositum fiunt *. Et primo, ponit Sanctus Thomas ipsas rationes; secundo, eas solvit capite sequenti *.

I. Quoad primum, arguitur *primo* *. Animae secundum corporum multiplicationem multiplicantur. Ergo, destructis corporibus, non possunt in sua multitudine remanere. Ergo aut remanet una tantum, aut totaliter desinunt esse. Primum est falsum. Ergo etc.

* Cf. n. II.

Secundo *. Si remanent multae animae corruptis corporibus, oportet illas esse diversas secundum speciem. Ergo et antequam separentur. Ergo individua hominum specie distinguuntur. Hoc est inconveniens. Ergo etc. – Probatur assumptum. Quia inter ipsas erit distinctio formalis: cum sint formae tantum. – Prima vero consequentia probatur. Quia per corruptionem corporis non mutantur ad aliam speciem. – Secunda vero: quia composita sortiuntur speciem secundum formam.

* Cf. n. III.

Tertio *. Sequetur, secundum ponentes aeternitatem mundi, dari infinitum in actu: quia infiniti homines fuerunt ante nos. Hoc est impossibile. Ergo etc.

* Cf. n. VIII.

Quarto *. Sequitur ut homo sit ens per accidens: quia corpus advenit et recedet ab anima incorruptibili permanente. Et sic etiam anima corpori accidentaliter unietur.

* Cf. n. X, XIII.

Quinto *. Omnis operatio animae finitur cum corpore. Nam vegetare est per corporeas qualitates, et per corporeum instrumentum. Sentire etiam completur per organa corporalia. Intelligere vero *non est sine phantasmate,* ut dicitur III *de Anima;* et I *de Anima* dicitur quod *corrumpitur, quodam interius corrupto;* et III *de Anima* dicitur quod *non reminiscimur* post mortem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia impossibile est aliquam substantiam esse cuius non sit aliqua operatio.

* Cap. LXXXI. - Cf. supra, init. Comment.; et text. 505 a 23.

*I *bis*. Ad praedictas rationes respondet Sanctus Thomas. *Ad primam quidem,* negat consequentiam. Quia licet oporteat multiplicare animas secundum corporum multiplicationem, eo quod oportet formam et materiam esse invicem coaptata et proportionata, sicut proprius actus in propria fit materia; quaecumque autem oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiant multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa: non tamen multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, sicut nec corpus est causa ipsius animae; cum anima humana sit forma secundum suum esse a materia non dependens. Si enim esse unius eorum quae oportet esse coaptata, dependet ab altero, unitas etiam vel multiplicatio eius ex illo dependet. Si autem esse unius non dependet ex altero, neque unitas vel multiplicatio eius ex illo dependet, sed ex alia causa extrinseca dependentiam habet. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum.

Adverte, circa responsionem hanc Sancti Thomae, quae pulcherrima est, quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem et unitatem, unumquodque ex sua causa, ut hoc loco ait Sanctus Thomas. Et ideo loquendum est de causa multitudinis aut unitatis animae sicut de causa esse ipsius. Anima autem intellectiva non habet causam formalem sui esse ab ipsa realiter distinctam, sicut nec aliae formae: forma enim non existit simpliciter per aliam formam, sed seipsa formaliter, eo modo quo sibi convenit esse. Non habet etiam causam materialem: quia non dependet a materia secundum esse simpliciter, ut hic dicitur, et superius est ostensum. Relinquitur ergo ut habeat tantum causam efficientem et finalem sui esse. Ex quo habetur quod sola causa efficiens animae, scilicet Deus, et finis quem ipse intendit, sit causa multiplicationis animarum. De *causa per se* loquor: quia, loquendo de causa occasionali et sine qua non incipit multiplicatio, etiam multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, quoad sui principium; sicut et corpus hoc modo est causa animae in principio. Et ideo ex deficientia multitudinis corporum non oportet animarum multitudinem deficere, ut optime Sanctus Thomas respondet: sed ex deficientia tantum agentis, scilicet Dei, si deficere posset, aut si cessaret ab influxu; cum sit causa non solum in fieri, sed etiam in facto esse et in conservari.

II. *Ad secundam* * respondet Sanctus Thomas negando primam consequentiam. Ad cuius probationem dicit primo, quod non omnis diversitas formarum facit diversitatem secundum species, ut patet in formis diversorum ignium: sed tantum ea quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae. * Cf. n. I.

Dicit secundo, quod multitudo animarum separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et alia substantia illius: non tamen procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora, haec enim anima est commensurata huic corpori, et haec illi. Huiusmodi autem commensurationes remanent in anima etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes.

2. In hac responsione duo sunt advertenda. Primum est, quod non sic intelligendum est diversitatem principiorum formalium facere diversitatem specificam formarum, quasi forma habeat aliqua essentialia principia quibus realiter componatur, sic enim oporteret omnem formam esse intrinsece et realiter compositam: sed per principia formalia et essentialia formae intelligit Sanctus Thomas proprium genus et propriam differentiam, ex quibus formae secundum rationem componuntur, eo modo quo formae sunt in specie. Unde dicere quod distinguuntur specifice secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae, idem est ac si diceretur: Distinguuntur aut secundum partem aliquam suarum definitionum, aut secundum totam definitionem.

Secundum est, quod *commensuratio* duo potest dicere: scilicet fundamentum habitudinis, et habitudinem; sicut et *similitudo.* Fundamentum commensurationis in anima est ipsa animae substantia, sic secundum suam essentiam et secundum suum esse huic corpori proportionata ut propria forma propriae materiae, quod alii corpori non proportionatur. Super hanc autem essentiam productam, huic materiae adaequatam, fundatur habitudo commensurationis secundum quam haec anima dicitur formaliter commensurata huic corpori: sicut super albedinem fundatur relatio similitudinis qua hoc dicitur illi formaliter simile; sive illa relatio sit idem quod fundamentum sive non, hoc enim nihil ad propositum refert. – Cum ergo dicitur diversitatem animarum esse secundum diversam commensurationem earum ad corpora, non accipitur commensuratio formaliter ut relationem importat: quia sic non distinguerentur secundum substantiam, ut hic dicitur; sed tantum secundum accidens superadditum, si ponatur relatio distincta a fundamento; aut secundum rationem nullam facientem diversitatem in re, si formaliter sumatur relatio. Sed accipitur commensuratio fundamentaliter. Quia enim haec anima est secundum suam substantiam et secundum suum esse ita propria forma huius corporis quod non alterius, et est substantialiter ita huic corpori adaequata quod non alteri, habet quod substantialiter ab alia anima, alii corpori proportionata, distinguatur. Et quia ad hoc substantiale fundamentum necessario consequitur habitudo commensurationis, potest dici etiam quod animae separatae secundum habitudines distinguuntur secundario quidem, sed non primo. – Ex iis patet quam male Sanctum Thomam intellexerunt qui illi attribuunt ipsum velle animas a corporibus separatas ex sola habitudine ad corpora habere distinctionem. Hoc enim nunquam somniavit Sanctus Thomas: nedum non intellexit.

3. Sed contra hanc responsionem dubium occurrit. Secundum ipsam enim erit verum dicere quod animae

distinguuntur seipsis: si commensurationibus distinguuntur, et commensuratio nihil aliud sit quam ipsa animae substantia huic corpori commensurata. Hoc autem non videtur in doctrina Sancti Thomae verum esse.

Respondetur quod utique distinguuntur seipsis *identice:* hoc est, non per aliquam entitatem illis superadditam. Formaliter autem non distinguuntur seipsis, sed per commensurationem ad corpora, quae ab ipsa anima formaliter est distincta. Sicut homo specifice seipso identice distinguitur ab equo, quia non per aliquam entitatem ab ipso distinctam realiter: formaliter vero sua differentia specifica, scilicet *rationali,* ab ipso distinguitur. Ita enim in istis se habet gradus individualis ad substantiam animae individuam, sicut differentia specifica ad speciem.

* Cf. n. I. III. *Ad tertiam* * respondet: et primo, secundum aliorum opinionem; deinde secundum propriam opinionem. Dicit ergo primo quod inter ponentes mundi aeternitatem, quidam, occasione huius rationis, concesserunt animas cum corporibus interire. – Alii dixerunt de omnibus animabus remanere aliquid unum: scilicet intellectum agentem, ut Alexander, ut in prima ratione dicitur; vel cum eo etiam intellectum possibilem, ut Averroes. – Alii dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus, ut Plato. – Alii vero, scilicet Avicenna et Algazel, dixerunt non esse inconveniens dari infinitum in actu in per accidens ordinatis, cuiusmodi sunt animae. – Ab Aristotele autem quid horum ipse senserit, expresse non habetur: cum tamen expresse aeternitatem mundi ponat. Sed tamen principiis ab eo positis non repugnat dari infinitum in actu in substantiis immaterialibus: cum in III *Phys.* et I *Caeli* non probet non dari infinitum in actu nisi in corporibus materialibus.

Secundo, ponens Sanctus Thomas suam sententiam et Catholicae fidei, inquit falsum esse quod mundus sit aeternus. Et sic ruit fundamentum rationis.

IV. Sed circa huiusmodi rationes occurrit duplex dubium. Primum est circa opinionem Aristotelis. Videtur enim quod ipse probaverit non dari infinitum, non solum in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus: cuius oppositum hic dicitur. Ratio namque ab ipso sumpta universaliter probat non posse dari multitudinem actu infinitam: scilicet, quia numerus est *multitudo mensurata per unum.* Hoc enim non tantum in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus verum est. Unde et ipsa ratione utitur Sanctus Thomas in Prima, q. VII, a. 4, ad probandum universaliter impossibile esse dari multitudinem actu infinitam.

* Cf. n. VI. Secundum dubium * est quia, quamvis secundum fidem mundus incoeperit, tenet tamen ipse Sanctus Thomas mun-
* Cf. 1 P., XLVI, 2. dum potuisse esse productum ab aeterno *. Et ideo dubium est quomodo, facta hac suppositione, iuxta eius opinionem respondendum sit.

V. Ad primum dubium dicitur quod utique Aristoteles probat tantum de infinito in rebus materialibus quod non possit dari in actu, non autem in rebus immaterialibus: nec video qualiter apud ipsum salvari possit esse animam immortalem, nisi concedendo secundum ipsum non repugnare esse infinitum in actu in rebus immaterialibus. Non enim possunt omnes istae propositiones stare simul: *Infiniti homines praecesserunt; Anima est immortalis secundum multiplicationem corporum multiplicata;* et, *Non potest dari infinitum in actu.* Quare, si duas primas de mente ipsius concedamus, necesse est ut negetur tertia: aut dicendum erit quod ex duabus primis sequitur aliquid contra ipsius opinionem quod ipse non vidit; id quod ego tanto Philosopho, et in re adeo famosa, sibi attribuere non auderem. Quid vero determinate ad rationem factam ipse esset responsurus, dicit Sanctus Thomas, in Tractatu *contra*
* Opusc. XVI, fol. 104 v (Rom. 1570). *Averroistas* *, quod *a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis: de formis enim quae sunt separatae sed*
* Cap. II, 11; s.Th. l. 4. *sunt in materia, ut ipse II Physicorum * ait, inquantum separabiles sunt, considerare est opus Primae Philosophiae.* Cum autem dicitur quod ratio eius in III *Physicorum* probat universaliter non posse dari multitudinem actu infinitam, negatur. Quia ipse pro fundamento supponit quod omnis multitudo actu existens est *numerus,* et quod numerus est *multitudo mensurata per unum.* Numerus autem de genere quantitatis, cui convenit mensurari per unum, eo quod ratio mensurae concomitetur quantitatis rationem, non invenitur nisi in rebus materialibus: cum non causetur nisi ex divisione continui. Ideo illa ratio in rebus dumtaxat materialibus concludit. Propter quod ibidem Sanctus Thomas, lect. 8, dicit eam rationem *probabilem esse, tanquam procedentem ex iis quae communiter dicuntur* (si, inquam, fiat de multitudine absolute): *quia ille qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret ipsam esse numerum.*

2. Nec est verum quod ratio qua utitur Sanctus Thomas in Prima Parte, sit eadem cum ratione Aristotelis. Non enim assumit Sanctus Thomas quod omnis multitudo sit numerus, ut Aristoteles: sed quod *species multitudinis speciebus numerorum proportionantur;* et quod *omnis nu-*
merus est multitudo facta per unum *, quae propositio ab * Vid. loc. cit. in edd. Ven. 1489 et 1508.
illa propositione quam maxime distat quam Aristoteles in sua ratione supponit, scilicet quod *omnis numerus sit multitudo mensurata per unum;* non enim idem est numerum *mensurari per unum,* et ipsum *fieri per unum.* Ubi sciendum est quod, cum omnis species multitudinis sit aliquid per se unum unitate ordinis; ex pluribus autem non possit fieri per se unum nisi alterum se habeat ut materia, alterum vero ut forma, ut dicitur VIII *Metaph.* *: necesse est * S.Th. l. 3; Did. VII, III, 9, 10.
ut inter unitates multitudinem constituentes sit aliqua una quae sit forma dans speciem numero, et aliae se habeant sicut materia. Hoc autem non potest esse nisi detur aliqua unitas ultima, reddens illam multitudinem certae determinationis: quia forma habet rationem termini. Propter quod inquit Commentator, III *Phys.* *, quod ubi itur ad for- * Text. 60, fol. 114 (Ven. 1562).
mam, non proceditur in infinitum. Numerum ergo *fieri per unitatem,* est esse ipsius aliquam unitatem ultimam per modum formae, qua subtracta, ipsa species numeri variatur: sicut a ternario subtracta unitate, non remanet amplius ternarius, sed binarius. Sed numerum *mensurari per unitatem* est ipsum per replicationem unitatis praecise reddi et certificari.

Unde ratio Aristotelis est: Omnis multitudo (scilicet materialis) in actu est in aliqua specie numeri; sed multitudo infinita non est in aliqua specie numeri; ergo etc. Probatur minor: quia omnis species numeri est multitudo mensurata per unum; multitudo autem infinita non est mensurata per unum; ergo etc. – Ratio autem Sancti Thomae in Prima Parte est: Omnem multitudinem actu existentem oportet esse in aliqua specie multitudinis; sed quaelibet species multitudinis est finita; ergo etc. Probatur minor: quia species multitudinis sunt speciebus numerorum proportionatae; sed quaelibet species numeri est finita, quia est multitudo facta per unum; ergo etc.

Ecce, quod ratio Aristotelis procedit ex numero: ratio autem Sancti Thomae ex proportione specierum multitudinis ad species numerorum. Item, Aristotelis ratio procedit ex mensuratione numerorum: ratio autem Sancti Thomae procedit ex ipsorum formali constitutione. Et sic patet non esse unam et eandem rationem utriusque.

VI. Ad secundum dubium * respondetur quod, facta illa * Num. IV.
suppositione quod mundus sit aeternus, et similiter hominum generatio; cum ista tria incompossibilia sint, mundum et generationem hominum aeterna esse, animam esse immortalem, et non posse dari infinitum in actu etiam in abstractis a materia; dicendum est quod Deus aliquem modum in rebus invenisset quo omnia alia salvarentur et non esset infinitum in actu; puta, faciendo animas de corporibus in corpora transire; aut faciendo animas desinere per subtractionem sui influxus, licet secundum suam naturam essent immortales et incorruptibiles sicut et intelligentiae; aut quemvis alium ordinem nobis incognitum rebus imponendo. Nam, sicut dicimus potuisse mundum esse ab aeterno productum, non propter aliquam realem potentiam in ipso mundo ad hoc existentem, sed propter solam Dei virtutem hoc potentem efficere; ita non est inconveniens dicere aliquem alium ordinem in rebus creatis

quam nunc sit, posse per divinam potentiam esse, licet nos illum ordinem cognoscere distincte nequeamus. Nec oportet de isto ordine sollicitum esset quisnam esset.

2. Posset secundo dici quod, secundum Sanctum Thomam, licet mundus quantum ad aliqua possit esse aeternus, non tamen quantum ad hominum generationem. Unde de hac difficultate hoc loco se explicat dicendo quod mundus non est aeternus. Et Prima Parte, q. XLVI, a. 2, ad 8, solvens hanc rationem inquantum videtur tollere aeternitatem mundi, inquit quod *haec ratio est particularis,* idest, de aliquo tantum particulari concludit quod non sit aeternum: sed hoc non repugnat proposito, in quo *quaerimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab aeterno: posset enim aliquis dicere quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, non autem homo.* – Dicere vero quod homo stetisset per infinitum tempus antequam genuisset, ut dicit Scotus, in II *Sent.*, d. I, q. 3 *, de asino, salvaret quidem hominem ab aeterno fuisse, sed non salvaret aeternam hominum generationem.

* Fol. 6 (Ven. 1497).

3. Caveto autem hic ne responsionem illam admittas dicentem quod, omnibus illis positis, non sequitur dari infinitum in actu; quia, licet non detur prima anima producta, datur tamen ultima, cui potest fieri additio aliarum animarum; infinito autem repugnat dari primum aut ultimum. Nam haec responsio vim argumenti non tollit. Licet enim sit devenire ad ultimam animam productam, non tamen ad primam deveniri poterit. Et sic sequetur quod ista multitudo erit quidem versus nos finita, cum habeat terminum: sed ascendendo erit infinita, quia, incipiendo ab hac ultima, ascendendo nunquam poterit ad primam et ad terminum perveniri. Ista autem infinitas animarum ascendendo versus producentem, sufficit ad hoc ut sit multitudo actu infinita. Quia multitudinem actu finitam vocamus illam quae est simpliciter terminata, ita quod est in aliqua specie mensurata et certificata per unum, sive *facta* *, ut possimus dicere quod haec sunt tot et non plures. Hoc autem non potest multitudini ex una parte infinitae, sive, inquam, a parte ante sive a parte post, convenire. Non enim, posita aeternitate temporis a parte ante, et per consequens positis a parte ante diebus infinitis, possumus dicere quod praecesserunt tot dies et non plures: licet a parte post dies sint finiti, et detur ultimus dies. Similiter, posita duratione temporis aeterna a parte post, et consequenter a parte post infinitis positis diebus, non possumus dicere quod dies futuri sunt tot et non plures: licet a parte ante sint finiti et detur primus dies, incipiendo a die hodierno. Illa ergo responsio non evaderet quin oporteret dari infinitam multitudinem in actu: quia illa quam dicis ultimam, non est ultima per modum formae limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

* Cf. supra, n. V, 2.

VII. Sed circa praedicta occurrit dubium. Videtur enim in praedictis responsionibus teneri pro firmo et constanti infinitam multitudinem in actu dari non posse, etiam in rebus immaterialibus. Hoc autem habet difficultatem in via Sancti Thomae. Nam in QQ. *Verit.*, q. II, a. 10, inquit quod, *si esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, Deus hoc facere non potest: si autem non repugnet, potest Deus facere.* Sed videtur velle XII *Quolibet*, art. 3 *, quod esse actu non repugnet infinito: inquit enim ibidem quod *esse aliquid infinitum in actu non repugnat potentiae Dei absolute, quia non implicat contradictionem.* Ergo potest Deus facere infinita in actu.

* Al. art. 2, quaesito secundo.

Respondetur, ex iis quae dicuntur IX *Quolibet*, a. 1, quod dupliciter potest intelligi infinitum esse in actu contradictionem implicare. Uno modo, ita quod ratio *facti* absolute sit causa istius implicationis: quia videlicet *esse infinitum repugnat facto inquantum est factum,* quia est contra rationem creaturae quod Creatorem adaequet, adaequaret autem si poneretur infinita in actu. Alio modo, ita quod ratio *infiniti* sit causa huius implicationis: quia videlicet *huic quod est infinitum repugnat esse actu.* – Si accipiamus secundo modo, sic esse actu infinita implicat contradictionem, et non potest fieri per potentiam divinam: ut videtur velle Sanctus Thomas Prima Parte, loco superius allegato *; et *Quolibet* IX; et I *Sent.*, d. XLIII, q. I, a. 1, ad 5.

* Qu. VII, a. 4. Cf. supra num. IV.

Ex hoc enim quod ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quod sit in aliqua specie multitudinis; et per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita: ut est superius * declaratum. Et sic sequeretur infinitum non esse infinitum. – Si autem accipiamus primo modo, sic non implicat contradictionem. Non enim, si creatura ponatur infinita numero aut quantitate, sequitur quod adaequet Creatorem: quia non esset infinita nisi secundum quid. Patet autem hanc esse mentem Sancti Thomae in *Quolibet* IX, quia inquit quod Deus non potest facere ens actu esse infinitum *sicut non potest facere equum rationalem.* In eodem autem loco dicit, quod *esse rationalem non repugnat facto inquantum est factum, sed repugnat equo inquantum equus.*

* Num. V.

Ad argumentum ergo dicitur quod Sanctus Thomas in QQ. *Verit.* vult quod, si implicat contradictionem quomodocumque, sive, inquam, ex ratione facti sive ex ratione infiniti, non potest a Deo fieri. Si autem nullo modo implicat, fieri potest. Modo, ad minorem dicitur quod, ubi allegatur, non intendit quod nullo modo implicet contradictionem: sed quod non implicat primo modo dicto, scilicet ex ratione facti absolute. Implicat tamen ratione huius facti, quod poneretur infinitum.

VIII. *Ad quartam* * respondet negando consequentiam. Ad cuius probationem dicit quod in illa descriptione accidentis nomine *subiecti* intelligitur *compositum ex materia et forma:* non autem *principium* compositi subiecti. Materiae enim primae advenit forma, et ab ipsa incorruptibili manente recedit, et tamen sibi non accidentaliter uniebatur forma, sed essentialiter: quia secundum unum esse. Similiter et anima secundum unum esse unitur corpori. Et ideo, licet post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus unitur.

* Cf. n. I.

Additur quoque quod, licet materia prima remaneat actu post formam, et similiter anima post corpus, hoc tamen est differenter: quia materia remanet secundum actum alterius formae; anima autem remanet in actu eodem.

Adverte quod, cum unum esse simpliciter sit unius essentiae, si aliqua unicum esse simpliciter habeant, oportet ut illa unam essentiam constituant. Propter hoc arguit Sanctus Thomas formam uniri essentialiter materiae, quia unitur ei secundum unum esse. Forma autem accidentalis non unitur subiecto secundum unum esse: quia aliud est esse quo subsistit subiectum, et aliud esse accidentis. Ideo non unitur suo subiecto essentialiter, tanquam unum cum ipso essentiam constituens, sed tantum accidentaliter.

IX. Sed in hac responsione occurrit dubium. Quia si nomine *subiecti* intelligatur in descriptione accidentis compositum ex materia et forma, ut sic intelligatur descriptio, *Accidens est quod potest adesse et abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma,* sequitur quod nullum accidens sit in anima: anima enim non est composita ex materia et forma, sed est principium compositi ex materia et forma. Et sic intellectiones, quae adveniunt animae et recedunt ab ea, et similiter affectiones, non erunt accidentia, sed substantiae. Si enim illa sit descriptio accidentis, oportet ut convertantur ad invicem: scilicet quod omne accidens adveniat et recedat a composito ex materia et forma; et e contrario omne tale sit accidens.

2. Respondetur quod accidens, ut est unum de quinque praedicabilibus, de quo datur dicta descriptio, non accipitur *ut dividitur contra substantiam, tanquam videlicet continens sub se novem genera rerum,* sic enim accidens non distinguitur contra *proprium:* sed accipitur, ut dicitur *Spiritualibus Creaturis,* art. ult., prout dicit *habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum.* Unde idem est accidens sic acceptum quod *praedicatum accidentale,* quod scilicet neque est de essentia rei, neque ex principiis speciei causatur.

Sed tamen advertendum quod, si accidens accipiatur ut est commune absolute ad omne accidentale praedicatum, sive, inquam, sit naturale et materiale, sive sit spirituale et intelligibile, in illa descriptione nomine *subiecti* accipitur *quodcumque subiectum propositionis:* quia omne tale accidentale praedicatum potest et affirmari et negari

a subiecto respectu cuius dicitur accidentale praedicatum, absque hoc quod ratio subiecti removeatur; et omne praedicatum quod taliter se habet ad subiectum ut possit affirmari et negari a subiecto, quod est posse adesse et abesse ab ipso absque detrimento rationis eius, est accidens, sive accidentale praedicatum. – Si autem accidens accipiatur pro materiali tantum et naturali accidente ut distinguitur contra accidens spirituale et intelligibile, sic in illa descriptione nomine *subiecti* intelligitur compositum ex materia et forma. Tunc enim omne accidens est tale quod potest adesse et abesse, sive secundum esse reale sive secundum affirmationem et negationem, absque sui subiecti compositi ex materia et forma corruptione: potest enim tale accidens advenire et recedere, aut secundum esse reale aut secundum apprehensionem intellectus, absque hoc quod desinat esse actu subiectum, aut in natura aut in apprehensione. Si enim sit accidens separabile, tunc potest separari absque hoc quod subiectum in natura desinat esse actu, sicut *somnus* ab animali. Si autem sit accidens inseparabile secundum esse reale, potest illud intelligi non inesse subiecto absque hoc quod intelligatur subiectum non esse actu: possum enim intelligere corvum non esse nigrum, et tamen apprehendere ipsum esse actu, apprehendendo ipsum esse album. Et similiter omne quod potest adesse et abesse praeter subiecti compositi corruptionem, est accidens. – Non autem, si aliquid possit adesse et abesse successive a materia prima aut a forma, quae sunt principia compositi, illud est accidens.

Dicitur ergo quod Sanctus Thomas accipit hanc accidentis descriptionem ut accidenti dumtaxat materiali et naturali convenit, quo modo videtur Porphyrius de accidente esse locutus: non enim de spiritualibus et intelligibilibus accidentibus aliquam mentionem facit, sed tantum de materialibus. Unde conceditur quod intellectiones et affectiones animae intellectivae non sunt accidentia secundum quod accidens per hanc assignatam descriptionem describitur: licet absolute sint accidentia et praedicata accidentalia spiritualia et intelligibilia.

3. Potest etiam aliter responderi: videlicet quod illud dictum non accipit Sanctus Thomas hoc loco ut est descriptio quinti praedicabilis, quod dicitur praedicatum accidentale; sed prout in argumento omni formae accidentali attribui videtur. Nam non est illa descriptio accidentis ut distinguitur contra *substantiam*, et ut dicitur de omni forma accidentali. Immo falsum est, ut inquit Sanctus Thomas, quod omne quod advenit alicui et recedit ab ipso absque eius corruptione, adveniat ei accidentaliter, scilicet tanquam forma accidentalis. Non enim illa propositio est universaliter vera, nisi nomine *subiecti* intelligatur tantum compositum ex materia et forma. Ex hoc autem non sequitur quod solum id quod advenit et recedit a composito, sit accidens, ut in obiectione accipitur. Stat enim simul quod omne adveniens composito ex materia et forma et recedens ab eo absque eius corruptione, sit accidens: et tamen sit aliquod aliud accidens, quod adveniat solum formae.

X. *Ad quintam* respondet negando antecedens. Et dicit primo, quod manent in anima separata intelligere et velle, quae per organa non exercentur. Operationes autem quae per organa corporea exercentur, non manent: scilicet actu, sed bene in radice, quae est essentia animae.

* Cf. n. xi. Dicit secundo *, quod intelligere cum phantasmate convenit animae secundum quod est corpori unita: quia sicut corpus est quoddam eius stramentum, et subiectum ipsam recipiens, licet non dependeat a corpore secundum esse; ita intelligere, etsi non dependeat a corpore tanquam per organum corporale exercitum, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. – Similiter reminisci sibi non convenit nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam praeparantur phantasmata.

* Cf. n. xii. Dicit tertio *, quod animae separatae, quia habet esse sola absque corpore, non convenit intelligere per respectum ad aliqua obiecta in corporis organis existentia, quae sunt phantasmata: sed intelligit per seipsam, per modum substantiarum separatarum, a quibus uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cuius signum apparet in viventibus *. * Cf. text. et var. In quibus, quanto anima magis ab occupatione circa corpus proprium et etiam a corporeis sensibus retrahitur, tanto magis recipit superiorum impressionem: ut patet in dormientibus, qui aliquando percipiunt de futuris contingentibus aliqua quae modum humanae ratiocinationis excedunt, ex superiorum impressione; et in syncopizantibus et extasim passis. Unde, quando erit totaliter anima a corpore separata, assimilabitur perfecte substantiis separatis quantum ad modum intelligendi

Dicit quarto, quod reminisci proprie, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut probatur in libro *de Memoria et Reminiscentia*, non remanet in anima separata. Si tamen aequivoce sumatur, secundum quod nominat intelligentiam eorum quae quis prius novit, sic remanet in anima: cum, ut superius est ostensum, species intelligibiles in intellectu indelebiliter recipiantur.

Dicit quinto, quod amare, gaudere, et huiusmodi, secundum quod sunt animae passiones et actus appetitus sensitivi, non manent in anima separata. Sed bene, cum voluntas sit potentia non utens organo, remanent ut nominant simplicem actum voluntatis, qui est absque passione: quo modo dicitur VII *Ethic.*, quod *Deus una simplici operatione gaudet;* et in X eiusdem, quod in contemplatione sapientiae est *delectatio admirabilis;* et in VIII, quod *amor amicitiae* ab *amatione*, quae est passio, distinguitur.

Sic igitur patet quod multae operationes remanent in anima separata, licet non secundum eundem modum quo sunt in anima unita.

XI. Circa secundum dictum huius responsionis, advertendum, cum dicitur *animam habere obiectum in corpore, scilicet phantasma, quia corpus est eius stramentum et subiectum*, quod, si anima sit in corpore, et corpus sit eius stramentum et subiectum, oportet ut corpus ad aliquid deserviat animae operationi: alioquin, cum esse animae ab ipso non dependeat, frustra esset unita corpori. Unde, cum non deserviat sibi ad intelligendum per modum organi et instrumenti, necesse est ut deserviat sibi ex parte obiecti. Cum enim indigeat recipere species intelligibiles a sensibilibus; et res sensibiles, secundum quod sunt extra animam, non sint intelligibiles nisi in potentia, et non possint immutare intellectum: si debeant fieri actu intelligibiles, oportet illas in quodam esse aliquo modo abstracto poni, in quo possint, simul cum intellectu agente, movere intellectum possibilem. Hoc autem fit dum per phantasiam et eius organum corporeum fiunt phantasmata ipsarum rerum, et sic animae existenti in corpore suum obiectum unitur et fit propinquum. – In anima autem sensitiva, licet non requiratur ut suum obiectum fiat in actu, quia res extra animam secundum se est actu sensibilis, et non indiget aliqua abstractione ad hoc ut moveat sensum; in hoc tamen dependet a corpore, quod eius operatio non fit sine corporeo instrumento.

Advertendum etiam, cum dicitur quoniam *per cogitativam et memorativam praeparantur phantasmata*, quod hoc non sic intelligendum est quasi istae potentiae in seipsis phantasmata forment, cum phantasiae et imaginationis dumtaxat sit phantasmata in se habere: sed quia ad earum motionem formantur in phantasia phantasmata ordinata et taliter disposita ut sint apta et convenientia intellectioni.

XII. Circa ea quae dicuntur in tertio dicto responsionis * * Num. x. de cognitione futurorum a viventibus, duo sunt attendenda. Primum est quod habetur a Sancto Thoma II II^ae^, q. CLXXII, a. 1 *, et *Verit.*, q. XII, a. 3, quod, cum in cognitione duo * Ad. 1, 2. sint, scilicet *receptio* et *iudicium de receptis*, si loquamur quantum ad receptionem et apprehensionem, abstractio a sensibus, ut accidit in dormientibus et extasim passis, iuvat ad receptionem impressionum *a substantia separatis aut a corporibus superioribus*, et ad earum perceptionem. Quia anima vigilantis et utentis sensibus circa sensibilia occupatur: *ligatis autem exterioribus sensibus, interiores vires ab exteriorum sensibilium tumultibus quietantur, et sic magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione.* In hac autem futurorum cognitione dicuntur dormientes percipere aliqua quae modum

humanae ratiocinationis excedunt, aut quia aliqua percipiunt in quorum cognitionem nullis argumentationibus anima posset pervenire; aut quia, ut dicitur in QQ. *de Verit.*, loco praeallegato, *taliter elevatur anima ut conformiter substantiis separatis intelligat conclusiones, scilicet simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime videns.* – Si vero loquamur quantum ad iudicium, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo. *Quia perfectio iudicii fit ex eo quod ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis. Primum autem principium nostrae cognitionis est sensus. Et ideo oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus. Unde et III Caeli * dicitur quod complementum artis et naturae est res sensibilis et visibilis.* – Loquitur ergo hic Sanctus Thomas de cognitione quantum ad receptionem impressionum a causa superiori, non autem quantum ad perfectionem et complementum iudicii.

* Cap. vii, n. 6.

Attendenda sunt autem verba Sancti Thomae hoc loco. Non enim absolute inquit dormientes percipere de futuris ex impressione superiorum: sed limitat, subiungens, *quando corporis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens;* quia videlicet non percipiuntur futura in somnis nisi imaginatio sit apta pure et ordinate operari actu, quod non convenit quando est inordinatus motus humorum et spirituum. Et ideo obiectio Scoti in Quarto, d. xlv, q. 2 *, qua infert quod, si hoc verum est quod Sanctus Thomas inquit de dormientibus, *tunc quanto somnus est profundior, tanto magis talia viderentur,* nulla est. Patet enim hoc non sequi ex positione Sancti Thomae bene intellecta. Nam in profundo somno est perturbatio humorum, aut multitudo fumositatum, opus imaginationis impediens, et consequenter receptionem subtilium impressionum.

* Fol. 130.

2. Attendendum secundo, cum dicitur hoc accidere in syncopizantibus et extasim passis, quod hoc intelligendum est, non de patientibus syncopen et abstractionem a sensibus propter corporis aegritudinem, quia illa ex humorum perturbatione fit aut fumositatum, quae magis cognitionem impediunt quam iuvent: sed intelligitur de ea quae fit dum aliquis propter vehementiam affectionis aut intentionis ad aliquid alienatur a sensibus, et maxime quando id ab aliqua superiori causa animam elevante provenit.

3. Attendendum quoque, circa idem tertium dictum, quod anima totaliter separata dicitur *assimilari perfecte substantiis separatis quantum ad modum intelligendi,* non quia ita perfecte intelligat per species infusas sicut substantiae separatae, hoc enim falsum est, ut inferius * apparebit: sed quia, cum sint plures modi cognoscendi, scilicet per species acceptas a rebus, et per species a divino lumine infusas, quorum secundus absolute et simpliciter nobilior ac perfectior est; anima separata assimilatur perfecte substantiis separatis quantum ad hoc quod omnia per species a Deo infusas cognoscet et absque discursu, sicut et illae, non autem ex impressione ipsarum substantiarum aliqua tantum cognoscet, sicut accidit in dormientibus et extasim passis, qui imperfecte ad modum cognitionis ipsarum accedunt.

* Cap. xcvi sqq.

XIII. Sed circa propositam solutionem et argumentum * duo occurrunt dubia. Primum est, quia Sanctus Thomas videtur propositionem Aristotelis in III *de Anima*, text. 20, qua ait, *Non reminiscimur autem,* interpretari de reminiscentia post mortem *: ut sit sensus quod post mortem non reminiscimur eorum quae scivimus in vita. Haec autem expositio non videtur esse, secundum quosdam *, ad mentem Aristotelis. Tum quia, si de anima separata intellexisset, dixisset in singulari, *Non reminiscitur autem,* scilicet anima: *non autem in plurali de nobis hominibus dixisset, Non reminiscimur autem.* – Tum quia *illa nota causalis, scilicet « quia », dum subditur, quia hoc quidem impassibile, ad nihil servit illi expositioni.* – Tum quia, *si de reminiscentia post mortem erat sermo et de cogitativa, dicendum erat, « et sine hoc non reminiscitur anima »: non autem, « nihil intelligit »; quia hoc est falsum et extra propositum.* – Tum quia *verba Aristotelis in I de Anima *, text. 66, quae adducuntur* a Sancto Thoma III *de Anima* * *ad insinuandum quod quae illic disputavit, hic affirmavit, extra propositum sunt.* Quoniam *hic loquitur Aristoteles de nobis, dum dicit, « Non reminiscimur autem »: ibi autem loquitur de ipsa anima ut distinguitur contra nos; unde inquit * quod « non sunt illius passiones, sed habentis: quare et, hoc corrupto, non memoratur neque amat ».* – Magis ergo exponenda sunt illa verba de nobis etiam viventibus: quod scilicet *nostrum intelligere non est reminisci,* ut voluit Plato: etc.

* Cf. n. 1, *Quinto;* et n. x.

* Cf. text., 505 a. 18.

* Caiet. in III *de Anima,* cap. ii, *Circa separationem* (Florent. 1509).

* Cap. iv, 14; s. Th. l. 10.

* Ad cit. text. 20.

* Text. 67.

2. Secundum dubium * est, quia ista responsio non videtur ad mentem Aristotelis satisfacere argumento: cum ipse nullum alium modum intelligendi ponat in anima quam cum phantasmate. Nam arguetur sic. Impossibile est aliquam substantiam esse cuius non sit aliqua operatio; Sed omnis operatio animae finitur cum corpore; Ergo etc. Probatur minor de intellectione. Quia intelligere, de quo magis videtur, non est absque phantasmate, secundum Aristotelem: non enim invenitur Aristotelem posuisse alium modum intelligendi animae nostrae qui sit sine phantasmate. In anima autem separata non essent phantasmata. Ergo etc.

* Cf. n. xv. - Vid. Caiet. loc. cit.

Confirmatur ratio *. Quia, ut ipse inquit I *de Anima* **, *si aliqua operatio est propria animae, ipsa est separabilis a corpore: si autem nulla est eius propria operatio, non est separabilis.* Sed nulla est propria ipsius operatio: quia intelligere, de quo maxime videretur, non fit, secundum ipsum, absque phantasmate, quod est in corpore per animam informato. Nam, ut diximus, ipse nullum alium modum intelligendi animae nostrae posuit quam cum phantasmate. Ergo non erit separabilis.

* Cf. Caiet. loc. cit.
** Cap. i, 10; s. Th. l. 2.

XIV. Respondetur ad primum dubium quod illa expositio est ad mentem Aristotelis. Et est non solum Sancti Thomae, sed etiam Ioannis Grammatici, Themistii, Averrois, et aliorum antiquorum. Nam, ut exponit Sanctus Thomas, quia dixerat partem intellectivam esse immortalem et perpetuam, *posset aliquis existimare quod in anima separata post hominis mortem remaneret scientia rerum eo modo quo nunc eam habet.* Et ideo, hoc removens, inquit quod *non reminiscimur post mortem, neque intelligimus, eo modo quo nunc.*

Unde ad primum in oppositum respondetur quod idcirco dixit, *Non reminiscimur,* de nobis loquendo, quia *homo,* ut dicitur in X *Ethic.* *, *est principalissimum quod est in ipso,* scilicet intellectus. Unde quod dicitur de anima intellectiva separata, convenienter dicitur de *homine,* tanquam homo sit post mortem ipsa anima separata. Et alludit hoc ad communem modum loquendi: nam et nos dicimus Petrum Apostolum et Sanctos videre divinam essentiam, et invocamus Sanctos dicentes, *Sancte Petre, ora pro nobis,* et sic de aliis; quamvis solae ipsorum animae sint et videant divinam essentiam, non autem compositum. Eodem igitur modo Philosophus, ad communem modum loquendi alludens, cum anima post mortem non reminiscatur, inquit quod *nos* post mortem non reminiscimur.

* Cap. vii, 9; s. Th. l. 11.

Ad secundum dicitur quod illa nota causalis optime deservit proposito. Redditur enim causa quare non reminiscimur post mortem: quia videlicet pars intellectiva, quae remanet post mortem, *est impassibilis,* idest, non est subiectum passionum animae, sicut est amor, odium et reminiscentia, sed compositum. Ideo, corrupto composito, non remanent in anima, ut dicitur in I *de Anima,* text. 66.

Ad tertium dicitur quod non erat dicendum de cogitativa, *sine hoc nihil reminiscitur anima,* sed, *nihil intelligit.* Quia sicut per impassibilitatem intellectus ostenderat quod non reminiscimur, ita per corruptibilitatem partis cogitativae vult ostendere universaliter quod non habemus modum intelligendi post mortem quem viventes habemus; anima enim coniuncta nihil intelligit sine cogitativa, sive sine parte sensitiva, quam *intellectum passivum* vocat; iuxta expositionem non solum Sancti Thomae, sed etiam Averrois, Themistii et Ioannis Grammatici. Cum ergo ipsa pars sensitiva corruptibilis sit, et per consequens non maneat post mortem, sequitur quod anima separata non intelligat eo modo quo intelligit coniuncta. Ex quibus patet quod neque est falsum, neque extra propositum, quod hic dicitur, iuxta hanc expositionem.

Ad quartum dicitur, sicut ad primum, quod indifferenter utitur Aristoteles *nobis* et *anima separata:* quia secundum communem modum loquendi, quod animae separatae convenit, dicitur convenire nobis post mortem. Et ideo Aristoteles, ut hanc indifferentiam locutionis ostendat, quod dixit in primo, *quoniam anima non reminiscitur corrupto composito,* idipsum replicans dicit quod *non reminiscimur* post mortem.

XV. Ad secundum dubium * respondetur quod responsio illa, etiam secundum mentem Aristotelis, satisfacit argumento. Unde, cum dicitur quod Aristoteles non posuit alium modum intelligendi absolute ipsius animae quam cum phantasmate, patet ex dictis * hoc esse falsum. Nam secundum expositionem Sancti Thomae, Aristoteles posuit alium esse modum intelligendi animae separatae quam coniunctae, idest sine phantasmate et sine adminiculo virium sensitivarum: licet illum modum intelligendi non explicaverit in libris qui ad nos pervenerunt *. – Secundum autem expositionem Philoponi, in I et III *de Anima* *, secundum Aristotelem *prima intelligibilia* et *primae intellectiones* neque cum phantasia sunt, neque phantasia. – Similiter Albertus, in III *de Anima* *, tenuit Aristotelem voluisse quod anima coniuncta potest intelligere aliquid separatum a materia absque phantasmate, licet sensibilia, aut a sensibilibus abstracta, non possit absque phantasmate intelligere.

* Num. xiii, 2.
* Num. xiv.
* Cf. num. v.
* Cf. ad I, 1, 9; ad III, v, 2; vii, 3 (p. 11 a, 102 v a, 105 v b; Venet. 1551).
* Cf. Tract. III, cap. vi, xi.

2. Ad confirmationem dicitur primo, quod propositio Aristotelis in I *de Anima* intelligitur de propria operatione animae quae excludit organum corporeum, non autem quae excludit corporeum obiectum. Et est sensus quod, si aliqua operatio conveniat soli animae ita quod non concurrat ad ipsam instrumentum corporeum, anima est separabilis a corpore: si autem nulla fiat absque corporeo instrumento, non est separabilis. Quod autem ita oporteat intelligere, patet, quia animam esse separabilem a corpore, et ipsam esse per se subsistentem, sese concomitantur: si enim est subsistens, non dependet a corpore secundum esse; et si non dependet a corpore secundum esse, potest ab ipso separari. Ad hoc autem quod aliquid sit subsistens, non requiritur ut non indigeat corpore ut obiecto: quia, ut arguit Sanctus Thomas Prima Parte, q. LXXV, a. 2, ad 3, *si indigere corpore ut obiecto removeret aliquid esse subsistens, animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.* Sic ergo, ad hoc ut anima sit separabilis a corpore, non requiritur ut habeat operationem absque corporeo obiecto. Et similiter ad hoc quod non sit separabilis, non sufficit quod absque corporeo obiecto non habeat operationem. Sed ad separabilitatem sufficit ut habeat operationem absque corporeo instrumento; ad inseparabilitatem autem requiritur quod nullam habeat operationem cui non communicet corporeum instrumentum.

Dicitur secundo, ad minorem, quod est falsa ad sensum maioris. Et ad eius probationem dicitur quod non probat ipsam indigere corpore ut instrumento, sed tantum ut obiecto. Quod non est ad propositum. – Quamvis etiam et illud falsum sit absolute, secundum Divum Thomam, licet sit verum secundum quod est coniuncta corpori: secundum autem Philoponum et Albertum, non sit etiam universaliter verum de anima coniuncta *.

* Cf. supra in hoc parag.

XVI. Praeter has rationes, duo sunt loca apud Aristotelem ex quibus arguit Scotus, in Quarto, d. XLIII, q. II *, Aristotelem velle animam corruptibilem esse. Primus est VII *Metaph.*, text. 60 *. Ibi enim *ponit omnes partes quae possunt manere separatae a toto, esse elementa, idest partes materiales.* Ergo apud ipsum forma non potest remanere a toto separata.

* Fol. 120 (Ven. 1497).
* S. Th. l. 17; Did. lib. VI, xvii, 6.

Secundus est I *Caeli*, text. 102 *, ubi contra Platonem tenet nihil quod incoepit esse, incorruptibile esse. Sed anima intellectiva incoepit esse. Ergo etc.

* Cap. x, 2; s. Th. l. 22 (Cf. supra cap. xv, Comment. n. viii, fin.).

XVII. Ad primum horum dicitur primo, expositionem Sancti Thomae sequendo, quod illud quod adducitur non dicit Aristoteles. Licet enim velit ibi Aristoteles arguere quod praeter partes componentes aliquod unum per se, oportet esse aliquid aliud, scilicet compositum, quod ex ipsis resultat et ab ipsis distinguitur, quia, corrupto composito, remanent elementa ex quibus compositio facta est, sicut, corrupta hac syllaba *ba*, remanent litterae, scilicet *b* et *a*, et, corrupta carne, remanet ignis et terra, aut calidum et frigidum: non tamen inquit quod *omnes partes quae possunt remanere separatae a toto, sint elementa, idest partes materiales.*

Dicitur secundo quod, secundum expositionem Commentatoris, qui posuit solam formam esse de quidditate rei materialis, et per consequens quod, corrupto composito, corrumpitur forma; fortassis oportebit dicere quod omnes partes possibiles remanere separatae a toto sunt partes materiales; quia secundum ipsum anima hominis, de qua sola dicimus quod est incorruptibilis, est mortalis. Non enim apud ipsum intellectus est in anima formaliter, sed est per se substantia separata: et sic relinquitur animam hominis pertinere ad genus animae sensitivae tantum, et per consequens corruptibilem esse. Sed quia non est verum intellectum esse substantiam separatam; neque etiam, secundum doctrinam Sancti Thomae, verum est solam formam esse de quidditate rei materialis: ideo Averrois expositionem in hac parte non tenemus, si sensum quem arguens adducit, intendat.

XVIII. Ad secundum * respondetur **, ex doctrina Sancti Thomae in fine Primi *de Caelo* *, quod Aristoteles loquitur de eo quod incoepit esse *per transmutationem et generationem.* Modo, dicimus animam intellectivam non incipere per transmutationem et generationem, sed per creationem, sive per simplicem emanationem: etiam secundum ipsum Aristotelem, qui posuit intellectum *deforis advenire* *. Ideo auctoritas illa non est ad propositum.

* Num. xvi.
** Cf. n. xxi.
* Lect. 29.
* II *de Animal. Gen.*, cap. iii.

XIX. Sed videtur quod haec responsio ad mentem Aristotelis non sit. Nam, volens ostendere quomodo ingenitum et incorruptibile cum sempiterno convertantur, declarans in qua significatione accipiat *ingenitum* et *incorruptibile,* inquit, text. 125 *, *ingenitum dici quod nunc est, et prius non erat verum dicere non esse: incorruptibile vero quod nunc est, et posterius non erit verum dicere non esse.* Postmodum in sequentibus ostendit quod ingenitum et incorruptibile, hoc modo sumpta, convertuntur. Oportet ergo, secundum Aristotelem, quod est incorruptibile non solum non incipere per transmutationem, sed neque etiam ullo modo habere non esse ante esse.

* Cap. xii, 8; s. Th. l. 27.

2. Ad huius evidentiam, notandum primo, secundum Simplicium et Sanctum Thomam in I *Caeli* *, quod Aristoteles ibidem contra verba Platonis quibus videbatur velle mundum esse genitum in tempore et tamen esse incorruptibilem, arguere intendit, et ostendere non posse esse ut aliquid sit genitum et tamen sit incorruptibile, quasi scilicet incipiens esse per generationem et non potens per corruptionem desinere esse. Patet autem hoc ex ultima ratione adducta *, quae naturalis est, ubi hoc probat, ut etiam per Averroem, comment. ult., patet, quia *omnia generabilia et corruptibilia sunt alterabilia,* et quod *ab illis ipsis contrariis corrumpuntur ex quibus fiunt.*

* Simpl. ad xii, 13; s. Th. l. 29.
* Cap. xii, 23.

Notandum secundo quod, cum omne quod generatur et corrumpitur secundum aliquam potentiam ipsius hoc habeat, in omni significatione horum terminorum, *geniti* scilicet et *ingeniti, corruptibilis* et *incorruptibilis,* intelligenda est huiusmodi potentia: ut etiam patet ex processu Aristotelis, text. 130 * usque ad finem Primi Libri, ubi ex potentia ad esse aut non esse procedit contra Platonem. Unde *genitum*, secundum Aristotelem, est quod nunc est et prius verum fuit dicere non esse, *habens tamen potentiam ad esse per aliquod subiectum in quo erat in potentia. Ingenitum* vero: quod nunc est et prius non fuit verum dicere non esse actu, *habens tamen potentiam ad esse.* Similiter *corruptibile* dicitur quod nunc est et posterius erit verum dicere « non est », *remanente subiecto secundum quod poterat non esse. Incorruptibile* vero: quod est et posterius non erit verum dicere « non est », *remanente subiecto per quod erat in potentia ad non esse.*

* Ibid. n. 13 sqq.; s. Th. l. 29.

3. Ad dubium ergo dicitur quod illa nominum significatio, intellecta ut exposuimus, non tollit responsionem datam. Patet enim quod *ingenitum* quod convertitur cum *incorruptibili,* dicitur quod non prius est in potentia materiae

quam habeat esse in actu. Tale autem est quod non accipit esse per generationem, licet alio modo accipiat esse. Et sic anima est incorruptibilis et ingenita isto modo, scilicet, non producta per generationem, licet per creationem incoeperit esse. Antequam enim creetur, non sic habet non esse ut sit in potentia alicuius materiae ad hoc ut sit, cum de potentia materiae non educatur: sed habet non esse, et est in potentia creantis ut producatur in esse per creationem.

XX. Sed adhuc videtur quod ista responsio non satisfaciat. Nam ex interpretatione data ad rationes illorum nominum haberi quidem potest quod *ingenitum* sit idem quod *non productum per generationem, incorruptibile* vero *quod per corruptionem desinere non potest:* non tamen habetur quod cum *sempiterno* convertantur, ut voluit Aristoteles. Nam anima intellectiva est isto modo ingenita et incorruptibilis: et tamen non est sempiterna. Et sic non probabit Aristoteles quod mundus sit aeternus, ut probare intendebat.

2. Responderi ad hoc dupliciter potest. Primo, iuxta ea quae dicta sunt superius, cap. xv *, quod quia Plato, secundum quod verba eius praeferebant, videbatur velle quod nihil possit incipere esse nisi per generationem, ideo optime apud ipsum sequebatur quod *ingenitum* et *incorruptibile,* modo exposito, cum *sempiterno* convertebantur. Et propterea, probato quod mundus non incoeperit per generationem, probatum erat quod sempiternus esset.

* Comment. n. vi sqq.

Secundo posset responderi quod, cum Deus, apud Aristotelem, necessario agat *, quod est ab ipso productum non per transmutationem (in qua oportet ut faciens duratione praecedat factum) sed per simplicem emanationem, necessario productum est ab aeterno. Et ideo, si mundus per transmutationem non est factus, sequitur quod sit aeternus: et universaliter quod omne ingenitum, modo exposito, sit aeternum. – Sed quia ista responsio non salvaret animam de novo a Deo produci, non obstante quod sit ingenita et incorruptibilis, ideo est abiicienda, et sequenda est prima.

* Cf. supra, cap. xxiii, Comment. n. viii.

XXI. Potest etiam dari et alia responsio ad principale dubium *, quae et ipsa fortassis non est praeter Aristotelis mentem: scilicet quod, apud ipsum, *ingenitum* et *incorruptibile* et *sempiternum* convertuntur in rebus tantum completis in specie, quae a Deo secundum totam suam substantiam producuntur. Constat autem quod anima intellectiva non est quid completum in specie. Ideo auctoritas Philosophi proposito non obstat.

* Num. xvi, *Secundus.* Cf. num. xviii.

Ratio autem istius responsionis est quia in iis quae immediate secundum totam substantiam et non in aliqua materia producuntur a Deo, quae apud Aristotelem de necessitate naturae producuntur, non potest secundum Aristotelem assignari ratio incoeptionis, neque ex parte rei productae neque ex parte producentis. Nam, cum nulla materia supponatur ex qua ista produci dicantur, non potest esse novitas productionis ex nova materiae dispositione. Non potest etiam esse ex aliqua novitate agentis: cum ipsum sit omnino immutabile. Ideo oportet ut sint ab aeterno producta. – Sed in iis quae non sunt completa in specie, sed producuntur in materia ad speciei complementum, sicut anima rationalis, potest assignari ratio novitatis essendi ex parte materiae. Ideo enim nunc haec anima producitur et non prius, quia nunc materia per agens secundarium est disposita ad hanc formam, et prius disposita non erat. Unde potest ipsa esse *a parte post* incorruptibilis, et tamen esse *genita,* idest, habere esse post non esse.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SECUNDUM

QUOD ANIMAE BRUTORUM ANIMALIUM NON SUNT IMMORTALES

Ex his autem quae dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

Iam enim ostensum est * quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam *. Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit.

* Cap. lxvi, lxvii.

* Cf. II *Phys.*, viii, 6; et s. Th. ib. l. 13.

Item. Omnis forma separata a materia est intellecta in actu: sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supra * dictis patet. Sed, si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed *in separatis a materia idem est intelligens et intellectum,* ut Aristoteles dicit, in III *de Anima* *. Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis. Quod est impossibile.

* Cap. lxxvii.

* Cap. iv, 12; s. Th. l. 9.

Adhuc. In qualibet re quae potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis: *bonum enim est quod omnia appetunt* *, ita tamen quod *unumquodque proprium bonum* *. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam species perpetuatur, qui quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens. Nam, cum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum. Neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

* I *Ethic.*, i, 1; s. Th. l. 1.
* VIII *Ethic.*, ii, 2; s. Th. l. 2.

Amplius. Cum *delectationes operationes perficiant,* ut patet per Aristotelem in X *Ethic.* *, ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes

* Cap. iv, 6; s. Th. l. 6.

---

7 operationibus *Ita* GNY*b*P*c*; quam D, *om ceteri.* 13 est *om* αX, *ante* igitur WZ, *post* operatio P*c*. 14 esse *om* αX, *post* corpore DWP*c*.
12 qui quidem *Ita* ENXY; *om* D, quae quidem GZ, quod quidem *ceteri.* 17 nisi *om* αX. 22 in X.] in I. αDWX*cd*.

autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantia corpus: non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum ordinatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiae doctrina Catholicae fidei concordat. Dicitur enim *Gen.* IX *, de anima bruti, *Anima illius in sanguine est:* quasi dicat: *Ex sanguinis permanentia esse illius dependet.* Et in Libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* *: *Solum hominem dicimus animam substantivam habere,* idest per se vitalem: *brutorum animas cum corporibus interire.*

* Cf. vers. 4, 5; *Levit.*, XVII, 14.

* Cap. XVI, XVII.

Aristoteles etiam, in II *de Anima* *, dicit quod *intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.*

* Cap. II. 9; s. Th. l. 4.

Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas immortales *.

* Cf. *Phaedo*, XXIII, XXXV (Did. p. 60, 66); et loca cit. infra.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales. Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se in qua non communicat corpus, scilicet *movere:* nam *movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum* *; unde, cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto: illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi: cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

* VIII *Phys.*, V, 8; s. Th. l. 10.

Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio qua probabat *omnem animam esse immortalem* *: quia scilicet *anima est movens seipsum;* omne autem movens seipsum oportet esse immortale. Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur, secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. – Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum praemissa, quia cum, secundum Platonis positionem, nihil moveat nisi motum, illud quod est seipsum movens, est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se.

* *Phaedus*, XXIV (Did. p. 711).

Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo ponebat Plato animam sensitivam propriam operationem habere *. Dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animae sentientis: et ipsa, sic mota, movebat corpus ad sentiendum *. Unde, definiens sensum, dicebat quod est *motus animae per corpus* *.

* Cf. *Theaetet.*, XXX (Did. p. 143).

* Cf. *Phileb.*, XIX (Did. p. 415); *Leges*, X, 896 (Did. p. 449).

* Cf. *Timaeus*, 43 (Did. p. 213).

Haec autem quae dicta sunt, patet esse falsa. Non enim sentire est movere, sed magis moveri: nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia, a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animae absque corporeo instrumento, sicut est intelligere: nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; non autem sensus. Quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia: non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adhuc. Diversi sensus sunt susceptivi diversorum sensibilium: sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione diversa organorum contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium: non autem intellectus, quia *qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia speculari, sed magis* *. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili. Intellectus quidem passio fit absque organo corporali: passio vero sensus cum organo corporali, cuius harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

* III *de Anima*, IV, 5.

Quod autem Plato dixit, *animam esse moventem seipsam,* certum esse videtur ex hoc quod circa corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere nisi sit motum. Unde Plato ponebat omne movens moveri. Et quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquod movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum, dupliciter. Primo quidem, quia probatum est * quod omne quod movetur per se, est corpus. Unde, cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens.

* Lib. I, cap. XIII.

---

2 conservantia corpus] conservantiam corporis Pc; corporis *etiam* X. 6 ordinatur *Ita* DZ*b*; est W, versatur P*d*, conservatur *ceteri.* 10 de anima bruti *Ita* NYZ; (Levit. XVII. P) de animalibus brutis *b*P, de animabus bruti *ceteri.* 11 illius] enim omnis carnis P; *cf. var. praeced.* 15 brutorum] vero *addunt b*P*d*. 17 in II. *Ita* P; in I. X, in III. *ceteri.* 21 immortales] esse *addit* E, *praemittit* P. 26 per se] subsistens *addunt* Pc. movere] se movere Pc. 36 omnino] non EG, non (corruptibilis) NZ. 37 Ad hoc] Adhuc Y*b*P. 39 seipsum] seipsam Z. 41 non *om* EG; nisi *om* G. 42 a seipso] seipso αX*cd*. 48 cum *om* D; secundum *om* αEX.

6 immutantur] mutantur GZ, actu immutatur Y. 11 a materia] amat E, amatus G. 14 quia] quod αGWX. 20 susceptivi] *Ita* EGY; receptivi NZ, perceptivi *ceteri.* 23 diversa *ante* dispositione DE, *post* organorum αWXP*c*. 39 passio... corporali *hom om* DEGHNY. 44 circa *Ita* NZ; erga *ceteri.* 50 in motibus] motibus αX.

Secundo quia, cum movens inquantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia: impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum, sed oportet, si aliquid dicitur movens seipsum, quod una pars eius sit movens et alia pars sit mota. Et hoc modo dicitur animal movere seipsum: quia anima est movens, et corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine *motus*, qui proprie corporum est, non tamen de hoc motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione: prout etiam
* Cap. VII, 1, 2; s. Th. l. 12. Aristoteles dicit, in III *de Anima* *, quod *sentire et intelligere sunt motus quidam, sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti*. Unde, cum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quae non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum. Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed iam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est *sentire*, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione eius quod est *appetere*. Nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt: unde et *passiones* animae dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum *movere* sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum. Nam virtus quae dicitur *exequens motum*, facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes.

Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

---

12 de hoc motu] est hoc motu *d*, hoc de motu P.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit animam intellectivam immortalem esse, ad abundantiorem doctrinam, ne aliquis idem de animabus brutorum existimaret, ostendit Sanctus Thomas illas immortales non esse *. Circa hoc autem duo facit: primo enim probat propositum; secundo quasdam removet obiectiones *.

* Cf. Comment. cap. LXXIX, init.
* Cf. num. VI.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic*. Anima bruti separata a corpore nullam habet operationem. Ergo, pereunte corpore, perit. – Patet consequentia. Quia omnis substantia aliquam habet operationem. – Antecedens vero probatur. Quia in animabus brutorum non est invenire operationem superiorem operationibus sensitivae partis. Patet enim quod non intelligunt neque ratiocinantur: quia omnia animalia eiusdem speciei, quasi a natura mota et non ex arte operantia, similiter operantur. Nulla autem operatio sensitivae partis potest esse sine corpore. Ergo etc.

* Cf. num. V. *Secundo* *. Anima bruti remanens corrupto corpore, erit substantia separata. Ergo erit intellecta in actu. Ergo erit intellectualis. Hoc est impossibile. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia omnis forma separata a materia est intellecta in actu. – Secunda etiam probatur. Quia, ut dicitur III *de Anima*, text. 15, *in separatis a materia idem est intelligens et intellectum*.

II. Circa hanc rationem dubitatur dupliciter. Primo, circa probationem primae consequentiae. Si enim omnis forma separata a materia est intellecta in actu, sequitur quod intellectus humanus sit quid intellectum in actu: nam ipse est a materia separatus, utpote non affixus alicui organo corporeo. Hoc autem est falsum: quia, ut inquit
* Lect. 9. Sanctus Thomas III *de Anima* *, exponendo textum 15, et in plerisque aliis locis, *intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium*.

* Cf. num. IV. Secundo, circa probationem secundae consequentiae dubitatur *. Assumptum enim non videtur ad propositum esse, scilicet: *In separatis a materia idem est intelligens et intellectum*. Nam hanc propositionem ipse Sanctus Thomas, in III *de Anima*, exponit non de substantiis et formis immaterialibus, sed de iis quae actu intelliguntur tanquam a materialibus conditionibus abstracta. Unde in Prima Parte, q. LV, a. 1, ad 2, inquit quod *idem est dicere, in iis quae sunt sine materia, « idem est intelligens et intellectum », ac si diceretur quod « intellectus in actu est intellectum in actu », sicut sensus in actu est sensibile in actu*. Simile dicit *de Spiritualibus*, a. 8, ad 14. – Item exponit, non de identitate numerali secundum substantiam et entitatem, non enim intellectus hominis est eadem entitas quae est lapis actu intellectus: sed per convenientiam in una forma, quae est similitudo rei intellectae, per quam res est actu intellecta et intellectus est in actu, inquantum ipsum species rei intellectae informat ad hoc ut possit actu considerare. Per speciem enim lapidis existentem in intellectu, et lapis est actu intellectus, et ipse intellectus est actu intelligens. – Modo, hic sermo est de forma substantiali a corpore separata: et de identitate numerali secundum essentiam et naturam. Arguitur enim quod, si anima bruti sit actu intellecta, eadem numero, et secundum substantiam, erit intelligens sive intellectualis. Et sic non videtur auctoritas illa, secundum expositionem Sancti Thomae, ad propositum esse.

III. Ad evidentiam primi dubii, duo sunt termini declarandi: scilicet *intellectum in actu;* et *pura potentia in genere intelligibilium*. Quantum ad primum, considerandum quod, cum duplex sit ordo et genus rerum, scilicet genus rerum materialium et genus rerum intelligibilium, dupliciter potest dici aliquid intellectum in actu: uno modo, quia est de genere intelligibilium, non autem extra illud genus ut materialia; alio modo, quia est de genere et ordine intelligibilium sicut actus aut sicut habens actum, non autem sicut potentia. Primo modo omnis forma non dependens a materia est intellecta in actu aliquo modo, idest de genere et ordine intelligibilium. Non autem secundo modo: potest enim aliqua forma esse non dependens a materia, et sic esse de ordine intelligibilium; et tamen in illo ordine non erit tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia aliquo modo, ut inferius declarabitur immediate, licet sit actus in genere entium. Nam stant simul quod aliquid sit actus in genere entium, et tamen in genere intelligibilium sit potentia: sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, potentia tamen coloratum. – Nec obstat quod saepenumero inquit Sanctus Thomas quoniam *unumquodque est intelligibile inquantum est in actu* *. Hoc enim non dicitur quasi omne quod * Cf. I P., XII, 1.
est in actu in genere entium, sit in genere intelligibilium tanquam actus: sed quia omne tale est intelligibile aut tanquam existens de ordine intelligibilium, aut tanquam potens ad illum ordinem, per abstractionem a materia aut

quovis alio modo, elevari; et omne intelligibile habet quod sit intelligibile *secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia,* ut dicitur Prima, q. XIV, 2, ad 3 *. Unde Commentator, in *de Sensu et Sensato* **, inquit quod, cum res sensibilis fit intelligibilis in actu per intellectum agentem, *transfertur de ordine ad ordinem.*

* Cf. q. LXXXVII, 1, init. corp.
** Versus fin.

2. Quantum ad secundum, sciendum quod, cum ad ordinem intelligibilium aliquid pertineat tanquam obiectum intelligibile, aliquid vero tanquam intellectivum, cui scilicet convenit intelligere; dupliciter potest aliquid dici *pura potentia in genere intelligibilium:* scilicet aut per modum *obiecti,* quia in se non habet aliquem actum unde possit intelligi; aut per modum *intellectivi,* tanquam scilicet carens omni actu quo possit intelligere. Utroque modo verum est intellectum possibilem esse puram potentiam in genere intelligibilium. Per modum quidem intellectivi: quia, cum species intelligibilis sit forma qua intellectus intelligit (oportet enim intelligibile uniri intellectui si debet fieri intellectio); et intellectus possibilis in se nullam habeat speciem intelligibilem sibi connaturalem et congenitam (quamvis secundum se habeat virtutem intelligendi), sed in principio sui esse sit *sicut tabula rasa, in qua nihil est descriptum,* ut dicitur III *de Anima* *: sequitur quod careat omni actu, secundum se, quo aliquid natum est intelligere, et sic sit pura potentia in genere intellectivi (haberet enim aliquam formam sibi connaturalem, si esset in actu secundum se); sicut materia prima est pura potentia in genere entium, quia secundum se caret omni forma, quae est principium actionis. – Per modum etiam obiecti intelligibilis est secundum naturam suam pura potentia in genere intelligibilium, ut habetur inferius cap. XCVIII, et Prima, q. LXXXVII, a. 1. Dicitur enim in genere intelligibilium aliquid esse actu quod secundum se, remoto quocumque agente extrinseco et alio obiecto, natum est actuare intellectum ad sui intellectionem. Hoc autem non convenit intellectui humano, sive animae intellectivae coniunctae: cum unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu; ipse autem secundum se nullum habeat actum, sed sit in genere intelligibilium potentia tantum, utpote nullam habens congenitam speciem per quam constituatur in actu, sed existens in potentia ad omnia intelligibilia.

* Cap. IV, 11.

3. Si autem instetur rationibus Scoti in Primo, d. III, q. VII *: quia videlicet intellectus in se est actus quidam; et quia potentia ad operari non fundatur super potentia pura: – respondetur quod, licet sit actus in genere entium, non est tamen actus in genere intelligibilium, sed potentia. Nec inconvenit, ut diximus, aliquid esse actum in genere entium et tamen esse potentiam in genere intelligibilium.

* Fol. 48 v (Ven. 1497).

Si etiam diceretur quod, licet sit potentia intelligibilis in ordine ad seipsum, in ordine tamen ad intellectum angelicum, cuius est omne quod est actu ens intelligere, est intelligibilis actu: – patet quod hoc nihil est. Quod enim angelus aliquid intelligat, non arguit illud esse actu in genere intelligibilium secundum quod est in seipso. Res enim materiales in seipsis sunt tantum intelligibiles in potentia, et tamen ab angelo intelliguntur: quia in ipso sunt per suas similitudines actu intelligibiles. Sic est et de intellectu. Secundum enim quod est in seipso, non est actu intelligibilis: licet, eo quod est actus in genere entium, pertineat ad genus intelligibilium, inquantum a materia secundum suum esse non dependet.

4. Et sic patet quod duobus modis dicitur intellectus possibilis pura potentia in genere intelligibilium: scilicet et quia caret omni forma secundum se de genere intelligibilium quae est intelligendi principium; et quia caret omni forma de genere intelligibilium qua possit intelligi.

Ad dubium itaque, negatur consequentia. Quia anima coniuncta corpori non est forma separata a materia, licet sit forma non dependens a materia. – Quomodo autem se habeat ad intelligibilitatem dum est separata, dicetur inferius, cap. XCVIII.

IV. Ad secundum dubium * dupliciter potest responderi. Primo enim, admittendo quod velit Sanctus Thomas deducere quoniam anima bruti erit *intellectiva,* respondetur quod auctoritas illa Aristotelis optime facit ad propositum. Vult enim arguere: Si res materialis, propter hoc quod abstrahitur a conditionibus materialibus et fit intellecta in actu, est unum cum intelligente sive cum intellectu in actu, tanquam conveniens cum ipso in una forma per quam et intellectus est in actu et ipsa res materialis est actu intellecta; oportet ut illae substantiae quae omnino sunt a materia separatae, cum sint secundum naturam suam intellectae in actu tanquam per se ad genus intelligibilium pertinentes, sint etiam secundum naturam suam intellectivae; ut sit universaliter verum quod *in abstractis a materia per idem est aliquid intellectum in actu et intellectivum.* Nam, si per formam factam ab intellectu agente res est actu intellecta, per eandem formam intellectus fit in actu. Si autem res per seipsam, idest ex propria natura, sit intellecta in actu, oportet ut etiam secundum propriam naturam sit intellectualis.

* Num. II, Secundo.

2. Sed posset aliquis dicere quoniam ex hoc quod per idem aliquid constituitur in esse intellecti in actu, et constituitur intellectus in actu, non sequitur ut forma a materia separata, quae est ex propria natura intellecta in actu, sit intellectiva secundum suam naturam: sed bene quod, sicut per seipsam est intellecta in actu, ita per seipsam, non autem per aliam speciem mediam, unitur intellectui ipsam intelligenti, tanquam per seipsam faciens intellectum in actu. Et sic non videtur haberi ex hoc id quod videtur velle deducere Sanctus Thomas, scilicet quod omnis forma a materia separata sit intelligens, et per consequens quod anima bruti separata a materia erit intellectiva.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae Primo, d. XXXV, a. 1, quod, *sicut materia est principium particularizationis, ita formae debetur intelligibilitas: est enim forma principium cognitionis. Unde, si forma sit a materia separata, oportet ut sit intellectualis naturae,* secundum conditionem ipsius formae: *ut videlicet, si est forma non per se subsistens, sed perfectio alicuius subsistentis, sit etiam intelligibilis ut principium quo aliquid intelligit, non autem ut per se intelligens, sicut et omnis alia forma non subsistens,* ordinata ad operationem, *est alteri operandi principium, non autem ipsa operatur; si autem est subsistens, sit intelligibilis per modum intelligentis,* rei enim subsistenti convenit operari secundum conditionem suae naturae. Vult ergo a signo arguere Sanctus Thomas sic. Res materialis fit unum cum intellectu, tanquam existens sibi principium intellectionis, per hoc quod abstrahitur a materia et fit intellecta in actu. Ergo signum est quod intellectualitas, scilicet esse principium intelligendi, convenit rei per abstractionem a materia. Ergo omnis forma separata a materia est principium intelligendi suo modo: scilicet forma per se subsistens, tanquam per se producens actum intellectionis et per se intelligens; forma vero existens in alio, tanquam existens alteri principium intelligendi. Et sic, cum anima bruti, si ponatur remanere post corpus, sit forma subsistens a materia separata, sequitur quod sit intellectiva.

3. Secundo potest responderi quod non deducit Sanctus Thomas ad hoc inconveniens quod anima bruti erit *intellectiva,* sed ad hoc quod erit *intellectualis.* Cum autem dicatur forma intellectualis dupliciter, ut patet loco praeallegato *, scilicet aut quia est intelligens, aut quia est alteri principium intelligendi; ad hoc quod est in separatis a materia idem esse intellectum et intelligentem, et animam bruti esse intellectum in actu, sequitur ipsam esse intellectualem altero illorum modorum, saltem per modum principii intellectionis, si ponatur a materia separata. Quod cum sibi nullo horum modorum convenire possit ut sit intellectualis; neque enim potest esse intelligens; neque per seipsam potest uniri intellectui ut principium intellectionis, cum ponatur forma creata subsistens: sequitur quod a materia separata manere non potest. Et sic ratio Sancti Thomae efficaciam habet.

* Num. 2 huius parag.

V. *Tertio* * *ad conclusionem arguitur.* In brutis non est appetitus ad esse perpetuum nisi secundum speciem: quod etiam invenitur in plantis et rebus inanimatis. Ergo

* Cf. num. 1, Secundo.

non est anima bruti capax esse perpetui. – Probatur consequentia. Quia in qualibet re quae potest pervenire ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis. – Antecedens etiam probatur. Quia anima sensitiva non apprehendit nisi *hic* et *nunc*. Ergo non apprehendit esse perpetuum. Ergo appetitu animalis inquantum animal est, qui est appetitus consequens apprehensionem, non appetit esse perpetuum.

Adverte quod non committit Sanctus Thomas aequivocationem, dum videtur transire ab appetitu naturali ad appetitum animalem: quia non sumitur hic appetitus naturalis ut distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem, sed ut distinguitur tantum contra *appetitum liberum*. Sic enim et appetitus animalis dicitur appetitus naturalis. Quomodo autem anima sensitiva non apprehendat esse perpetuum, constare potest ex superioribus *, ubi ostensum est e converso intellectum perpetuum esse apprehendere.

* Comment. cap. LV, n. XVII sqq.

2. *Quarto*. Tota operatio brutorum tendit ad conservationem esse corporei sicut in finem. Ergo non est eis aliquod esse absque corpore. – Consequentia patet. – Antecedens vero probatur. Quia ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur: cum *delectationes perficiant operationes*, ex I *Ethicorum* *. Delectationes autem omnes brutorum referuntur ad conservantiam * corporis.

* Cf. text. et var.; et I *Ethic.* cap. VIII, 12.
* Cf. text. et var.

Attendendum quod non inquit Sanctus Thomas omnem rem ordinari in delectationem suam sicut in finem: sed, *illud esse finem uniuscuiusque in quo sua omnis delectatio figitur*. Apud Sanctum Thomam enim delectatio non est finis, sed finem intrinsecum concomitatur. Finis enim est quod maxime appetitur. Tale autem, cum possidetur, delectationem causat. Et sic delectatio est coniuncta adeptioni finis, quae est *finis intrinsecus* sive *finis quo*.

Confirmatur conclusio auctoritate *Gen.* IX, ubi dicitur: *Anima illius in sanguine*. – In libro vero *de Ecclesiasticis Dogmatibus* dicitur: *Solum hominem dicimus* etc. – Item II *de Anima*, text. 21, dicitur quod *intellectiva pars separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili*.

Excluditur quoque per hanc conclusionem error Platonis, in *Phaedone*, ponentis etiam brutorum animas immortales esse.

VI. Quoad secundum *, ponuntur quaedam obiectiones contra dictam conclusionem et solvuntur. Arguitur enim sic. Anima bruti non est corruptibilis: neque per se, quia neque contrarium habet neque est composita ex contrariis; nec etiam per accidens, quia est per se subsistens, cum habeat per se operationem cui non communicat corpus, scilicet *movere* *; corpus enim movetur, et sola anima movet. Ergo etc.

* Cf. init. Comment.
* Cf. num. IX.

Hanc autem rationem dicit Sanctus Thomas redire in idem cum ratione Platonis qua omnem animam immortalem esse probabat. Ponebat enim primo Plato quod *anima est movens seipsum* *. Ex quo sequitur omnem animam esse immortalem. Omne enim movens seipsum est immortale: nam corpus non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso discedere non potest. Ponebat ulterius *nihil movere nisi motum* *. Ex quo sequebatur id quod est seipsum movens, esse per seipsum motivum: et sic habere aliquam operationem per se.

* Cf. num. VIII.
* Cf. num. VIII, 4.

Ponebat tertio animam sensitivam habere propriam operationem non solum in movendo, sed etiam in sentiendo *: dum ponebat *sentire esse motum quemdam animae sentientis;* et ipsam animam sic motam, movere corpus ad sentiendum.

* Cf. num. seq.

Ex quibus omnibus sequebatur animam sensitivam esse per se subsistentem, ut arguebatur: et per consequens, immortalem.

VII. Ad haec respondendo, Sanctus Thomas primo destruit fundamenta Platonis; secundo, infert solutionem principalis rationis, quae ex illis fundamentis videtur efficaciam habere *.

* Cf. num. IX.

Primo ergo destruit hoc fundamentum, quod *sentire, quem vocat motum, sit solius animae absque corporeo instrumento* *. Et supponit quod non possit dici motus per modum *actionis*, quasi scilicet sentire sit movere: sed magis per modum *passionis*, ut scilicet sit sicut moveri et pati; cum fiat animal actu sentiens per sensibilia, a quibus sensus immutatur.

* Num. praec., *Ponebat tertio*.

Hoc supposito, *arguitur primo* * *sic*. Si sentire ponatur esse operatio animae absque organo corporeo, hoc pro tanto poni videtur quia, sicut intellectus patitur ab intelligibili, ita et sensus a sensibili; et ideo, cum intelligere sit sine corporeo organo, ita et sentire. Sed hoc non cogit: quia aliter patitur intellectus ab intelligibili, et aliter sensus a sensibili. Sensus enim patitur a rebus secundum quod sunt in materia: non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae; cum apprehendat res in abstractione a materia et materialibus conditionibus. Idcirco intellectus passio est absque materia corporali: non autem passio sensus.

* Cf. infra in hoc parag., 3.

2. Adverte quod dupliciter dicitur potentia receptiva pati a suo obiecto: scilicet *formaliter*, et *effective*. Dicitur pati formaliter, inquantum sibi obiectum per suam speciem unitur ut forma; effective autem, inquantum per modum agentis causat suam speciem in ipsa: sicut *coloratum* et est forma potentiae visivae, ratione speciei visibilis in ipsa receptae; et agit in ipsam, causando speciem visibilem sui in ea. Cum ergo dicitur quod *sensus patitur a rebus secundum quod sunt in materia, intellectus autem patitur a rebus secundum quod sunt abstractae*, potest hoc intelligi aut de passione formali, aut effectiva. Si de passione formali intelligatur, tunc sensus est quod forma recepta in sensu est forma habens esse in materia, forma autem intellectus est forma abstracta a materia. Si vero de passione effectiva intelligatur, tunc sensus est quod res quae agit, scilicet immediate, in sensum, immutando ipsum, est res habens esse in materia; res autem quae agit in intellectum, est res abstracta a materia, scilicet phantasma.

Uterque sensus veritatem habet. Quia forma sensibilis habet esse non solum in potentia sensitiva, sed etiam in organo corporeo et materiali: proprium enim eius receptivum est compositum ex potentia et organo. Forma autem intelligibilis non recipitur in aliquo materiali organo, sed tantum in intellectu. – Similiter forma quae agit in sensum, est forma habens esse extra animam in materia: sicut color agens in visum est color habens esse in corpore colorato, quod est eius propria materia. Forma autem quae agit in intellectum, scilicet phantasma, licet ipsum habeat esse in materia inquantum est forma imaginativae virtutis, inquantum tamen est id cuius est phantasma, non est in materia, quia non habet materiam quae propria materia est eius cuius est phantasma: phantasma enim Sortis non habet materiam quae est propria materia Sortis, sed est ab illa abstractum.

In quo sensu autem loquatur principaliter Sanctus Thomas, est difficile videre: quia uterque sensus eius proposito potest adaptari. Videtur tamen mihi quod de passione formali sit intelligendum, sic arguendo. Intellectus apprehendit, idest, cognoscit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, non autem sensus: cum intellectus sit cognoscitivus universalium, sensus autem particularium. Ergo sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, idest, recipiunt formas habentes esse materiale aliquo modo: intellectus autem patitur ab ipsis rebus secundum quod sunt abstractae. Ergo passio intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus. – Prima consequentia patet. Quia intellectus non apprehenderet universale absque materia et conditionibus materialibus individuantibus, nisi forma et species per quam intelligit, esset immaterialis: si enim species conditiones materiales haberet, rem cum materialibus conditionibus repraesentaret et non in abstractione. E contrario autem sensus non apprehenderet rem cum conditionibus materialibus, nisi et ipsa species sensibilis conditiones materiales haberet et esset in materia, remque cum talibus conditiones repraesentaret. – Secunda etiam consequentia manifesta est. Nam si species recepta est immaterialis, omnino constat quod recipitur absque materia corporali, idest, non recipitur in organo corporali: et sic recipiens patitur absque materia corporali. Si autem est materialis, necesse est ut

in materia sit recepta: et sic potentia recipiens patitur cum materia et organo corporali.

3. *Secundo.* Si receptio sensus esset absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: quia virtus immaterialis aequaliter se habet, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualitates, ut patet de intellectu. Hoc autem videmus esse falsum. Ergo etc.

Sed posset aliquis negare consequentiam, et dicere quod diversitas organorum nihil facit ad hoc ut diversae potentiae sint diversorum sensibilium susceptivae, sed hoc facit diversa ratio et diversa natura potentiarum. Et ideo, etiam si ponantur immateriales, non oportet ut una sit omnium receptiva, sed diversae diversorum.

Ad huius evidentiam, sciendum quod, cum potentiam et obiectum oporteat proportionari, secundum conditionem potentiae oportet esse et obiecti conditionem. Potentia autem immaterialis non est secundum se ad aliquam naturam sensibilem et materialem determinata: non enim est naturae ignis aut aeris aut alicuius alterius naturae sensibilis et materialis, sed est supra omnia materialia elevata. Ideo oportet et eius obiectum formale non esse aliquam naturam sensibilem determinatam, sed esse aliquid supra omnem naturam sensibilem elevatum, tanquam omnium naturarum sensibilium contentivum. Unde videmus, ut exemplo Sancti Thomae utamur, quod, quia intellectus est potentia immaterialis, ideo eius formale obiectum est ens, sub quo omnia sensibilia comprehenduntur. Similiter voluntas, quia est potentia immaterialis, habet pro obiecto bonum universaliter, non autem hoc vel illud bonum. Et intellectus agens potest in omnia sensibilia abstrahendo species; et in omnia entia, secundum quod per species sensibilium aliquo modo cognosci possunt. Non potest ergo una potentia sensitiva, si immaterialis ponatur (quod oportet ponere, si immaterialiter recipiat), ex propria tantum ratione et natura ad unum genus sensibilium determinari. Sed quia est potentia ad perceptionem determinati sensibilis ordinata, ideo natura sibi organum in quo recipiatur adiunxit, quod illi generi sensibilium sit proportionatum, ut secundum diversitatem organorum potentiae ipsae in diversa ferantur obiecta. – Patet igitur ex iis quod illa consequentia optima est; et quod data responsio ipsam non tollit.

4. *Tertio.* Sensus corrumpitur ab excellentia obiectorum, non autem intellectus. Ergo alterius generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili: una scilicet absque organo corporali; alia vero cum organo, cuius harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

VIII. Secundum fundamentum Platonis erat quod *anima movet seipsam* *. Cuius ratio erat: – Omne movens movetur: ut patet in corporibus. Sed non proceditur in infinitum ut unumquodque ab alio moveatur. Ergo oportet primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Anima autem est primum movens in motibus animalium. Ergo etc.

* Cf. n. vi, *Hanc autem.*

Contra hoc arguitur dupliciter. *Primo.* Omne quod per se movetur, est corpus. Ergo anima non movetur nisi per accidens moveatur.

Secundo. Idem non potest esse secundum idem in actu et in potentia. Ergo idem non potest movere seipsum, nisi una pars sit movens et alia sit mota: ut est in motu animalium. – Patet consequentia. Quia movens, inquantum huiusmodi, est in actu; motum autem in potentia.

2. Ad hanc rationem respondetur, secundum mentem Platonis: et dicitur primo, quod ipse accipiebat motum, non ut est corporum, sed pro qualibet operatione; ut etiam accipit Philosophus III *de Anima,* text. 28, dum inquit quod *sentire et intelligere sunt motus quidam.* – Dicitur secundo, quod motus sic acceptus non est actus existentis in potentia, sed perfecti. – Dicitur tertio, quod intendebat animam movere seipsam, idest, *absque adminiculo corporis operari:* quod aliis formis non convenit. Ex hoc autem concludebat omnem animam esse immortalem: quia quod per se operatur, et per se esse potest.

Sed contra hunc sensum arguitur: quia nec sentire, ut est ostensum, potest esse sine corpore; neque etiam appetere, cum manifeste constet omnia quae ad appetitum sensitivum pertinent, cum corporali transmutatione fieri.

3. Circa illam propositionem, *Operatio est motus qui non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti,* attendendum quod duplicem habere sensum potest. Pro primo, advertendum quod, cum dicimus *operantem moveri,* et *corpus moveri,* sicut *motus* aequivoce in ipsis sumitur, ita et *moveri:* corpus enim moveri, est ipsum esse subiectum motus; operantem autem, ut sic, moveri, non est ipsum esse subiectum operationis, sed operationem producere. Primus ergo sensus est quod motus proprie dictus non convenit mobili tanquam subiecto, ut sic, inquantum habet formam et perfectionem, sed inquantum est in potentia ad aliquam formam quam non habet, et ad quam per motum tendit: operatio autem convenit operanti tanquam agenti, non inquantum caret forma et est in potentia ad illam, sed inquantum est in actu perfectum per formam; unumquodque enim operatur inquantum est actu per formam, non autem inquantum caret forma.

Secundus sensus potest esse quod motus proprie dictus est actus imperfectus, et relinquit mobile in potentia ad ulteriorem actum: unde talis actus non est complementum mobilis, sed est via ad complementum. Operatio autem est actus perfectus, et complementum operantis; et non relinquit ipsum operans, ut sic, in potentia ad ulteriorem actum; nec est via ad aliud quod sit complementum operantis. Et hunc sensum videtur ponere Commentator, III *de Anima,* comment. 28. Videtur etiam ponere Sanctus Thomas Prima, q. XVIII, a. 3, ad 1; et IV *Sent.* d. XVII, q. 1, a. 5, qu^a^. 3 *, ubi ait quod *motus qui est actus imperfecti et existentis in potentia, semper expectat aliquid in futurum ad suae speciei perfectionem: motus autem qui est actus perfecti, non expectat aliquid futurum ad complementum suae speciei.* * Ad. 1.

Uterque sensus veritatem habere potest. Veruntamen secundus videtur mihi magis philosophicus esse, et magis ad mentem Sancti Thomae et Aristotelis esse.

4. Adverte autem quod Sanctus Thomas non solvit particulariter rationem Platonis ad hoc fundamentum probandum adductam *: quia ex primo argumento contra fundamentum ipsum adducto eius apparet solutio. Cum enim motus proprie dictus soli corpori per se conveniat, satis constat illam propositionem falsam esse, *Omne movens movetur per se,* de motu proprie sumpto loquendo.

* Num. vi, *Ponebat ulterius.*

IX. Postremo ad principalem rationem * respondet Sanctus Thomas ex dictis, negando quod movere sit operatio animae sensitivae absque organo. Cuius falsitatem ostendit, quia anima bruti non movet nisi per sensum et appetitum. Ostensum est autem neque sentire neque appetere fieri absque organo corporali. * Num. vi, init.

Quod si instetur quod movet etiam per virtutem motivam, quae dicitur exequens motum, et non tantum per sensum et appetitum: – respondetur quod huiusmodi virtus facit membra obedientia imperio appetitus; unde sunt magis virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes; scilicet ipsae virtutes quae in diversis membris corporis existunt.

X. Circa istam responsionem, cum dicitur quod *solus sensus et appetitus movent animal,* et quod *virtus exequens motum non est movens, sed disponit corpus ad moveri,* dubitatur. Quia movere est actio transiens in id quod movetur: sentire autem et appetere sunt actiones immanentes. Ergo sentire et appetere non sunt movere. Sed sensus et appetitus nullam habent operationem praeter sentire et appetere. Ergo ipsis non convenit movere.

Secundo, quia Aristoteles, II *de Anima* *, ponit *motivum secundum locum* genus potentiarum animae distinctum a sensitivo et appetitivo. * Cap. III, 1; s. Th. l. 5.

XI. Ad huius difficultatis evidentiam, considerandum est quod in doctrina Sancti Thomae, apud recte intelligentes, non est dubium virtutem motivam, per modum *agentis motum,* non esse aliquid distinctum a sensu et appetitu in animalibus, nomine *sensus* intelligendo cognoscitivam potentiam absolute; et quod virtus motiva *exequens motum,* quae est in membris, non est virtus activa movens, sed est virtus passiva, qua corpus est dispositum ad moveri. Hoc enim expresse habetur et hic, et Prima, q. LXXV,

a. 3, ad 3. – Sed dubium est quomodo appetitus moveat: an scilicet solo actu qui est appetere et imperare motum; an aliquo alio actu elicitivo motus.

2. Quibusdam enim placet appetitum habere duplicem actum: unum immanentem, qui est appetere; alterum transeuntem, qui est movere; et quod primus actus est ratio secundi.

Probant autem hoc primo quia, si motus localis esset tantum imperative ab appetitu, non oporteret tantam perscrutationem fieri de appetitu tanquam de principio motivo animalis: cum non solum motus, sed etiam operationes sensus et intellectus sint ab appetitu imperatae.

Secundo, quia actus imperati tantum ab appetitu, aliquando praeveniunt appetitum: motus autem localis non praevenit appetitum.

Tertio, quia natura semper facit de possibilibus meliora. Melius autem animali convenit motus localis si conveniat animaliter, quam si conveniat vitaliter tantum. Non potest autem fieri animaliter nisi, ut sic, fiat ab appetitu animalis: cum huiusmodi motus, ut sic, sit propter finem; appetitus autem sit tendere in finem. Ergo talis motus ab appetitu necessario elicitur.

Quarto, quia haec est expressa sententia Aristotelis, et in III *de Anima* *, et in libro *de Motibus Animalium*, ubi tenet potentiam motivam animalis, cui convenit movere, esse appetitum.

* Cap. x; s. Th. l. 15.

3. Alii vero volunt appetitum non alio actu movere quam ipso actu qui est appetere et imperare motum; et quod tamen non oportet ponere aliam potentiam motivam distinctam elicitivam motus. Unde convenit haec opinio cum praecedente in hoc quod non est alia potentia elicitiva motus quam appetitus: sed differt ab illa inquantum haec ponit movere appetitus nihil aliud esse secundum rem quam ipsum appetere et imperare motum, largo modo accipiendo *imperium*, secundum etiam quod convenit brutis; illa vero ponit movere esse alium actum appetitus distinctum ab imperio et actu appetendi.

XII. Quamvis autem utraque opinio sustentari possit, secunda tamen mihi videtur ad mentem Sancti Thomae esse. Nam, cum dividat potentiam motivam in appetitum et sensum ex una parte, et potentiam exequentem ex alia; appetitui et sensui, ut sunt potentia motiva, hanc solam operationem tribuit quae est imperare motum; exequenti autem attribuit facere, per modum potentiae passivae, membra obedientia imperio appetitus; ut patet et in hoc capite; et in Prima Parte, q. LXXV, a. 3, ad 3; et q. LXXVIII, a. 1, ad 4. – Hanc etiam opinionem tenet Capreolus, de mente Sancti Thomae, in Secundo, d. I, q. II, ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, in responsione ad 1, ad 12, et ad 15 *.

* Pag. 48 sqq. (Turon. 1902).

2. Pro huius autem declaratione, considerandum quod aliter comparatur motus animalis ad appetitum: et aliter motus alicuius corporis ad movens corporeum extrinsecum. Motus enim ad movens corporeum extrinsecum comparatur non solum per modum effectus, sed etiam per modum actionis qua formaliter movens dicitur movere: actio enim moventis est *ipse motus cum habitudine agentis ut a quo est* *; sicut ignis denominatur calefaciens formaliter, tanquam actione, a motu calefactionis cum tali habitudine; unde ipsum calefacere nihil aliud dicit quam motum illum cum illa habitudine. – Ad appetitum autem motus animalis comparatur, non tanquam actio formaliter denominans ipsum moventem: sed dumtaxat tanquam effectus actionis qua formaliter dicitur movens. Cum enim dicimus appetitum movere animal, ipsum movere appetitus non est ipse motus cum habitudine appetitus ut a quo: sed est ipse actus immanens qui est appetere et imperare motum, cuius ipse motus est effectus. Sed verum est quod imperare non habet rationem motionis nisi adiuncto respectu ad motum animalis tanquam ad effectum in actu. Non dicimus ergo quod alius actus appetitus sit imperare motum, et alius movere elicitive: sed quod idem actus secundum rem est imperare motum et elicere motum; distinguuntur tamen ratione, quia elicere motum addit super imperare habitudinem ad motum in actu tanquam ad effectum. Unde dicere, *appetitus movet animal*, nihil aliud est dicere quam *appetitus imperat motum animalis, actualiter ipsum suo imperio causans.*

* Cf. cap. I, Comment. n. IV sqq.; cap. XV, Comment. n. VI.

3. Quod si obiiciatur quoniam actio immanens nullum effectum praeter actionem relinquit: – respondetur quod utique actio immanens, inquantum immanens in agente, nullum effectum ponit extra agentem qui sit idem cum ipsa actione, quia hoc repugnantiam includit; si enim poneret effectum cum quo materialiter sit idem, in aliquid extrinsecum ab agente, iam tunc esset transiens, et non immanens in agente. Sed tamen actio immanens potest ponere aliquem effectum ab ipsa realiter distinctum in aliquod passum extrinsecum: ut sic dicatur transiens in alterum extrinsecum, non formaliter, tanquam in ipso videlicet recepta, sed productive, quia, inquam, in altero effectum producit; sicut et per intelligere et velle divinum producitur aliquis effectus in creatura. Unde hoc movere appetitus non est actio de praedicamento *actionis*, quam dicit Aristoteles, III *Phys.* *, quod est idem materialiter cum motu et cum termino motus: sed est de genere *qualitatis*, remanens quidem in agente secundum se, sed effectum in alio ponens.

* Cap. III.

4. Ad rationes oppositae opinionis * respondetur. Ad primam quidem, quod non dicimus motum esse tantum ab appetitu imperative, quasi ponere oporteat aliam potentiam motivam quae eliciat motum: sed quia non oportet ponere alium actum in appetitu distinctum ab imperio, qui sit executio motus, sed ipsummet imperium est executio, addito respectu ad effectum in actu. Operationes autem sensus et intellectus sunt ab appetitu imperative tantum, non autem executive. Ideo oportuit fieri perscrutationem de ipso appetitu ut habet rationem virtutis motivae.

* Num. XI, 2.

Ad secundam dicitur similiter quod motus non est tantum imperatus ab appetitu, sed etiam elicitus: licet non alio actu quam imperio, cuius est effectus.

Ad tertium dicitur quod secundum modum assignatum quo appetitus movet corpus, animal movetur animaliter, et non tantum vitaliter.

Ad quartum dicitur quod ab Aristotele nihil aliud habetur quam quod appetitus et ratio, sive sensus (per hoc enim intelligit Philosophus potentiam cognoscitivam), sunt principia moventia animalis membra etiam executive per modum agentis motum. Non autem habetur quod movere sit alius actus realiter distinctus ab imperio.

XIII. Ad rationes autem principalis dubii * respondetur. Ad primam quidem dicitur quod movere appetitus non est actio transiens formaliter, sed immanens: est tamen transiens productive, quia videlicet producit motum in corpore animalis.

* Num. X.

Ad secundum dupliciter potest responderi. Primo, quod per *motivum secundum locum*, distinctum contra appetitum, intendit Aristoteles potentiam motivam exequentem, quae est potentia passiva in membris corporalibus existens. Et haec responsio videtur esse de mente Sancti Thomae Prima, q. LXXVIII, a. 1, ad 4.

Secundo, quod *motivum secundum locum* ponit potentiam distinctam ab appetitu, non quidem realiter, sed formaliter tantum, propter diversitatem actuum convenientium appetitui inquantum appetitus est, et convenientium illi ut est principium motivum animalis. Qui quidem actus in animalibus diversis separantur. In quibusdam enim animalibus invenitur appetitus quantum ad actum appetitus inquantum est appetitus, in quibus non invenitur quantum ad actum qui est causare motum suo imperio, et per consequens non est in eis appetitus ut habet rationem virtutis motivae: ut patet in animalibus quae non moventur motu progressivo. Hanc responsionem videtur tangere Commentator, II *de Anima*, comment. 27, ubi ait quod Aristoteles *per « desiderium » appetitum ad cibum intendit, et ideo separavit ipsum a movente in loco, et posuit ipsum genus per se: cum ista virtus inveniatur in animalibus quae non moventur.*

CAPITULUM OCTOGESIMUM TERTIUM

QUOD ANIMA HUMANA INCIPIAT CUM CORPORE

Sed quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper. Quod quidem videtur his rationibus posse probari *.

* Cf. cap. seq.

Nam illud quod nunquam esse desinet, habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere *non esse:* quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incoepit esse, est aliquando verum dicere *non esse.* Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

Adhuc. Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis *. Pari ergo ratione, ex eius aeternitate potest probari animae aeternitas.

* Cf. cap. LXXIX.

Amplius. Illud non est perfectum cui plurimae suarum principalium partium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra * esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium partium addi, et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum. Quod est impossibile.

* Cap. LXVIII.

Adhuc etiam quidam argumentantur ex auctoritate Sacrae Scripturae. Dicitur enim *Gen.* I *, quod *Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret. Non igitur de novo animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

* Al. cap. II, vers. 2.

Propter has ergo et similes rationes quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita et ab aeterno fuisse. Unde qui posuerunt animas humanas in sui multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, hac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata *. – Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander; sive, cum eo, etiam intellectus possibilis, ut posuit Averroes *. – Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba: nam, de intellectu loquens, dicit ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam *perpetuum* esse *.

* Cf. *Timaeus*, 42 (Did. p. 212); *Phaedrus*, XXVIII, XXIX (Did. p. 714).

* Cf. cap. LXXX, init.

* III *de Anima*, v, 2; s. Th. l. 10. – Cf. Comment. cap. seq., n. IV.

Quidam vero Catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem Catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo, sive potius ante mundum visibilem, creatas fuisse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianae fidei professores Origenes posuisse invenitur *, et post eum plures ipsum sequentes. Quae quidem opinio usque hodie apud haereticos manet: quorum Manichaei eas etiam aeternas asserunt, cum Platone, et de corpore ad corpus transire.

* *Periarchon*, lib. II, IX; cf. supra cap. XLIV, init.

Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, iam supra * ostensum est. Unde restat contra istas positiones procedere quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab aeterno sive a mundi constitutione. Quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

* Cap. LIX, LXXVI.

Ostensum est enim supra * animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in uno et eodem, tempore est posterior: movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod est potentia vivum *, quam esset anima, quae est actus vitae.

* Cap. LXVIII.

* Cf. III *de Animal. Generat.*, cap. III.

Adhuc. Unicuique formae naturale est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam: quod enim convenit alicui praeter naturam inest ei per accidens, quod autem convenit secundum naturam inest ei per se; *quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se* *. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore

* VIII *Phys.*, v, 7; s. Th. l. 9.

---

1 esse incipere] esse et incipere EWY, incipere et esse G, esse ei incipere Z, incipere N. 9 ut sit aemper *om* XP*d*; Quod autem... semper *hom om* CG. 11 Omne] De eo NYZ*b*, de E. 16 est *alt. loco*] est etiam P*d*. 19 autem *Ita* NP*c*; *om ceteri.* 24 principalium partium] partium principalium P*c*, principium partium GH, princiar partium E, (suorum) principiorum partium NYZ. 29 universo] in universo αDWX. 30 partium] suarum partium αDW, suarum X. 33 argumentantur] arguuntur BFH, arguunt W. 38 de novo *om* αDW*b*P*c*. 40 ergo] autem P*c*. 42 ita et] et ita B, ita WZ, ita etiam *c*, ita etiam et P*d*. 45 et nunc... b 3 ab aeterno fuisse *hom om* EGYZ. 47 hac] ac P.

10 imbuti] imbutis αX. 15 fuisse] esse αDP*c*. 21 et] eas *addunt* αDWXP*c*. 24 veritate *Ita* NP; veritati *ceteri.* 33 formam] forma αX. 37 quod est potentia vivum] quae dum (q̄d FH, quod X) est possibilis vivum BFHX, quae de eodem possibilis unum C, quod est possibile vivere W, quod quidem est potentia vivum P*c*. 39 propriae *om* EGN*b*. 46 convenit] ei convenit P*c*.

separatam. Non igitur creata fuit ante corpus cui unitur.

Amplius. Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est *, est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta, quam corpori unita.

* Cap. LXVIII.

Amplius. Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter: aut per naturam. Si autem violenter; omne autem violentum est contra naturam: unio igitur animae ad corpus est praeter naturam. Homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale. Quod patet esse falsum. – Praeterea, substantiae intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora caelestia. In corporibus autem caelestibus nihil invenitur violentum neque contrarium. Multo igitur minus in substantiis intellectualibus.

Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium: natura enim semper uno modo operatur. Statim igitur a principio suae creationis fuissent corporibus unitae nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae. Quod est inconveniens. Tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut ostensum est. Tum quia violentum, et quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens.

Praeterea. Cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra * ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

* Cap. LXVIII.

Si autem dicatur quod utrumque est animae naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam, pro diversis temporibus: – hoc videtur esse impossibile. Quia ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia: sicut iuventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri. Et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

Praeterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subiectum caelesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiae autem intellectuales et incorporeae, inter quas sunt animae separatae, excedunt totum ordinem corporum. Unde non possunt esse subiectae caelestibus motibus. Impossibile est igitur quod, secundum diversa tempora, naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate: – hoc esse non potest. Nullus enim vult in statum peiorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita: et praecipue secundum Platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quae prius scivit, et retardatur a contemplatione pura veritatis *. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla in ea causa potest existere: cum ponatur, secundum eos, scientiam omnem habere. Nec posset dici quod iudicium ex universali scientia procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit in incontinentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur ergo quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

* Cf. infra 522, b 14 sqq.

Praeterea. Omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum, est effectus casualis: sicut patet cum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem propria generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animae separatae uniri volentis. Cum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animae fieri non possit, sequitur quod sit casualis. Et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu. Quod patet esse falsum: cum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod non ex natura, neque ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione: – hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suae naturae: unde et *Gen.* I, de singulis creatis dicitur, *Videns Deus quod esset bonum,* et simul de omnibus, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum. Non est autem ad ordinationem divinae bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad me-

---

1 fuit *om* αc, est W *et ante* igitur P*d*. 21 contrarium *Ita* EGNY *et addito* naturae Z; contra naturam *ceteri*. 23 animae *post* sunt αDWX. 33 fuit] factum est Z, falli (34 *om* Quod) N. 35 substantiis] substantia αX.

6 corporum] corporis αDP*c*, corporum *post expunctum* temporis W, corpus X. 22 in ea *Ita* DWYZ*b*; in eo *ceteri*. 23 omnem] omnium αWP*c*. 24 Nec posset] Nec possit EGX*b*, Non autem potest NZ. 25 scientia] causa P*c*. 26 in incontinentibus *Ita* DXYsG; in continentibus *b*P*d*, incontinentibus *ceteri*. 34 cum *om* EG. 35 intendens emere] intendat emere et NZ, intendens X. 36 condicto] conducto EGYsN, conditione W. 37 propria *Ita* Z; *rasa* pN, *om* E, patris DsN*b*P*c*, primum X, prius *ceteri*. 44 non] neque αDWZP*c*. 50 unde et] unde et in αWX, et NYZ. creatis] creaturis DGXY*b*.

liorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

Praeterea. Non pertinet ad ordinem divinae sapientiae cum superiorum detrimento ea quae sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinae sapientiae, ad nobilitandum humana corpora, animas praeexistentes eis unire: cum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam. Nam ante corpora eas peccasse existimavit; et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas esse, quasi quibusdam carceribus, inclusas *.

* Cf. loc. cit. supra.

Sed haec positio stare non potest. Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur. – Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen *Gen.* I[31] dicatur, post hominis creationem, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Praeterea. Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur propter peccatum animae separatae hoc constitutum est, quod anima corpori uniatur, cum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret. Quod derogat divinae sapientiae, de qua dicitur, *Sap.* XI[21], quod *omnia in numero, pondere et mensura instituit.*

Adhuc autem et hoc repugnat manifeste Apostolicae doctrinae. Dicitur enim *Rom.* IX[11,12], de Iacob et Esau, quod, *cum nondum nati essent aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est quod maior serviet minori.* Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animae peccaverant: cum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet *Gen.* XXV[23].

Sunt autem supra *, cum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quae etiam hic possent assumi. Et ideo, eis praetermissis, ad alia transeundum est.

* Cap. XLIV.

Item. Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus: aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur, quod indigeat sensibus: quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis. Cuius contrarium experimur: nam ex sensibus fiunt in nobis memoriae, ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quae ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus *. – Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget; natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam, dat convenientia organa sensus et motus: non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis * patet. Non igitur fuit instituta anima sine organis corporeis.

* Cf. cap. LXXVI, 481 b 4.

* Cap. LVII.

Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum, et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata; oportet dicere quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam. Quod et Platonici concesserunt *, dicentes *ideas*, quae sunt formae rerum intelligibiles separatae secundum Platonis sententiam, causam scientiae esse: unde anima separata, cum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patiatur. Quod etiam Platonici confitentur: huius rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut, cum aliquis iam oblito aliquorum quae prius scivit, seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit. Ex quo etiam sequebatur quod *discere non esset aliud quam reminisci.* – Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis animae praestet intelligentiae impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid propter quod sua operatio impediatur: sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis. Et sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis. Quae patet esse falsa.

* Cf. *Timaeus, Meno*, passim.

Praeterea. Ultimus finis rei cuiuslibet est illud ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias operationes ordinatas et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis. Propter hoc igitur anima est unita corpori: quod est esse hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

Item. Si aliquis scientiarum ignarus de his quae ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed sunt ab omnibus

17 esse] unitas esse P*d*. 36 manifeste *post* doctrinae αDWXP*c*. 44 de *om* α. 50 manifeste] expresse NZ; 49 Videtur... 51 sensibus *om b*. 52 scientiam] sensum αX. 56 inveniretur] invenietur Z, invenitur DEGNY*b*, *sed* D *se corrigit*.

13 organis *post* corporeis αDNXP*c*; 12 Non... corporeis *om b*. 16 dicere] dici P*d*. 18 et *om* P*c*. 26 praehabitae] phisicae *b*, philosophicae EGNY *et post* scientiae Z. 34 discere] addiscere P*d*. 36 animae] et animae DEGP*c*, *om b*. 37 intelligentiae *om* NZ, intelligentiae animae P*d*; *cf. var. praeced.* 42 Quae patet *Ita* DGNWY; Quod patet (esse falsum) Z, Quae patent *ceteri*. 45 operationes *post* ordinatas αWP*c*, *ante* proprias E. 50 contemplationem *post* veritatis αDWXP*c*.

eodem modo et naturaliter cognita. Postmodum autem, ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps quousque virtutem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod per principia prima, in eo qui interrogatur, causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitae notitiae reminiscitur.

Praeterea. Si ita esset animae naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset sententia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis: quia quae sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Non est autem apud omnes eadem sententia de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale: sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare,* et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens.

Praeterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur: nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod *totum esset maius parte;* sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus. Multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio quod anima fuit antequam corpori uniretur.

Item. Si omnes animae praeextiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima secundum vicissitudinem temporum diversis corporibus uniatur. Quod quidem aperte consequitur ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur: aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniantur nunc his, nunc illis corporibus. – Idem autem videtur sequi si ponantur animae praefuisse corporibus, et tamen generatio non sit aeterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin secundum naturam in infinitum possit durare: sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit. Unde et plures ponentium animas ante corpora, ponunt transitum animae de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animae ante corpora praeextiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet. Animae enim humanae non differunt specie ab invicem, sed numero solo: alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum est secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi. Non autem ita quod ipsius animae sit materia pars: ostensum est enim supra * quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod secundum ordinem ad diversas materias quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur, eo modo quo supra * dictum est. Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas. Non igitur una pluribus unitur.

* Cap. L, LI, LXVIII.

* Cap. LXXX, LXXXI.

Adhuc. Ostensum est supra * animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

* Cap. LXVIII.

Amplius. Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam: non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius: animatum enim ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

Item. In his quae generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero: cum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam, in his quae generantur et

---

5 virtutem] veritatem αDWZ*b*P*c*. 6 potest] valet D. 7 per *om* αX. in eo qui] in eo quod α, ab eo qui D. 10 esset] inesset Z. 12 sententia] scientia DP*c*. 14 apud omnes eadem sententia] eadem scientia apud omnes P*c*. 24 oportet] oportebit P*d*. 30 sicut... 535 a 37 intellectiva *ob folium excisum lac.* N. 32 ens. Naturaliter igitur *sine interpunctione cd*, ens naturaliter. Igitur P. 39 tam sensibilia] omnia sensibilia tam P*d*. 42 infuit *Ita* GWZ*b*P*c*; influit *ceteri*. 48 affuit animae] animae infuit Z, affluit animae E. 50 fuit] fuerit *b*, sciens *addit* Z. corpori *post* uniretur DP*c*.

9 tamen] cum DW*cd*, cum haec P. 11 nulli] nil EG, nihil *b*. 25 specie differrent] essent (*om* E) specie differentes EG*b*. 26 est] inest P*c*. 30 materia *Ita* DZsYP*c*; materiae *ceteri*. 41 propriis materiis proportionatas] prius materiis proportionatis αW. 42 enim] autem αDXP*c*, cum W. 48 non sit] sit EGY. 49 enim] autem αDWXP*c*.

corrumpuntur non manet substantia eadem, sicut manet in his quae secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem. Quod Platoni de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse *animam corpore indutam* *. Sequitur etiam et aliis quibuscumque: quia, cum unitas rei sequatur formam, sicut et esse, oportet quod illa sint unum numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri. Ex quo etiam sequitur quod nec animae fuerunt ante corpora.

* Cf. cap. LVII.

Huic autem veritati Catholicae fidei sententia concordat. Dicitur enim in Psalmo *: *Qui finxit singillatim corda eorum:* quia scilicet unicuique seorsum Deus animam fecit, non autem simul omnes creavit, neque unam diversis corporibus adiunxit. – Hinc etiam in Libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* dicitur *: *Animas hominum dicimus non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit.*

* Ps. XXXII, vers. 15.

* Cap. XIV.

---

5 Platoni *an* Platonem *aliqui incertum,* secundum Platonem P*d*; *cf.* 523 a 56 consequitur ponentes, *et mox* 7. 6 corpore] corpori α, *om* Y. 7 aliis quibuscumque *(scilicet omnibus animas corpori praeexistere ponentibus) Ita* X; in aliis quibuscumque αDWY*b*P*c*, aliis quibusdam EGYZ. 9 unum] idem unum pY, idem P*c*.
6 seorsum] *addunt* propriam αDX*c*, primam W, proprie P*d*. 11 fingit] finxit ZP*d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de duratione animae postquam est unita corpori, consequenter determinat de eius duratione quantum ad sui productionem *. Circa hoc autem tria facit: primo enim adducit argumenta probantia ipsam semper fuisse, et non habuisse principium suae durationis; secundo, ostendit ipsam non fuisse ante corpus *; tertio, argumenta in oppositum solvit, in capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. LXXIX, init.

* Cf. n. II.

I. Quantum ad primum, ponit quatuor rationes propter quas ponentes animas humanas in sui multitudine esse immortales, ut Platonici, dixerunt ipsas ab aeterno esse, et vicissitudine quadam uniri corporibus et ab ipsis absolvi. Id quod etiam Manichaei sunt secuti. – Ponentes vero ipsas esse immortales secundum aliquid unum, illud unum dixerunt esse ab aeterno: sive sit intellectus agens, ut posuit Alexander; sive intellectus possibilis, ut Averroes voluit, et videntur quaedam Aristotelis verba sonare, dum dicit ipsum esse *perpetuum.* – Quidam vero, ut Origines, posuerunt ipsas ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari: non tamen aeternas esse.

Prima ratio est, quia quod nunquam desinet esse, nunquam incoepit esse. Anima autem humana nunquam desinet esse.

Secunda, quia ex incorruptibilitate veritatis intelligibilis ostenditur anima esse incorruptibilis. Ideo etiam ex eius aeternitate potest animae aeternitas probari.

Tertia est, quia universo plures partes principales deessent, et plurimae ei quotidie adderentur. Et sic universum esset imperfectum.

Quarta, quia dicitur *Gen.* 1 *, quod *die septimo complevit Deus opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat.*

* Al. cap. II, 2.

II. Quantum ad secundum *, cum in superioribus ostensum sit non esse unum intellectum possibilem aut agentem omnium, ostendit Sanctus Thomas animas ante corpora, sive ab aeterno sive a mundi constitutione, non extitisse.

* Cf. init. Comment.

Et arguit primo sic. Anima est actus corporis. Ergo non praecedit ipsum duratione. – Probatur consequentia. Quia in uno et eodem actus est posterior potentia duratione.

Ad hanc rationem posset dici quod utique probat corpus praecedere duratione animae unionem ad corpus: non autem praecedere simpliciter. – Sed ista responsio non satisfacit argumento. Quia in uno et eodem dicitur actus esse posterior potentia *iam aliqualiter praeparata ad actum:* eo quod actus sit terminus generationis; terminum autem generationis et motus oportet esse posteriorem duratione et ipso motu, et potentia quae praeparatur ad actum. Et sic oportet non solum ipsum posterius uniri materiae, sed etiam posterius esse.

Dicetur adhuc fortassis quod vera sunt haec de actu per generationem aut motum producto: non autem de actu non producto per generationem, sed per creationem; quo modo dicunt sectatores Origenis et Platonis animas productas esse. – Sed contra: quia si forma quae est per creationem, non est posterior potentia et generatione ad compositum ordinata, tunc generatio hominis non esset naturalis. Licet enim homo generaret corpus, tamen nullo modo operaretur ad esse illius actus quo homo est homo: neque, inquam, principaliter producendo ipsam; nec disponendo materiam in qua esse accipiat, quia iam habet esse. Hoc autem est maximum inconveniens. Ergo etc.

III. *Secundo.* Prius attribuitur unicuique quod est secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam. Ergo animae prius convenit esse unita corpori quam esse a corpore separatam. Ergo etc. – Patet antecedens. Quia illud convenit rei per accidens: hoc vero convenit per se. – Consequentia vero probatur. Quia unicuique formae est naturale propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex illis esset praeter naturam.

Tertio. Anima separata a suo toto est imperfecta. Ergo non convenit naturali ordini quod prius fuerit producta a corpore separata. – Probatur antecedens. Quia omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem est pars speciei humanae, ut eius forma. – Consequentia etiam probatur. Quia perfectum est prius imperfecto in rerum naturalium ordine.

Adverte quod, licet secundum ordinem generationis imperfectum sit prius perfecto, absolute tamen perfectum est prius imperfecto, tanquam educens ipsum ad perfectionem. Ideo inquit Sanctus Thomas quod *in rerum naturalium ordine* perfectum est prius imperfecto: quia videlicet ordo naturae absolute est ordo perfectionis, in quo perfectum praecedit imperfectum.

IV. *Quarto* *. Illo dato, quaeritur an animae sint unitae corporibus violenter: an per naturam? Non violenter. Tum quia talis unio esset praeter naturam. Et sic homo, qui ex utroque componitur, esset ens innaturale. – Tum quia in substantiis immaterialibus nihil invenitur violentum aut contra naturam: cum sint altioris ordinis quam corpora caelestia, in quibus nihil invenitur contra naturam.

* Cf. n. XI.

Non etiam secundum, propter duo. Primo, quia tunc per violentiam essent aliquo tempore separatae. Quod est inconveniens: tum quia in spiritualibus nihil est violentum; tum quia violentum non potest esse prius eo quod est secundum naturam, cum sit per accidens. Probatur consequentia. Quia, si naturaliter uniuntur, ergo appetierunt in sui creatione uniri. Ergo quod non fuerint a principio unitae, fuit ex aliquo impedimento: quia appetitus naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquod impedimentum. Omne autem impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. – Secundo *, quia unio animae ad corpus non fit propter appetitum animae, sed propter appetitum corporis. Quia materiae est appetere formam, cum unumquodque appetat suam perfectionem: non autem e converso.

* Cf. num. V.

2. Dicetur forte, primo, quod animae et uniri corpori, et esse separatam, est naturale pro diversis temporibus.

Sed quod hoc sit impossibile, probatur. Tum quia esset accidens animae uniri corpori: et sic homo esset ens per accidens. Patet sequela: quia ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia; sicut iuventus et senectus. – Tum quia substantiae intellectuales non subduntur caelestibus motibus: cum excedant totum ordinem corporis *. Omne autem cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subiectum caelesti motui.

* Cf. text. et var.

3. Dicetur fortassis, secundo, quod neque per naturam neque per violentiam corporibus uniuntur, sed propria voluntate.

Sed contra hoc arguitur. Tum quia hoc non posset esse nisi deciperentur: cum sit anima altioris status separata quam unita, maxime secundum Platonicos, ponentes ipsam ex unione corporis pati oblivionem et a contemplatione veritatis retardari; nullus enim vellet in peiorem statum venire nisi deceptus. Quod utique animae convenire non potest: cum nulla in ipsa sit deceptionis causa; maxime secundum ipsos, ponentes eam scientiam omnium habere, et non esse in ipsa passiones, quibus in particulari eligibili possit iudicium perverti. – Tum quia generatio hominis esset a casu: cum, secundum hanc responsionem, procedat a voluntate patris generantis, et a voluntate animae uniri volentis, non habentibus inter se ordinem; effectus autem ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum procedens, sit effectus casualis.

4. Dicetur forte, tertio, quod ex divina ordinatione anima unitur corpori: non autem modis dictis.

Sed nec hoc videtur conveniens, si animae fuerunt ante corpora creatae. Tum quia non pertinet ad ordinationem divinae bonitatis res ad inferiorem statum reducere. Reducerentur autem per hoc: quia, si creavit eas Deus separatas, hic modus essendi esset convenientior naturis earum; cum fecerit Deus omnia *valde bona, Gen.* I. – Tum quia cum detrimento ipsarum Deus corpora nobilitasset. Non pertinet autem ad ordinem divinae sapientiae cum superiorum detrimento infima nobilitare.

Si dicatur, ut Origenes dixit, quod ordinatione quidem divina corporibus sunt unitae, sed in earum poenam: quia ante corpora peccaverunt, et ideo, pro quantitate peccati, corporibus nobilioribus vel minus nobilibus sunt unitae: – hoc stare non potest. Tum quia esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen, post hominis creationem, dicatur *Gen.* I: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Patet sequela: quia poena bono naturae adversatur; et sic, si unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. – Tum quia casuale fuisset quod homo fieret. Ex malo enim non provenit bonum nisi per accidens. – Tum quia, post conceptionem Iacob et Esau, ut patet *Gen.* XXV, dictum est de ipsis, ut habetur *Rom.* IX, quod, *cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent, dictum est quod maior serviet minori.* Ex quo habetur quod ante unionem ad corpora animae eorum non peccaverunt. – Contra hanc Origenis opinionem plura etiam in hoc secundo libro, capite XLIV, sunt inducta.

V. Sed multa contra quartam rationem immediate adductam, insurgunt dubia.

Circa secundam enim rationem qua arguitur animam separatam non naturaliter appetere uniri materiae, quia est forma corporis, materiae autem est appetere formam et non e converso *: dubitatur propter duo. Primo, propter propositionem ibidem assumptam, *Unumquodque appetit suam perfectionem.* Sed uniri corpori est perfectio animae: cum, separata a corpore, sit a suo toto separata et imperfecta, ut dicitur in tertia ratione principali *; unita autem corpori, sit in suo toto. Ergo anima appetit naturaliter uniri corpori, et non tantum corpus appetit uniri animae.

* Num. IV, *Non etiam*, fin.

* Num. III, *Tertio.*

Secundo, quia materia est propter formam, non autem e converso. Ergo materia requiritur propter inclinationem et naturam formae, non autem forma propter inclinationem materiae.

Confirmatur. Quia Sanctus Thomas, Prima, q. LXXXIX, a. I, tenet quod anima unitur corpori *propter melius ipsius animae.*

2. Circa rationes quoque contra primam responsionem * dubitatur. Videntur enim concludere etiam contra ponentes animam remanere post corpus, si efficaces sunt contra Origenem, ponentem ipsam unionem ad corpus praecedere. Arguetur enim similiter quod non est naturale animae remanere post corpus. Quod tamen est falsum: cum corruptio hominis sit naturalis, et per consequens separatio animae a corpore. – Arguetur enim sic. Ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia. Si igitur uniri corpori, et remanere separatam a corpore, est naturale animae, uniri corpori erit accidens animae. Hoc autem est falsum. Ergo non erit naturale animae remanere post corpus.

* Num. IV, 2. – Cf. num. VII.

Similiter sequetur *, ut ibi in secunda ratione arguebatur, animam subiectam esse caelesti motui, propter illam alternationem unionis in principio et separationis post mortem.

* Cf. num. IX, 3.

3. Circa secundam rationem contra secundam responsionem *, dubitatur. Quia, sicut ex eo quod voluntarie anima unitur corpori, sequitur unionem animae et corporis casualem esse, propter concursum voluntatum non ordinatarum ad invicem; ita secundum positionem nostram, qua ponimus animam creari et dum creatur simul uniri corpori, idem sequi videtur. Nam Deus voluntarie animam creat, et voluntarie unit corpori: et voluntas Dei cum voluntate hominis generantis non videtur aliquem habere ordinem necessarium; ut scilicet, cum homo vult generare, de necessitate Deus animam creet infundatque corpori ex voluntate hominis generato. Ergo etc.

* Num. IV, 3. – Cf. num. X.

VI. Ad evidentiam primi dubii, duo sunt attendenda. Primum est, quod ponentes animas ante corpora creatas esse, dixerunt eas esse naturas completas et perfectas; et quod corpus adveniret eis per accidens, veluti carcer ipsarum. Hoc enim recitat Sanctus Thomas *Potentia,* q. III, a. 10; et *de Anima,* a. 2, ad 14.

Secundum est, quod *animam perfici in unione ad corpus* dupliciter intelligi potest: uno modo, quod ipsum corpus, secundum se sumptum, sit animae unitae perfectio quaedam; alio modo, quod ex unione animae ad corpus anima accipiat quandam perfectionem quam separata non habet. Et similiter *animam naturaliter inclinari ad unionem cum corpore* potest intelligi aut quia inclinatur ad ipsum corpus secundum se; aut quia inclinatur ad aliquid quod ex unione ad corpus consequitur. Si primo modo accipiatur, sic non est verum quod anima perficiatur in unione ad corpus. Comparatur enim corpus ad animam sicut materia ad formam: materia autem secundum se non est perfectio formae, sed e contrario forma est secundum se perfectio materiae. Unde nec ad ipsum corpus propter seipsum inclinatur. – Si autem accipiatur secundo modo, aliter dicendum est si ponamus animam secundum se esse naturam completam in specie: et aliter si ponamus ipsam secundum se non habere complementum speciei, sed esse partem essentialem naturae humanae. Nam si sit natura completa, per unionem ad corpus anima perfectionem essentialem aut naturalem non recipit: quia omnis perfectio naturalis sibi secundum seipsam convenit; sicut et omni naturae specificae omnis eius naturalis perfectio convenit secundum se, non autem per aliquid extrinsecum. Si autem sit natura imperfecta quae sit pars speciei humanae, sic dicere oportet ipsam accipere aliquam ex unione ad corpus perfectionem: quia ex eo quod unitur corpori, accipit complementum suae speciei, dum est actualiter pars naturae humanae, quod sibi a corpore separatae non convenit.

Unde falsum est quod inquit Scotus, in Quarto, d. XLV, q. II *, animam uniri corpori non propter bonum proprium aut materiae, sed tantum propter bonum compositi. Forma enim subsistens, non dependensque a materia, non convenienter poneretur uniri materiae nisi ex tali unione aliquod bonum proprium consequeretur.

* Fol. 130 (Ven. 1497).

2. Ad dubium ergo dicitur quod ratio Sancti Thomae est *ad hominem.* Supponit enim, secundum positionem adversariorum, animam esse quid completum in specie; et secundum veritatem, ipsam esse corporis formam, ut superius est probatum. Ex quibus arguitur ipsam non appetere naturaliter unionem ad corpus. Arguitur enim sic.

Si anima naturaliter appetit uniri corpori, hoc non potest esse quia ex unione ad corpus aliquam perfectionem naturalem accipiat quam naturaliter appetat: quia, secundum ipsos, anima est natura completa in specie secundum se. Erit ergo quia appetit ipsum corpus secundum se, tanquam videlicet ipsum sit eius perfectio. Sed hoc esse non potest: quia forma non appetit materiam secundum se, sed magis e contra materia appetit formam; cum forma sit perfectio materiae, non autem materia formae. Ergo unio ista non fiet per naturalem animae appetitum: sed per appetitum corporis appetentis animam tanquam suam perfectionem.

Unde prima obiectio adducta procedit secundum veram positionem, qua tenemus animam esse in se incompletam: et verum concludit. Secundum autem illorum positionem contra quos arguit Sanctus Thomas, non concludit: quia non potest salvari, secundum illos, quod uniri corpori sit animae perfectio, ut patuit.

Ad secundum similiter dicitur quod, si ponatur forma non esse completa in specie secundum se, ut nos secundum veritatem ponimus, materia erit propter formam et propter inclinationem formae. Ideo enim materia est talis, quia forma inclinatur ad talem speciem requirentem talem materiam. Et sic inclinatur ad unionem cum tali materia, non propter ipsam materiam, sed ut sic suae speciei complementum accipiat. Et sic ratio verum concludit. – Sed si ponatur forma esse completa in specie, ut illi posuerunt, non est verum quod materia sit propter formam, sed e contrario forma est propter materiam: quia scilicet materia ad sui perfectionem talem formam requirit, et forma unitur materiae ad ipsam perficiendam et nobilitandam. Et sic sequitur quod non uniatur forma materiae propter naturalem appetitum ipsius formae, ut dicebat responsio.

Ad confirmationem similiter dicitur quod illud dicit Sanctus Thomas secundum veram de anima positionem: quia ponimus animam secundum se esse imperfectam, et per unionem ad corpus accipere complementum suae perfectionis. Non autem dicit illud secundum opinionem ponentium animam separatam esse completam in specie, ex cuius suppositione argumentatus est non posse animam uniri corpori ex ipsius animae naturali inclinatione, ut est ostensum.

Dicitur ergo ad principale dubium quod non inquit Sanctus Thomas animam naturaliter non appetere unionem ad corpus quia sit forma corporis, tanquam verum sit ipsam non appetere unionem: immo, ut est adductum, ipse oppositum tenet. Sed arguit quod illud non potest esse si ponatur esse talis forma quae secundum se sit completa in specie: ut illi volebant contra quos argumentatur.

* Num. v, 2.

VII. Ad evidentiam secundi dubii *, duo sunt notanda. Primum est, quod anima et est forma dans esse materiae, in quo convenit cum omni forma; et est forma rei corruptibilis, scilicet hominis, in quo cum aliis formis rerum corruptibilium convenit; et est forma immaterialis et incorruptibilis, in quo substantiis separatis assimilatur. Ideo tripliciter possumus dicere aliquid esse *naturale* animae: aut videlicet inquantum est forma dans esse materiae; aut inquantum est forma rei corruptibilis; aut inquantum est forma immaterialis et incorruptibilis.

Secundum est, quod in separatione animae intellectivae a corpore duo sunt: scilicet ipsa separatio a corpore; et permanentia ipsius animae post talem separationem. Ideo de utroque horum, quomodo sit animae naturale aut innaturale, videndum est.

2. Si ergo consideretur anima *inquantum secundum essentiam suam est forma absolute,* sic uniri corpori in principio sui esse est sibi naturale, sicut et omni alii formae: naturale est enim omni formae accipere esse in suo susceptivo; propter quod inquit Philosophus, in XII *Metaph.* *, quod formae non sunt ante materias. Separari autem a corpore est sibi contra naturam: quia est contra naturalem inclinationem formae separari a materia, cum ex tali separatione sequatur corruptio, quae est contra naturalem inclinationem formae. *Cum enim forma sit principium essendi, corruptio, quae est via ad non esse, opponitur ei,* ut inquit Sanctus Thomas *de Malo,* q. v, a. 5: *unde et Philosophus II de Caelo* *, *inquit quod corruptio, senium, et omnis defectus, sunt contra naturam particularem huius rei determinatae per formam.* – Remanere vero post separationem a corpore et post corruptionem corporis, accidit sibi inquantum est forma. Unde nec est sibi naturale nec contra naturam, sed accidentale: sicut esse risibile accidit *animali.*

* S. Th. l. 3; Did. XI, III, 5.

* Cap. vi, 3; s. Th. l. 9.

Si autem consideretur *ut est forma rei et naturae corruptibilis,* sic etiam uniri corpori in principio sui esse est sibi naturale. Quia corruptibilitas naturae materialis non tollit naturalem inclinationem suae formae inquantum est forma. Naturalis autem inclinatio formae, ut diximus, est ad unionem cum suo susceptivo et cum suo toto in principio sui esse: cum ibi sua perfectio consistat. Separari autem a corpore est sibi contra naturam: quia, quantumcumque homo sit naturaliter corruptibilis, corruptibilitas tamen non convenit sibi ratione formae, sicut nec aliis rebus, sed tantum ratione materiae, quae ex contrariis est composita. Nam, cum forma quaelibet rei etiam corruptibilis inclinetur naturaliter ad unionem cum tali materia ad quam sequitur corruptibilitas, oppositum, scilicet separatio a materia, est sibi contra naturam, ipsa sola natura formae considerata: sicut, quia gravi esse in loco deorsum est secundum naturalem inclinationem, ideo removeri a loco deorsum est sibi contra naturam et violentum. Quia tamen est forma naturae corruptibilis, non repugnat sibi per aliquod agens violenter separari. Quod non convenit formae rei incorruptibilis: illa enim non solum naturaliter unitur materiae, sed repugnat etiam sibi per aliquod agens creatum per violentiam separari. – Sed manere et perseverare in suo esse post separationem, non autem in ipsa separatione interire, nec est sibi, ut sic, naturale neque contra naturam, sed accidit sibi ex alia sui conditione: non est enim ex inclinatione aut contra inclinationem formae rei corruptibilis, ut sic, perseverare in suo esse post separationem sui a materia.

Si tertio modo consideretur, *inquantum scilicet est forma immaterialis et incorruptibilis,* sic etiam naturale est sibi in principio sui uniri corpori, et separari a corpore est sibi contra naturam: quia immaterialitas et incorruptibilitas non tollit id quod est naturale aut repugnans formae inquantum est forma, ab eo quod essentialiter est forma. Et ideo, cum anima sit essentialiter forma incorruptibilis et immaterialis, incorruptibilitas non tollit ab ipsa id quod est naturale aut repugnans formae absolute: sicut homini, inquantum animal rationale, convenit omne quod est essentiale animali absolute, et repugnat quicquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet; quia enim esse sensibile est essentiale animali, esse vero insensibile repugnat animali, ideo et animali rationali convenit sensibile, insensibile vero repugnat.

Cum ergo formae, ut est forma, naturale sit uniri materiae, et contra naturalem eius inclinationem sit ab ea separari; et animae, inquantum est forma immaterialis et incorruptibilis, naturale erit uniri corpori, contra naturam vero ab ipso separari. Perseverare autem in suo esse post corporis corruptionem est sibi naturale. Sicut enim, quia anima est essentialiter forma, quod est naturale formae ut forma est, sibi naturaliter convenit; ita, quia est essentialiter incorruptibilis, sibi convenit naturaliter quod est incorruptibili substantiae naturale. Hoc autem naturale est incorruptibili inquantum est incorruptibile, ut non corrumpatur ad corruptionem eius in quo est, sed post eius corruptionem maneat in suo esse. Ideo animae, inquantum incorruptibilis est, naturaliter convenit perseverare in suo esse dum separatur a corpore: sicut formae dependenti a materia naturale est in ipsa separatione deficere, inquantum est forma a materia secundum esse dependens; licet separari a materia sibi repugnat inquantum est forma.

Sed, licet sit naturale animae, supposito quod a corpore separetur, remanere a corpore separatam; absolute tamen loquendo, habere esse separatum a corpore est contra naturam animae: quia esse unitam corpori est sibi naturale. Nam si aliquid sit alicui formae naturale, tanquam eius naturalem consequens appetitum, oppositum

erit contra eius naturam et inclinationem: sicut, quia esse in loco deorsum est secundum naturalem inclinationem gravis, ideo esse extra illum locum est sibi contra naturam. – Nec est verum quod dicitur a quibusdam, quoniam esse separatum convenit animae, secundum propriam naturam consideratae, tantum *praeter naturam,* non autem contra naturam. Nam praeter naturam propriam alicuius dicitur quod neque est secundum naturae inclinationem, neque eius naturali inclinationi repugnat: constat autem quod esse separatum a corpore est contra naturalem animae inclinationem, cum ipsa naturaliter inclinetur ad esse unitam. Ideo sibi non tantum praeter naturam convenit, sed etiam contra naturam.

* Num. v, 2; cf. vii, init.
VIII. Ad dubium * ergo dicitur quod ratio Sancti Thomae non est contra ponentes animam remanere post corpus. Quia non ponunt animam habere esse separatum a corpore naturaliter, ut dicit responsio quae ibidem impugnatur, quasi illud sibi secundum naturalem eius inclinationem absolute conveniat. Immo dicunt illud animae contra naturam convenire, sicut gravi contra naturam convenit esse extra locum deorsum. – Cum autem probatur quod conveniat sibi secundum naturam quia corruptio hominis est naturalis: – negatur consequentia. Quia corruptio hominis non est naturalis propter naturalem appetitum animae ad esse separatum, sed *propter conditionem materiae:* ut inquit Sanctus Thomas loco praeallegato *, et I II^ae, q. lxxxv, a. 6.
* De Malo, q. v, a. 5.

Advertendum autem quod illa ratio Sancti Thomae non solum est contra ponentes animam habere esse naturaliter ante corpus et postmodum naturaliter uniri corpori, sed etiam contra Avicennam et eius sequaces, dicentes quod et uniri corpori, et esse separatum a corpore, successive naturaliter convenit animae. Dicunt enim quod esse in corpore naturale sibi est in principio, in fine vero naturale sibi est esse separatum: sicut duplex est modus naturalis vivendi hominis, scilicet in utero in principio, deinde extra uterum. Per hanc enim rationem Sancti Thomae patet quod uterque modus essendi successive non potest homini naturalis esse. Accipit enim tanquam universaliter verum quod ea quae naturaliter variantur circa subiectum, manens scilicet idem secundum substantiam, sunt accidentia. Et sic sequetur quod anima accidentaliter corpori uniatur. Ex positione autem Avicennae habetur quod esse unitum corpori, et esse ab ea separatum, naturaliter variantur circa animam.

IX. Sed circa hanc determinationem occurrit dubium.
* Cf. num. iv, init.
Nam Sanctus Thomas superius *, ubi probat quod animae non sunt unitae corporibus per violentiam, assumit hanc propositionem, quod *in substantiis intellectualibus nihil invenitur violentum neque contra naturam.* Cum ergo anima intellectiva sit immaterialis, sequitur quod esse extra corpus non sit sibi *contra naturam.*

Confirmatur. Quia Sanctus Thomas, de hac separatione Prima Parte loquens, q. lxxxix, a. 1, inquit quod *esse separatum a corpore est animae praeter rationem suae naturae:* non autem inquit quod sit *contra naturam.*

Confirmatur secundo. Quia ibidem eodem modo attribuit animae esse separatam a corpore, et intelligere sine phantasmate. Sed intelligere sine phantasmate dicit inesse illi *praeter naturam.* Et manifestum est quod sibi non convenit contra naturam. Ergo etc.

2. Respondetur ad argumentum principale quod loquitur Sanctus Thomas de substantiis immaterialibus quae sunt completae in specie: quo modo dicebant Platonici animas esse substantias immateriales. In talibus enim nihil est contra naturam. Anima autem non est quid completum in specie, sed est pars speciei humanae. Neque est simpliciter superioris ordinis quam corpora caelestia: cum sit pars naturae materialis et corruptibilis. Et ideo in ipsa potest inveniri aliquid contra naturam.

Ad primam confirmationem dicitur quod Sanctus Thomas *praeter naturam* accipit quandoque ut idem est quod *contra naturam.* Quod patet ex tribus. Primo, quia hic, in quarta ratione, facit hanc consequentiam: *Omne violentum est contra naturam. Si igitur unio animae ad corpus est violenta, ipsa est praeter naturam.* Patet enim quod pro eodem accipit *contra naturam,* quod posuit in antecedente, et *praeter naturam,* quod posuit in consequente. – Secundo quia, cum hic, in secunda ratione principali, velit esse separatum convenire animae *praeter naturam,* inferius, in quarto libro, cap. lxxix, in prima ratione naturali, ait quod *contra naturam animae est sine corpore esse.* Idem habetur Prima, q. cxviii, a. 3. – Tertio, quia in Prima Parte, ubi allegatur *, eodem modo vult convenire animae separatam esse a corpore, quo levi *praeter naturam* convenit esse extra proprium locum. Constat autem quod sic est praeter naturam levi esse extra proprium locum quod est contra naturam eius, hoc est, contra eius naturalem inclinationem. Ergo etc. * Quaest. lxxxix, art. 1.

Ad secundam confirmationem eodem modo dicitur: scilicet quod *praeter naturam* accipit ut idem est quod *contra naturam.* – Cum autem dicitur quod constat intelligere absque phantasmate non convenire animae contra naturam: – respondetur quod, accipiendo *contra naturam* ut idem est quod *contra naturalem inclinationem propriae naturae,* non autem ut idem est quod *repugnans essentiae et quidditati,* quo modo irrationale esse contra naturam hominis est, intelligere absque phantasmate est contra naturam animae absolute consideratam: quia, ut inquit ibidem Sanctus Thomas, *modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis sicut et uniri corpori;* et per consequens oppositus modus intelligendi erit contra naturalem animae inclinationem, iuxta ea quae superius * * Num. vii.
dicta sunt. – Dico tamen quod, supposita disiunctione animae a corpore, et supposito quod anima habeat esse a corpore separata, ille modus intelligendi est sibi naturalis: sicut dictum est supra * quod, supposita disiunctione animae a * Ibid.
corpore, naturale est sibi non corrumpi in tali separatione, sed retinere proprium esse etiam a corpore separatam; ita quod modus qui est contra naturam animae absolute consideratae, est sibi naturalis ut stat sub esse a corpore separato. Et sic intelligendum est quod inquit Sanctus Thomas Prima Parte, ubi supra *, ad 3, scilicet *cognitionem animae* * Qu. lxxxix, 1.
separatae per species ex influentia divini luminis participatas, esse naturalem.

3. Ad rationem contra secundam rationem adversus eandem responsionem *, dicitur quod substantia immate- * Num. v, 2, *Similiter.*
rialis completa in specie, ut dicebant illi animam esse substantiam immaterialem, non est subiecta caelesti motui: quia omnino excedit totum ordinem temporis. Sed substantia spiritualis quae est pars speciei, ut nos de anima intellectiva dicimus, est subiecta motui quantum ad eius esse, non simpliciter, sed ut variabiliter coniungitur corpori: quia, ut sic, non est supra totum ordinem corporum, sed pertinet aliquo modo ad ordinem generabilium et corruptibilium, inquantum est pars rei generabilis et corruptibilis. Ideo ratio Sancti Thomae concludit contra Platonicos et Origenistas: non autem contra ponentes animam esse partem hominis, et post eius mortem remanere.

X. Ad tertium dubium * dicitur quod illud inconveniens * Num. v, 3.
non sequitur secundum positionem nostram. Quia voluntas divina habet cum voluntate hominis generantis ordinem quendam secundum divinam dispositionem. Sicut enim Deus ordinavit agentia inferiora ad introducendam formam in materiam dispositam non impeditam, ita disposuit se creaturum animam intellectivam quandocumque per hominem generantem fuerit materia disposita ad susceptionem talis formae. Voluntas autem hominis generantis, ex positione illorum, nullum ordinem habet cum voluntate animae separatae. Ideo ad illorum positionem sequitur tale inconveniens, scilicet quod unio animae et corporis sit casualis: non autem ad nostram positionem.

2. Adverte autem, in responsionibus ad hoc quartum argumentum, quod, contra quasdam arguendo, dicit illas *stare non posse:* quia illas simpliciter ipse putabat impossibiles. Contra autem tertiam instando, illam *non convenientem videri* ait: quia non est apud ipsum impossibile animas esse a Deo ante corpora creatas, licet illud pro inconvenienti habeat.

* Cf. num. iv; et num. xiii.

XI. *Quinto * principaliter arguitur.* Aut anima indiget sensibus: aut non. Si indiget, – ut manifeste videtur, tum quia qui caret uno sensu, non habet scientiam de sensibilibus illius sensus; tum quia non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis, cuius contrarium experimur, cum ex sensibus fiant memoriae, ex memoriis fiant experimenta, ex quibus comprehenduntur universalia principia scientiae et artis – ergo non fuit instituta absque corporeis organis. Quia sensus non operantur absque corporeis organis. Natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam.

2. Si autem non indiget sensibus: ergo, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat *. Ergo, dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patitur: et consequenter addiscere non est aliud quam reminisci. Ergo unio animae et corporis praestat intelligentiae animae impedimentum. Sed haec omnia sunt inconvenientia. Ergo etc.

* Cf. num. seq.

Inconvenientia et incongruitas omnium istorum probatur. Et primo, incongruentia ultimi consequentis. Quia, cum natura nulli rei aliquid adiungat per quod sua operatio impediatur, non esset unio animae et corporis naturalis. Et per consequens neque homo.

Secundi consequentis absurditas probatur, quoad primam quidem partem, quia anima unitur corpori ut perveniat ad veritatis contemplationem. Et per consequens per talem unionem habitam scientiam non perdit, sed magis unitur ut scientiam acquirat. Patet assumptum: quia hoc est finis hominis constituti per talem unionem; cum per omnes proprias ordinatas operationes et rectas nitatur ad contemplationem veritatis pervenire; nam actiones virtutum activarum sunt praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. – Quoad secundam vero partem, quia interrogatus, scilicet *absolute,* aliquis scientiarum ignarus de iis quae ad scientias pertinent, non respondebit nisi de universalibus principiis ab omnibus naturaliter et eodem modo cognitis. Interrogatus autem *ordinate,* respondebit veritatem de iis quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur potest applicare. Ergo signum est quod per principia prima in ipso causatur cognitio de novo: non autem prius habitae reminiscitur.

3. Adverte fundamentum huius rationis esse quod, si is qui interrogatur, ut volebat Plato, non acquirit scientiam ex primis principiis, sed reducitur in memoriam eorum quae prius fuerat oblitus, ita responderet veritatem de conclusionibus inordinate interrogatus, sicut de primorum principiorum naturaliter cognitorum veritate respondet. Ita enim anima, antequam uniretur corpori, habebat notitiam conclusionum, sicut principiorum primorum, secundum Platonis positionem. Nunc autem videmus quod de primis principiis naturaliter notis veritatem respondet: non autem de aliis nisi ordinate interrogatus, secundum ordinem syllogisticum, et secundum quod ipsa principia illis de quibus interrogatur, applicare potest. Ergo signum est quod non de omnibus naturalem cognitionem habet sicut de primis principiis: sed eam ex deductione ab illis in seipso causat, ipsum eo qui interrogat excitante. Et sic nostrum addiscere non est solum reminisci.

* Num. praec., 2.

XII. Contra autem primum consequens *, scilicet quod *anima, antequam uniretur corpori, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat,* arguitur tripliciter.

Primo. Non est eadem scientia, idest cognitio, de conclusionibus apud omnes, sed solum de primis principiis. Ergo cognitio conclusionum non est naturalis nobis, sed tantum primorum principiorum. Ergo scientia conclusionum non est in nobis nisi ex principiis acquisita. – Probatur prima consequentia. Quia quae sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. – Secunda etiam probatur. Quia quod non est naturale nobis, acquiritur per id quod est naturale: sicut artificialia per manus instituimus.

2. Secundo. Intellectus habet unum naturale obiectum per se et naturaliter cognitum, quod est *ens.* Ergo sola prima principia naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa. – Probatur antecedens. Quoad primam partem quidem, quia unius virtutis est unum obiectum naturaliter. Quoad secundam vero partem, quia sub *ente* comprehenduntur omnia ab intellectu cognita. – Consequentia autem probatur. Tum ratione: quia in cognitione qua intellectus cognoscit ens et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi, fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare,* et huiusmodi. Tum exemplo coloris, per quem cognoscit visus omnia visibilia.

Advertendum quod non pro eodem accipit Sanctus Thomas *obiectum naturale* intellectus, et *obiectum proportionatum et connaturale ipsius.* Quia, ut ipse alibi * dicit, non *ens,* sed *quidditas rei materialis* est tale obiectum intellectus. Sed obiectum naturale vocat obiectum adaequatum in quod naturaliter intellectus inclinatur: ut patet ex ipsius explanatione; inquit enim quod tale obiectum *est id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles.* Constat autem quod ista est ratio obiecti adaequati.

* Cf. I P., xii, 4.

Advertendum secundo, quod potentia habens aliquid pro obiecto adaequato, in illud obiectum dumtaxat naturaliter fertur. In ea autem quae sunt sub ipso contenta, secundum proprias eorum rationes, non fertur naturaliter, sed tantum inquantum salvatur in ipsis ratio obiecti adaequati, et per ipsum obiectum adaequatum in illa fertur: sicut visus naturaliter fertur in colorem, non autem naturaliter fertur in albedinem inquantum albedo est, sed inquantum est color. Propter hoc, ex eo quod intellectus naturaliter cognoscit ens tantum tanquam suum obiectum adaequatum et naturale, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia; concludit quod sola principia prima naturaliter cognoscuntur, sicut scilicet solum ens naturaliter cognoscitur. Conclusiones autem, ut sunt tales, non naturaliter cognoscuntur, sed per ipsa prima principia: quemadmodum visus per colorem naturaliter cognitum omnia visibilia, tam communia quam per accidens, cognoscit.

3. Tertio. Ipsorum principiorum cognitio ex sensibilibus in nobis causatur. Ergo nec ipsorum cognitio affuit animae ante corpus. Ergo multo minus aliorum cognitio. – Probatur antecedens. Quia nisi aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere *totum esse maius sua parte:* sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus.

Attendendum quod ea quae hic dicuntur de principiis, scilicet quod eorum cognitio causatur ex sensibilibus, non contradicunt superioribus, in quibus dictum est eorum cognitionem esse naturalem. Quia, ut in praecedentibus * declaravimus, habitus primorum principiorum non sic dicitur nobis naturalis esse quasi sit animae congenitus: sed quia per argumentationem et deductionem ab ea non acquiritur, sed tantum lumine naturali intellectus agentis, suppositis sensibus, a quibus terminorum cognitionem accipimus. Unde talia principia et sunt nobis naturaliter nota, et ex sensibilibus eorum notitiam accipimus.

* Cap. lxxv, Comment. xii; lxxviii, Comment. i.

XIII. *Sexto principaliter arguitur *.* Si omnes animae praeextiterunt corporibus, necesse est ut eadem anima vicissitudine temporum diversis corporibus uniatur. Alioquin oporteret ponere infinitas animas in actu: tam secundum ponentes aeternitatem mundi, quam secundum ponentes generationem non aeternam quidem, sed tamen posse durare naturaliter in infinitum. Hoc autem est impossibile. Ergo etc.

* Cf. num. xi.

Probatur falsitas. Tum quia oportet diversitatem numeralem animarum (non enim specie distinguuntur, sicut nec homines) secundum ordinem ad diversas materias sumere, eo modo quo supra * est ostensum: differentia enim secundum numerum inest secundum principia materialia. Et sic diversa corpora necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas.

* Cap. lxxxi.

Tum quia anima unitur corpori ut forma. Formas autem oportet esse corporibus proportionatas: cum se habeant ad invicem ut actus et potentia.

Tum quia, etiam si ponatur non esse forma corporis, non potest negari quin sit motor. Virtutem autem mo-

toris oportet suo mobili esse proportionatam. Et sic oportet secundum diversitatem corporum mobilium ab anima, esse diversitatem animarum.

Tum quia rediret naturaliter idem numero per generationem: sive ponatur, secundum Platonem, hominem esse *animam corpore indutam,* sive ponatur animam esse formam hominis, non autem hominem; illa enim sunt unum numero quorum forma est una, cum unitas rei sequatur formam, sicut et esse. Hoc autem est impossibile: quia in iis quae generantur et corrumpuntur, non manet eadem substantia, sicut manet in iis quae secundum locum moventur.

Advertendum, circa hoc ultimum dictum, quod Sanctus Thomas vult assignare rationem quare non potest redire idem numero per generationem, ex opposito eius quod in motu locali invenitur. Quia enim, dum aliquod mobile moveri cessat, manet substantia mobilis, potest unum movens idem mobile multoties movere. In generatione autem et corruptione non manet eadem substantia, ut eadem substantia prius corrumpatur, postmodum generetur, sicut unum mobile nunc uno motu movetur, nunc alio: sed per corruptionem desinit esse rei substantia. Ideo idem numero quod prius corruptum est, non potest nova generatione produci. Non potest ergo idem quod per corruptionem desiit esse, iterum per generationem produci, tanquam idem secundum substantiam sub utraque mutatione maneat.

XIV. Sed circa hanc rationem multipliciter dubitatur. Primo, circa id quod dicitur, quoniam oporteret infinitas animas esse, si non ponatur animarum transmigratio, etiam non posita generatione aeterna a parte ante, sed tantum a parte post. Hoc enim non videtur verum. Nam, posita mundi aeternitate a parte *ante,* praecesserunt infinitae generationes et infiniti homines: ideo necesse est praecessisse infinitas animas, et sic oportet dari infinitas animas in actu. Sed posita generatione aeterna a parte *post,* finita autem a parte *ante,* non sequitur hoc. Quia omnes generationes a prima usque ad hanc quae ultimo producta est (oportet enim semper esse aliquam generationem ultimam), sunt finitae. Et per consequens nunquam sunt animae actu infinitae, licet possit numerus earum in infinitum augeri: sicut incipiens numerare ab unitate, licet in infinitum procedere possit numerando, nunquam tamen totus numerus ab ipso acceptus erit infinitus.

Secundo dubitatur circa rationem qua, ex proportione motoris ad mobile, probatur *non posse unam animam pluribus corporibus uniri.* Dicerent enim Platonici quod non inconvenit unum motorem diversis mobilibus successive uniri: sicut unus homo diversa potest successive movere.

Tertio, circa ultimam rationem ad idem dubitatur, cum dicitur quod *illa sunt unum numero quorum est forma una numero.* Hoc enim non videtur sufficere. Quia ad unitatem numeralem naturae materialis non sufficit unitas formae, sed requiritur etiam unitas materiae: cum ad esse ipsius non sufficiat forma, sed etiam materia requiratur. – Confirmatur etiam: quia Sanctus Thomas, *Quolibet* XI, q. vi *, et IV *Sent.,* d. xliv, q. i, a. 1, qu^a^ 1, tenet quod ad unitatem numeralem compositi requiritur unitas materiae et formae. – Idem videtur velle superius in hac ratione, ubi dixit *differentiam secundum numerum esse secundum principia materialia.* Ergo etc.

* Al. art. vi.

XV. Ad primum dubium dicitur quod, ponendo animas successive creari, ut nos ponimus, posita generatione infinita tantum a parte *post,* nunquam sequitur esse animas actu infinitas, ut arguebatur. Sed posito quod omnes animae simul fuerint creatae, ut voluit Origenes, contra quem arguit Sanctus Thomas, necesse est dicere ipsas esse actu infinitas. Quia oportet ut simul sint actu tot animae ante corpora productae, quot sunt generationes possibiles produci. Naturaliter autem producibiles sunt infinitae generationes successivae, posita generatione infinita a parte *post.* Ideo necesse est ut praeexistant animae actu infinitae. Et sic procedit ratio Sancti Thomae.

2. Ad secundum dicitur quod loquitur Sanctus Thomas de motore respectu sui mobilis *proprii et adaequati.* Sic enim animam Sortis dicimus movere corpus Sortis tanquam mobile proprium et adaequatum, quia non potest, *dum corpus Sortis est induta* (ut more Platonico loquamur), aliud corpus immediate movere, sed est ad illud movendum determinata. Loquendo ergo de mobili hoc modo, necesse est virtutem motoris esse suo mobili proportionatam, ut scilicet aliud mobile immediate movere non possit: nam si aliud corpus posset immediate movere, iam corpus quod movet, non esset mobile suum proprium et adaequatum. Propter quod dicunt philosophi quod una intelligentia applicata uni orbi ad movendum, non potest alium orbem movere. – Quod autem dicitur, quoniam nos diversa possumus successive movere, non est ad propositum: quia nullum illorum mobilium est nobis proprium et adaequatum mobile.

3. Ad tertium dupliciter responderi potest. Primo quod, licet ad unitatem numeralem in rebus materialibus requiratur unitas materiae, tamen formae unitas est principalius quod requiritur: quia forma est illa quae dat esse. Propter hoc ergo dixit Sanctus Thomas *illa esse unum numero quorum forma est una numero.* Quia, licet ex sola unitate formae non dicatur aliquid simpliciter et omnibus modis unum numero, quo modo loquitur Sanctus Thomas in locis allegatis; dicitur tamen idem numero secundum quid, et quantum ad id quod est principale in tali unitate. Et sic sequitur, si eadem anima diversis corporibus uniatur, quod redibit idem numero quantum ad principalem causam talis unitatis. Quod est impossibile in iis quae generantur et corrumpuntur: sicut enim per generationem non potest redire idem Sortes omnino, ita non potest redire quantum ad eandem numero formam.

Secundo respondetur quod per illam propositionem non excluditur materia ab unitate numerali, sed includitur: cum forma non habeat unitatem numeralem nisi ex ordine ad materiam. Sic enim, si per generationem redit eadem numero forma, ut volunt Platonici, oportet quod ad eandem materiam retineat ordinem sicut ad principium suae individuationis. Et sic redibit idem numero simpliciter. Ex alia parte sequitur quod non redeat idem numero: quia ponitur formam ad eandem materiam non retinere ordinem, sed successive diversas materias informare. Unde ex hac positione sequuntur contradictoria: scilicet et quod redit idem numero simpliciter, quod est impossibile; et quod non redit idem numero simpliciter. Et ideo ipsa est omnino impossibilis.

XVI. *Ultimo confirmatur conclusio principalis,* quia huic veritati concordat sententia fidei Catholicae: ut patet ex Psalmo dicente, *Qui finxit singillatim corda eorum;* et etiam ex *Libro de Ecclesiasticis Dogmatibus: Animas hominum dicimus* etc.

Sed circa hoc quod ultimo dicitur, scilicet *conclusionem in hoc capite probatam esse sententiae fidei Catholicae concordem,* dubium occurrit. Quia, cum Origenes posuerit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei, et simul cum angelis creatas esse, ut ponit Sanctus Thomas Prima, q. lxxv, a. 7, et in Qu. *de Anima,* art. 7; eodem modo pertinet ad fidem omnes animas simul creatas esse ante corpora, et angelos ante corporalem creaturam esse creatos. Sed inquit Sanctus Thomas Prima, q. lxi, a. 3, de angelis, quod illud *non est reputandum erroneum, praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni* *. Ergo nec erronea est haec positio Origenis de animabus. Ergo oppositum non est conforme sententiae fidei Catholicae, ut hic dicitur, tanquam videlicet oporteat secundum fidem ita tenere.

* Vide Orat. xxxviii, *in Theophania,* 9, 10.

2. Respondetur: et dicitur primo, quod utique, ut hic dicitur, et animas et alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas, est sententiae fidei Catholicae conforme, et est per Ecclesiam determinatum: ut patet in cap. *Firmiter credimus,* Extra, *de Summa Trin. et Fide Cathol.* *. Nec hanc determinationem Ecclesiae ignoravit Sanctus Thomas: cum illam decretalem ipse sit interpretatus *, si eius Opuscula quae circumferuntur vera sunt.

* I *Decretalium,* tit. i.

* Opusc. XXIII, *Exp. Primae Decret.* (Rom. 1570).

Dicitur secundo, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, q. xxxii, a. 4, et II *Sent.,* d. xii, q. i, a. 2, quod

dupliciter aliquid pertinet ad fidem: uno modo, directe et per se, sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita ut credenda, ut Deum esse trinum et unum, et Filium Dei esse incarnatum; alio modo, indirecte et quasi per accidens, ut ea quae in illis implicite continentur, quaeve ex illis deduci possunt, sicut ea quae historialiter in Sacra Scriptura continentur, *quam per fidem tenemus Spiritu Sancto dictante promulgatam esse.* – Similiter *erroneum in fide* dupliciter dici potest: scilicet directe et per se, ut contraria principalibus articulis fidei; et indirecte, *sicut id ex quo sequitur aliquid contrarium fidei, sicut ex hoc quod ponitur Samuelem non fuisse filium Elcanae, sequitur divinam Scripturam esse falsam.* Primo modo erroneum non potest aliquis tenere tanquam verum absque vitio haeresis, si adsit pertinacia. Sed tenere pro vero quod est secundo modo erroneum, potest esse absque vitio haeresis, antequam consideretur ex hoc sequi aliquid contrarium fidei. Sed postquam manifestum est ex ipso aliquid contrarium fidei sequi, aut per Ecclesiam determinatum est oppositum secundum fidem esse tenendum, illud tanquam verum tenere absque vitio haeresis non est.

Dicitur ergo quod animas non esse productas ante corpora, neque angelos, est consonum fidei sententiae, non tanquam ad fidem directe pertinens, veluti aliquid principaliter nobis ad credendum traditum: sed indirecte, tanquam traditum implicite in veritate Sacrae Scripturae. Et similiter oppositum est erroneum, non directe, tanquam videlicet contrarium iis quae principaliter nobis credenda proponuntur: sed indirecte, scilicet tanquam id ad quod sequitur aliquid contrarium fidei secundum Ecclesiae determinationem; puta quia ex ipso sequitur Sacram Scripturam esse falsam, quae dicit *in principio creasse Deum caelum et terram* *, et per consequens nihil creasse ante caelum et terram. Quia ergo hoc est erroneum indirecte, antequam oppositum determinaretur per Ecclesiam, aut manifeste appareret hoc ipsum esse indirecte erroneum, poterat absque vitio haeresis teneri illud tanquam verum. Et sic Gregorius Nazianzenus, illud tenens, non erat haereticus, quia nondum per Ecclesiam erat determinatum oppositum. Qui autem illud nunc teneret pertinaciter, haereticus censendus esset.

* *Gen.* I, 1.

Cum ergo hic dicitur esse conforme sententiae fidei quod non sint spirituales substantiae ante corpora creatae, hoc intelligitur de sententia fidei, non ad fidem directe pertinente, sed de sententia per determinationem Ecclesiae nobis tradita tanquam indirecte ad fidem pertinente. – Quod vero dicitur in Prima Parte, quoniam *contrarium non est reputandum erroneum,* intelligitur de erroneo secundum se et directe ad fidem pertinente. Sensus est enim quod illud non est directe et secundum se reputandum erroneum, sed tantum per determinationem Ecclesiae. Et ideo Gregorius potuit illud, ante talem determinationem, absque fidei detrimento veluti verum tenere. Constat autem quod ista non opponuntur: aliquid ad sententiam fidei indirecte pertinere; et eius oppositum non esse erroneum directe, sed tantum indirecte.

3. Quod autem ista responsio sit ad mentem Sancti Thomae, ostenditur ex QQ. *de Potentia,* q. III, a. 9. Ibi enim, postquam recitavit opinionem dicentium *animam filii ex parentis anima propagari,* et opinionem dicentium *omnes animas ante corpora productas esse,* item opiniones dicentium *animas simul dum creantur, corporibus infundi:* subiungit quod *istae opiniones quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino X super Gen. ad litt., tamen primae duae postmodum iudicio Ecclesiae sunt damnatae, et rationabiliter; tertia vero approbata.*

4. Potest etiam responderi quod Ecclesia determinat angelos simul cum creatura corporali esse creatos, tanquam quidem necessario tenendum *ut est contra opinionem Origenis,* ponentis omnes substantias spirituales simul esse productas ante corpoream creaturam, sed, ipsis diversimode peccantibus, postea ad eorum demerita punienda fuisse universam creaturam corporalem productam: ut vero contra opinionem est aliorum doctorum, tanquam probabiliorem tenendam.

CAPITULUM OCTOGESIMUM QUARTUM

SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM

RATIONES autem quibus probatur animas ab aeterno fuisse, vel saltem corporibus praeextitisse *, facile est solvere.

* Cap. praec., init.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit; sed quod semper erit.

Praeterea. Ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi supposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

Quod vero secundo obiicitur, de aeternitate veritatis, quam intelligit anima: – considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequeretur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo: ex praemissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem *. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad

* Cf. cap. LXXVI.

1 autem] illas Z. 7 extendit] nisi *addunt* DW; *cf. var. seq.* fuit sed ad id quod *hom om* αDW. 13 supposita] praesupposita Pc. 1 secundo] ii *d, om* P. 10 sequeretur] sequetur WYP, sequitur Z*b*. 18 enim in prima] autem in ipsa prima Pc. 19 universali *Ita* DG*b*Pc; primaria et universi Z, et universali *ceteri.*

hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem: nam verum est bonum intellectus et finis ipsius *. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem eius aeternitas. – Quod vero etiam non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra * dicta sunt cum de aeternitate creaturarum quaereretur.

* Cf. VI *Ethic.*, II, 3.

* Cap. XXXI sqq.

Quod etiam tertio obiicitur, de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua: cum continue universo plurima individua addantur praeexistentium specierum. Animae autem humanae non sunt diversae secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est *. Unde non repugnat perfectioni universi si animae de novo creentur.

* Cap. LXXXI.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto obiicitur. Simul enim dicitur, *Gen.* I *, quod *Deus consummavit opera sua,* et quod *requievit ab omni opere quod patrarat.* Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis: non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem praecesserunt. Et sic, cum omnes animae humanae sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat praedictae quieti si Deus quotidie novas animas creat.

* Al. cap. II, 2.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit *aeternus:* quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse *perpetuum* *: quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiam si non semper fuerunt. Unde et in XI *Metaph.* *, cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet, non dixit quod haec forma fuerit ante materiam, quod tamen Plato de *ideis* dicebat, et sic videbatur conveniens materiae in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret: sed dixit quod *manet post corpus.*

* Cf. cap. LXI, 428 a 28; cap. LXXVIII, 495 b 8.

* S. Th. lib. XII, l. 3; Did. XI, III, 5.

---

5 argumentari] arguere Z. 9 intelligibilis] intelligi α. 11 etiam *hic* CWY, *post* non possit BDFEX*b*, *ubi* H in(probari), *post* probari Z, *om* GP*c*. 16 autem *om* ZP*c*. 24 Simul] scilicet *d*, Similiter XP. enim *om* αX.
15 secundum suam opinionem] sua opinione EG. 16 potest] non potest Z. 19 a conditione] conditione αX. 20 exciperet] acciperet GP.

Commentaria Ferrariensis

PROBATA conclusione, et Origenis Platonisque falsa opinione improbata, solvenda sunt argumenta quae pro opinione Platonis et Origenis sunt adducta *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Ad primam namque respondetur, concesso quod anima habeat virtutem ut sit semper, et dicitur primo, quod ex eo quod anima habet virtutem ut sit semper, concludi non potest quod semper fuerit, sed quod *semper erit:* quia virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, videlicet tanquam potens illud facere, sed ad id quod est vel erit.

Dicitur secundo, quod ex illa virtute essendi semper non potest concludi quod anima sit semper, nisi ponatur quod anima hanc virtutem habuerit ab aeterno: quia id ad quod est virtus, non sequitur nisi praesupposita virtute.

Adverte quod ex ista responsione negatur illa propositio: *De eo quod habet virtutem ut sit semper, nunquam est verum dicere quod non est.* Non est enim vera nisi de eo quod talem virtutem habet ab aeterno. – Probatio etiam nulla est. Quia verum quidem est quod, quantum se extendit virtus essendi, tantum durat esse rei: sed tamen virtus essendi non se extendit nisi ad id quod futurum est postquam talis virtus est in re. Ideo non sequitur quod res duraverit ab aeterno, sed quod semper durabit.

2. Sed contra hanc responsionem argui posset ex verbis Commentatoris, I *Caeli,* comment. 136. Vult enim ibi omne quod habet potentiam ut sit tempore infinito, sive ante infinito tempore ponatur esse et postmodum corrumpi, sive ponatur incipere esse et postea semper durare, habere potentiam infinitam. Ex hac enim propositione arguitur sic. Si substantia quae habet virtutem ut sit semper in futurum, non fuit ab aeterno, sequitur quod ista virtute alia virtus maior esse possit, illa scilicet qua aliquid est et ab aeterno et semper in futurum. Sed hoc est impossibile: quia talis virtus est infinita, infinito autem non datur maius. Ergo quod habet virtutem ut sit semper in futurum, est ab aeterno. Et sic nunquam est verum dicere quod non est. Cuius contrarium dictum est in responsione.

3. Respondetur, et dicitur primo, quod virtus existens in re ad durandum infinito tempore, non est infinita intensive, sed extensive tantum: quia ipsa non est causa effectiva esse rei, sed tantum formalis. Ad talem enim virtutem per se consequitur sicut ad dualitatem consequitur par. Vnde, sicut non arguitur infinitas intensiva dualitatis ex eo quod semper est par, ita non arguitur infinitas virtutis essendi existentis in re ex eo quod per ipsam aliquid infinito tempore durare possit: sed tantum infinitas extensiva et durationis. Unde de eius infinitate loquendum est sicut de infinita duratione.

Dicitur secundo, quod non est inconveniens unum infinitum secundum durationem esse maius alio infinito, quando illud non est simpliciter et ex omni parte infinitum. Tempus enim post istud instans futurum, secundum Aristotelem, est infinitum tanquam carens fine. Et tamen tempus totum, quod scilicet est infinitum tam a parte *ante* quam a parte *post,* est ipso maius: quia non est infinitum nisi tantum a parte *post.* Sic etiam virtus essendi tempore infinito a parte *post,* est infinita non simpliciter, sed tantum secundum quid: ideo potest ipsa esse alia maior virtus.

Unde ex illa propositione Commentatoris non potest concludi ut id quod semper erit, semper etiam fuerit. Et si vellet Commentator illam propositionem accipere ad hunc sensum, quod omne habens virtutem essendi tempore futuro infinito, habet potentiam infinitam, idest per quam est tempore infinito praeterito: non esset a Catholico eius auctoritas in hac parte recipienda. Si autem sensus eius sit quod omne habens potentiam ut sit semper tempore futuro, habet potentiam infinitam, idest, habet etiam potentiam ut potuerit durare tempore simpliciter infinito, conceditur: quia, si fuisset ab aeterno productum, duraret tempore simpliciter infinito. Non autem ex hoc sequitur, quod fuerit ab aeterno. Propter hoc inquit Sanctus Thomas in hac responsione quod, quamvis anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit: et quod,

si sumatur quod hanc virtutem habuerit ab aeterno, erit *petitio principii.*

II. Ad secundam rationem respondetur, et dicitur primo, quod ex aeternitate veritatis intellectae quantum ad id quod intelligitur, non arguitur aeternitas intelligentis; sed bene ex aeternitate eius quantum ad id quo intelligitur. Sed tunc dicitur quod nulla veritas, quantum ad id quo anima intelligit, est hoc modo aeterna, licet sit aeterna primo modo: quia species quibus anima nostra veritatem intelligit, ut supra ostensum est, adveniunt, scilicet de novo. Ideo negatur consequentia.

Dicitur secundo, quod ex hoc quod huiusmodi veritates intellectae sunt aeternae, bene sequitur quod fundentur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipsa * prima veritate, sicut in causa universali contentiva totius veritatis: ad quam intellectus noster non se habet subiective, sed sicut ad proprium finem, quia verum est bonum intellectus et finis ipsius.

* Cf. text. et var.

Dicitur tertio quod, licet ex aeternitate veritatis intellectae non possit probari aeternitas animae, potest tamen probari eius immortalitas. Quia sicut de initio rei possumus argumentari per causam agentem, ita ex fine argumentum sumere possumus de rei duratione: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Ex aeternitate vero agentis non potest eius aeternitas probari: ut ex superioribus in hoc Secundo patet.

2. Circa hanc propositionem, *Veritates intellectae fundantur in ipsa prima veritate,* sciendum quod istud potest habere triplicem sensum. Primus est, quod fundentur in ipsa secundum aliquod esse naturae: sicut dicimus accidens fundari in substantia. – Et sic non accipitur hic. Quia veritas enuntiationis, si formaliter sumatur, non habet esse reale, sed tantum esse cognitum, quod est esse rationis.

Secundus est, quod fundetur in ipsa sicut cognitum in cognoscente, quasi istae veritates sint aeternae quia a Deo aeternaliter cognoscuntur. – Et hic etiam sensus non est hic intentus, licet veritatem contineat. Verum quidem est quod eas Deus aeternaliter cognoscit. Non tamen propter hoc dicuntur proprie fundari in veritate divina ut veritas est: quia secundum hunc sensum, fundari veritatem in aliquo est esse in ipso per modum obiecti cogniti. Veritas autem prima, ut sic, non habet rationem cognoscentis, sed magis rationem cogniti: cum verum sit obiectum intellectus.

Tertius sensus est, quod fundetur in ipsa sicut in illo per respectum et proportionem ad quod dicitur propositio vera, quod est fundari sicut in sua mensura: eo modo quo dicimus veritatem intellectus nostri fundari in esse rei, quia videlicet tunc intellectus est verus, quando intelligit ita esse sicut est in re *. – Et hic sensus est hic intentus. Omnis enim veritas propositionis mensuratur a veritate existente in intellectu divino: quia in tantum aliqua propositio aut aliqua res est vera, in quantum conformatur ideis quae sunt in mente divina, in quibus divina veritas consistit. Omnis enim veritas est aliquo modo necessaria: aut enim est absolute necessaria, ut *hominem esse animal;* aut est necessaria pro aliquo determinato tempore, sicut *Sortem sedere* est necessarium pro illo tempore pro quo sedet. Et sic omnis veritas est aeterna, quia habet fundamentum in aeterna veritate divina. Sicut enim idea divina repraesentat aeternaliter hominem cum animalitate pro omni temporis differentia, ita aeternaliter repraesentat Sortem cum sua sessione in tali tempore. Ideo ista est aeternaliter vera, *Homo est animal;* et similiter ista, *Sortes sedet,* referendo ad tempus in quo sedet. Posito enim quod heri tantum Sortes sederit, hodie verum est Sortem sedere, si ly *sedere* referat tempus, non praesens iis qui hodie sunt, sed tempus mensurans sessionem Sortis, quod tempus est illis praeteritum. Sed de iis satis dictum est in Primo *, ubi locuti sumus de cognitione divina respectu contingentium. – Hunc sensum tertium innuit Sanctus Thomas cum dicit quod fundantur in prima veritate *sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.* Est enim veritas prima causa exemplaris omnium veritatum complexarum, et ipsarum mensura. Veritatum autem quae sunt in rebus, est etiam causa productiva: quia veritas rei non est aliud quam esse ipsarum; omne autem esse rerum creatarum est a Deo productum.

* Cf. supra, lib. I, cap. LIX.

* Comment. cap. LXVII.

3. Circa id quod dicitur, quoniam *ad illud aeternum in quo fundatur veritas intellecta, non comparatur anima sicut subiectum ad formam,* advertendum quod ex hoc vult Sanctus Thomas assignare differentiam quare ex incorruptibilitate intelligibilis arguitur immortalitas animae, non autem eius aeternitas ex aeternitate intelligibilis arguitur. Intelligibile enim materiale in istis inferioribus existens, non est incorruptibile nisi secundum formam intelligibilem quam habet in intellectu, ad quam anima comparatur sicut subiectum ad suam perfectionem. Et ideo, quia perfectibile oportet suae perfectioni proportionari, oportet, ut superius * arguebatur, si ipsa forma est incorruptibilis, et animam incorruptibilem esse. Intelligibile autem non habet esse aeternum secundum suam speciem quam habet in intellectu: immo illud aeternum super quod fundatur veritas aeterna intelligibilium, non est in intellectu tanquam eius forma. Ideo ex aeternitate intelligibilis non potest argui intellectus aeternitas.

* Cap. LXXIX.

III. Ad tertiam rationem, quae est pro opinione Origenis, respondetur negando consequentiam. Quia perfectio universi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua: cum continue plurima individua addantur universo. Animae autem humanae solum numero sunt distinctae.

Ex quo patet etiam ad quartam rationem. Dicitur enim quod, sicut consummatio creaturarum quantum ad species consideratur, ita quies Dei intelligenda est secundum cessationem a novis speciebus condendis: non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem praecesserunt.

2. Ad evidentiam huius responsionis, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, d. XVII, q. II, a. 2, ad 6, quod perfectio universi est duplex: scilicet essentialis; et accidentalis. Cum ergo hic dicitur quod perfectio universi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, intelligitur quantum ad perfectionem essentialem: non autem quantum ad perfectionem accidentalem; nam individua pertinent ad perfectionem accidentalem universi. Quod autem caret perfectione accidentali, non dicitur imperfectum nisi secundum quid: sicut homo carens episcopatu non dicitur imperfectus homo.

Sciendum secundo, quod haec responsio, quantum ad hoc quod animae quae de novo creantur, praecesserunt secundum speciem, procedit secundum opinionem illorum qui dixerunt omnia producta fuisse secundum speciem in operibus sex dierum: sic enim, cum in illis sex diebus fuerit productus homo, praecesserunt animabus quae continue creantur, primorum parentum animae. Secundum autem mentem Augustini, qui posuit in prima rerum productione non fuisse productas plantas et animalia in actu *, dicendum est quod animae praecesserunt in illa creatione non quidem in simili secundum speciem, sed, ut dicitur Prima, q. XC, a. 4, et II *Sent.*, ubi supra *, *in simili secundum genus, prout anima convenit cum angelis in natura intellectuali,* qui fuerunt in prima institutione creati.

* Cf. I P., LXIX, 2; LXXI; LXXII.

* Ad 1.

3. Sed occurrit dubium. Nam ea quae sunt perpetua secundum speciem et secundum individuum, pertinent ad essentialem perfectionem universi: ut dicitur *de Verit.*, q. V, a. 3. Sed anima est perpetua secundum speciem et secundum individuum. Ergo etiam secundum individuum est de essentiali perfectione universi. Cuius oppositum hic dicitur.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia,* q. III, a. 10, ad 4, quod duplex est perfectio universi: scilicet prima; et ultima. Anima quantum ad individua est de perfectione ultima universi: quia, ut ibi dicitur, *tota corporum transmutatio ordinatur quodammodo ad animarum multiplicationem, ad quam requiritur corporum multiplicatio.* Non autem est de prima perfectione. Hic ergo loquitur Sanctus Thomas de prima perfectione essentiali universi. In QQ. autem *de Veritate* loquitur de perfectione essentiali indistincte, sive prima, inquam, sit sive secunda. Unde nulla est contradictio.

IV. Ultimo, quia dixerat Sanctus Thomas in capite praecedenti *verba Aristotelis sonare animam esse aeternam, quia dixit intellectum perpetuum esse,* ne quis existimaret illam esse Aristotelis mentem, hoc removet, dicens quod nunquam Aristoteles dixit intellectum humanum esse aeternum: sed bene dixit ipsum esse *perpetuum,* quod de iis quae semper erunt, licet non semper fuerint, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentem quod sit aeternus, quia XII * [Al. XI.] *Metaphysicae* conveniens fuisset de hoc aliquid dicere, cum ibi exciperet animam intellectivam a conditione aliarum formarum: et tamen non dixit ipsam esse ante materiam (quod tamen Plato de *ideis* dicebat), sed tantum quod manet post corpus.

CAPITULUM OCTOGESIMUM QUINTUM

QUOD ANIMA NON SIT DE SUBSTANTIA DEI

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

Ostensum est enim supra * [Lib. I, cap. xv.] divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid eius de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est * [Cap. lxxxiii sq.]. Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Amplius. Ostensum est supra * [Lib. I, cap. xxvii sq.] quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est * [Cap. lxviii.]. Non igitur est de substantia divina.

Praeterea. Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid: cum sit purus actus, ut supra * [Lib. I, cap. xvi.] ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

Adhuc. Illud ex quo fit aliquid, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra * [Lib. I, cap. xiii.] probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

Amplius. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis, et per se et per accidens * [Ibid.]. Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Item. Supra * [Lib. I, cap. xvi.] ostensum est quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supra * [Cap. lxi, lxxvi.] dictis patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

Item. Cum substantia divina sit omnino impartibilis * [Lib. I, cap. xviii.], non potest aliquid substantiae eius esse anima nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam impossibile est esse nisi unam, ut supra * [Lib. I, cap. xlii.] ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum. Et hoc supra * [Cap. lxxiii sqq.] improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse. Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse. Unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant, et de natura huius corporis animam esse dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, animae attribuebant, ut patet per Aristotelem in I *de Anima* * [Cap. ii, 6; s. Th. l. 4.]. Et sic sequebatur animam esse de substantia divina. – Et ex hac radice pullulavit positio Manichaei, qui existimavit Deum esse quandam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam humanam animam esse dicebat * [Cf. Aug. *Confess.* lib. IV, cap. ult.; *de Haeres.*, xlvi.].

Haec autem positio supra improbata est, et per hoc quod ostensum est * [Lib. I, cap. xx.] Deum non esse corpus; et per hoc quod ostensum est * [Cap. xlix, lxv.] animam etiam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra * [Cap. lxxiii sqq.] dictum est. Et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, idest intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae. Unde et a quibusdam nostri temporis Christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus.

Haec autem positio de unitate intellectus nostri, supra * [Ibid.] improbata est.

Potuit autem et ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini, propter animam. Unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere. Et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis.

Ad hoc etiam coadiuvare videtur quod *Gen.* I * [Vers. 26; cap. II, vers. 7.], postquam dictum est, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* subditur: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.* Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina. Qui enim in faciem alterius spirat, idem numero quod in ipso erat, in alium emittit. Et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipsum vivificandum immissum sit.

---

18 aliquid] aliud P*c*. 28 potentialitas] possibilitas EGY. 37 impossibile *post* est αDGP*c*; est *om* X.
10 et *om* αWP*d*. 13 etiam *om* ZP*c*. 27 et *om* G*b*P*c*. 42 spirat] inspirat EP. 46 immissum] ade (*idest* Adae) immissum Z.

Sed similitudo praedicta non ostendit hominem esse aliquid substantiae divinae: cum in intelligendo defectum multipliciter patiatur, quod de Deo dici non potest. Unde haec similitudo magis est indicativa cuiusdam imperfectae imaginis quam alicuius consubstantialitatis. Quod etiam Scriptura innuit cum dicit *ad imaginem* Dei hominem factum. Unde et inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae. Propter quod et *in faciem spiritus vitae* dicitur *inspiratus:* quia, cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo. Nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, unde videtur sumpta esse metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum immittit.

1 hominem] animam hominem αX, animam humanam D, animam hominis Pc. 6 consubstantialitatis] substantialitatis αDWXZPc. 4 spiraculum] vitae *addunt* αDWXPc. 10 immittit] emittit Pc.

Commentaria Ferrariensis

Ex praedeterminata veritate excludit Sanctus Thomas errorem illorum qui animam de substantia divina esse dicebant. Circa hoc autem duo facit: primo, probat propositum; secundo, unde habuit ille error originem ostendit *.

* Cf. n. II.

I. *Primo itaque arguitur sic.* Animae humanae non fuerunt ante corpora, ut est ostensum. Ergo non est anima de substantia divina. – Patet consequentia. Quia substantia divina est aeterna, ut superius est probatum.

Adverte quod dupliciter potest intelligi animam esse de substantia divina. Uno modo, ut sit de illa substantia numero quae est Deus, tanquam ex materia, sicut de una parte luti figulus aliquod fictile facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem et Platonem esse de eadem specie. Utro istorum modorum intelligatur, necesse est ut animae ante corpora fuerint: quia de ratione naturae divinae, sive per modum singularis sive per modum speciei accipiatur, est ut sit aeterna.

Secundo. Anima est forma. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia Deus nullius rei potest esse forma.

Tertio. Substantia Dei non est in potentia ad aliquid. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia omne ex quo aliquid fit, est in potentia ad illud.

Quarto. Deus est omnino immobilis. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia id ex quo aliquid fit, aliquo modo mutatur.

Quinto. Anima variatur secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Ergo non est de substantia divina, quae est omnino invariabilis.

Sexto. In anima est potentia et actus, scilicet intellectus possibilis et intellectus agens. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia Deus est actus purus, in quo nulla est potentialitas.

Septimo. Deus est omnino impartibilis. Ergo anima non potest esse aliquid eius nisi sit tota eius substantia. Hoc autem est impossibile: quia tunc esset una anima omnium hominum, cum substantia divina non possit esse nisi una.

II. Quantum ad secundum *, ponitur triplex fundamentum unde praedictus error originem habuit. Primum est, quia omnes id quod ponebant rerum principium, animae attribuebant, ut patet I *de Anima.* Quidam autem, nullam substantiam incorpoream esse ponentes, nobilissimum corporum, sive esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponerent, dicebant esse Deum. – Ex qua radice et Manichaei error pullulavit, qui Deum quandam lucem esse existimavit per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam animam esse dicebat.

* Cf. init. Comment.

Sed hoc fundamentum superius est improbatum, quantum ad id quod ponitur Deum et animam esse corpus.

2. Secundum fundamentum est, quia aliqui posuerunt unum esse omnium hominum intellectum. Antiqui autem quamlibet substantiam separatam esse Deum dicebant. Unde sequebatur intellectum nostrum, sive humanam animam, divinae naturae esse.

Sed et hoc superius est improbatum.

3. Tertium est, quia intelligere, quod maxime proprium Dei existimatur, nulli substantiae in inferiori mundo convenire videtur nisi homini, per animam, quae etiam ponitur immortalis.

Huic favere videtur quod dicitur *Gen.* 1, ubi, postquam dictum est, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* subditur *: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

* Cap. II, 7.

Sed ad hoc dicitur primo, quod similitudo illa, quantum ad intelligendum, non ostendit animam esse naturae divinae: cum in intelligendo multiplicem defectum patiatur.

Dicitur secundo, quod inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat: non autem secundum unitatem substantiae. Quod patet, quia et qui corporaliter in faciem alicuius insufflat, unde videtur sumpta metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum emittit *.

* Cf. text. et var.

Circa hanc conclusionem nihil occurrit quod difficultatem faciat, utpote quae ab omni veritate sit aliena. Eam autem pertractat Sanctus Thomas etiam Prima, q. xc, a. 1, et II *Sent.*, d. xvii, a. 1.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SEXTUM

QUOD ANIMA HUMANA NON TRADUCATUR CUM SEMINE

Ex praemissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse sicut et operatur, cum unumquodque operetur inquantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sunt sine corpore, eorum generatio non est per generatio-

b 2 habet] habent Z. operatur] operari Z.

nem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis * [Cap. LXVIII.] patet. Operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra * [Ibid.] habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur: non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

Adhuc. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter. Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore: ut videmus in animalibus anulosis, quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multae in potentia; diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu. – Alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae: ut sic anima intellectiva ponatur esse in semine virtute, sed non actu.

Primum autem horum est impossibile, duplici ratione. Primo quia, cum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximae virtutis, eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quae possunt multiplices eius operationes expleri. Unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso: quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis. – Secundo quia, cum intellectus, qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicuius partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem. Unde nec anima intellectiva.

Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus: non enim aliter agere potest virtus quae est in materia. Sed omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic terminatur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae; unde, si per hoc etiam incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium. Cuius contrarium supra * [Cap. LXVIII, LXXIX.] ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

Amplius. Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum reduci. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae: iam enim supra * [Cap. LXVIII.] ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra * [Ibid.] ostensum est. Non igitur anima intellectiva educitur in esse per transmutationem materiae. Et sic, neque per actionem virtutis quae est in semine.

Praeterea. Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporum: cum habeat operationem supra omnia corpora elevatam, quae est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine, est per aliquam virtutem corpoream: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ignis, caeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine.

Praeterea. Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra * [Cap. LXVIII.] ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semine. Et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

Praeterea. Si generatio alicuius est causa quod aliquid sit, corruptio eius erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat: cum sit immortalis, ut supra * [Cap. LXXIX.] ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est propria causa generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animae in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium eius, qui dixerunt *animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora* * [Cf. Greg. Nyss., *de Anima* (Migne P. G.. tom. XLV, 205); Nemesium, *de Anima* (*de Nat. Hominis*), lib. II, cap. VI (Colon. 1537. sub nom. Greg.).].

---

6 generatur] generantur YP*c*. 28 possunt] possint YsG. 38 Secundum *Reincipit* N; *pro* etiam, autem NZ. 43 habet... materiae *hom om* NYZ. 45 terminatur] determinatur αDWXP*c*.
15 Non igitur] Nam EG. 16 educitur *post* in esse αDWXP*c*. 20 genus corporum] genus corporeum DP, corpus Z. 21 supra] super ZP*c*. 25 virtutem *post* corpoream αDWP*c*. 47 animae in esse] animam inesse (*vel* in esse) αX.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM determinavit Sanctus Thomas de animae duratione, incipit nunc de eius productione determinare * [Cf. Comment. cap. LVI, init.]. Circa hoc autem tria principaliter facit: primo enim ostendit quod non traducitur cum semine; secundo, quod per creationem producitur * [Cap. seq.]; tertio, adducit rationes ad oppositum et solvit * [Cap. LXXXVIII.].

I. Quantum ad primum, sciendum ex doctrina Sancti Thomae II *Sent*. d. XVIII * [Qu. II, a. 1.], quod *traductio duo importat, scilicet originem et decisionem*. Ad hoc enim ut aliquid ab altero traduci dicatur, requiritur quod ab eo originetur per decisionem et separationem alicuius substantiae. Propter quod, si lignum in plures partes dividatur, non dicitur una pars ab altera traduci: quia, licet ibi sit decisio, non est tamen origo unius ab alia. Similiter ignis genitus non dicitur ab igne generante proprie traduci: quia, licet ab ipso originem habeat, non tamen est per separationem

alicuius substantiae ab ipso igne generante. Sed in generatione animalium proprie traductio dicitur, ubi unum ab altero per seminis decisionem originatur. Animam ergo traduci cum semine est *ipsam ab homine generante per seminis decisionem produci.*

Et hunc sensum etiam innuit Sanctus Thomas in principio capituli, ubi ait quod *anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.*

Probatur autem primo sic. Operatio animae intellectivae non fit per organum corporeum, sed bene operatio nutritivae et sensitivae. Ergo ista non incipit esse per seminis traductionem, sed bene illae. – Probatur consequentia. Quia quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis; quorum autem operationes sine corpore esse non possunt, nec eorum initium sine corpore esse potest, idest, eorum esse incipit et generatur per corporis generationem; quia res sic habet esse sicut operatur. Traductio autem seminis ad corporis generationem ordinatur.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum quod forma quae nullam operationem habet absque corporeo organo, non est forma subsistens, sed tantum forma *qua aliquid est.* Et quia unicuique ita convenit fieri sicut sibi convenit esse, ideo talis forma, cum non habeat esse per se subsistens, nec etiam per se produci potest, ita quod sit id quod producitur, sed tantum est id quo compositum producitur. Propter hoc, non alia productione producitur quam ea qua producitur corpus et compositum. Forma autem quae habet operationem absque corporeo organo, est per se subsistens. Ideo propria operatione producitur, non autem ea qua corpus generatur. Et hoc est fundamentum illius propositionis assumptae ad probationem consequentiae. Quod fundamentum tetigit Sanctus Thomas in probatione illius propositionis, assignans pro illius causa, quia *res sic operatur sicut habet esse:* si enim non per se operatur, non habet esse per se subsistens; si autem per se operatur, habet esse per se subsistens.

* Cf. n. v.

II. *Secundo* *. Si per traductionem seminis esse incipit, aut hoc est quia est in semine in actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore, ut in animalibus anulosis videmus, quae decisa vivunt: aut quia in semine est virtus ipsius productiva.

Non primum. Tum quia anima intellectiva est perfectissima formarum et maximae virtutis, et requirit tanquam proprium perfectibile corpus magnam habens partium diversitatem, et per consequens non potest esse actu in semine deciso: sicut nec animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur. – Tum quia intellectus non est actus alicuius corporis, ut possit per accidens dividi ad corporis divisionem.

* Cf. n. iv.

Non etiam secundum, propter tria. Primo *, quia sequeretur animam habere suum esse dependens a corpore. Sed huius contrarium ostensum est supra. Ergo etc. – Probatur sequela. Quia virtus activa quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus. Omnis autem forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: cum transmutatio materiae terminetur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae; et per consequens, si per hoc incipiat esse formae simpliciter, esse formae non sit nisi in hoc quod est uniri materiae.

III. Pro declaratione huius rationis, attendenda sunt duo. Unum est, quod primus modus traductionis animae hic improbatus, scilicet quod anima esset actu in semine, sic est intelligendus. Procedit enim ac si anima esset ad extensionem corporis extensa, ita quod una pars esset in corpore generantis et alia esset in semine, et quod ad seminis separationem a corpore separaretur etiam animae pars ab alia parte, tanquam anima esset una actu et plures in potentia: sicut albedo extenditur ad corporis extensionem, et secundum unam partem est in una parte corporis, secundum vero aliam est in alia parte corporis; et secundum quod una pars corporis ab alia separatur, ita et una pars albedinis separatur ab alia; ita quod albedo quae erat una in actu et duo in potentia, fit duae albedines in actu.

2. Secundum est quod, cum inquit Sanctus Thomas, *Unde, si per hoc incipiat esse formae simpliciter esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae,* ly *simpliciter* potest dupliciter construi: scilicet aut ut se teneat cum praecedentibus, sic punctuando, *Unde, si per hoc incipiat esse formae simpliciter;* aut ut se teneat cum sequentibus, punctuando sic, *Unde, si per hoc incipiat esse formae, simpliciter esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae.*

Si primo modo accipiatur, videtur determinare illud verbum, *incipiat.* Unde sensus est quod, si per hoc quod materiae unitur forma, incipiat esse absolute sive omnino esse formae, sicut videlicet materia incipit esse actu per hoc quod sibi forma unitur, tunc non erit esse formae nisi in unione ad materiam: sicut et esse actu materiae non convenit nisi in unione ad formam. Et tunc ponitur ly *simpliciter* ad excludendum incoeptionem formae *in materia.* Si enim forma simpliciter et absolute incipiat esse ex hoc quod unitur materiae, tunc non poterit esse nisi in unione ad materiam: si autem incipiat esse tantum *in hoc,* non autem simpliciter incipiat esse ex eo quod materiae unitur, non oportet quod non possit esse nisi in unione ad materiam.

Si autem accipiatur secundo modo, tunc determinat illud verbum, *non erit.* Et est sensus quod esse formae non erit, absolute loquendo, nisi in unione ad materiam. Et hoc dicitur ad differentiam illius modi quo, secundum quid et aliquo addito, esse animae non est nisi in unione formae ad materiam, scilicet ut est forma huius existens in hoc. Falsum enim est, absolute loquendo, animam non habere esse nisi in unione ad materiam: tamen verum est animam, inquantum est forma huius hominis existens in ipso, non habere esse nisi per unionem ad materiam, ut superius * est ostensum.

* Cap. LXVIII Comment. n. VI LXXIX, Comment. n. VI.

Uterque sensus veritatem habet. Veruntamen primus sensus, et prima punctuactio, hic intendi videtur, eo quod absolutior sit, et magis consequens habere.

3. Sed tunc occurrit dubium circa ipsum primum sensum. Nam licet anima non dependeat a materia simpliciter, eius tamen individuatio, ut superius * est ostensum, de mente Sancti Thomae I *Sent.,* d. VIII, q. V, a. 2, ad 6, *dependet a corpore quoad sui principium, non tamen quantum ad sui finem.* Ex quo videtur quod illa conditionalis non sit vera: *Si per hoc quod forma unitur materiae incipiat absolute esse, non erit esse formae nisi in hoc quod est uniri materiae.* Stant enim simul, ex verbis Sancti Thomae, formam incipere esse per unionem ad corpus, et postea ipsam esse sine corpore.

* Cap. LXXV, Comment. n. III, IV.

Respondetur quod formam incipere esse per unionem sui ad materiam, dupliciter potest intelligi: uno modo, quod unio ipsius cum materia sit per se causa esse formae; alio modo, quod sit causa sine qua non incipiat forma esse, quia videlicet non incipit esse nisi cum tali unione. Primo modo incipere esse per unionem ad materiam, infert formam non posse esse sine unione tali: quia proprius effectus non potest esse sine sua propria et per se causa. Secundo autem modo formam incipere esse per talem unionem, non infert ipsam non posse esse nisi in unione ad materiam.

Primum sensum accipit Sanctus Thomas hoc loco. Quod patet, quia de forma per similitudinem ad materiam loquitur: ex eo quod dixerat transmutationem determinari * ad esse actu materiae, quod est per unionem, inferens: *Unde, si per hoc etiam,* idest, si per eandem etiam rationem qua materia incipit esse actu, scilicet per unionem formae, *incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae:* sicut scilicet esse actu materiae non est nisi in uniri formae. Constat autem quod materia ita incipit esse actu per formam quod forma est per se causa esse actu ipsius materiae. Ergo similiter accipiendum est antecedens illius conditionalis: quod forma simpliciter incipiat esse per sui unionem ad materiam, ita quod materia et unio talis sit per se causa esse formae. – Secundum autem sensum accipit in I *Sententiarum.*

* Cf. text. et var.

* Cf. n. II, *Non etiam.*

IV. Secundo ad idem *. Anima intellectiva non potest educi de potentia materiae, ut superius est ostensum. Ergo non per virtutem existentem in semine producitur. – Probatur consequentia. Quia omnis forma quae educitur in esse per transmutationem materiae, sicut est de forma quae virtute seminis producitur, est forma educta de potentia materiae.

2. Tertio ad idem. Omnis actio virtutis quae est in semine, est per virtutem corpoream: agit enim virtus illa mediante calore ignis, caeli et animae. Ergo non potest anima virtute seminis produci. – Probatur consequentia. Quia nulla virtus activa agit ultra suum genus. Anima autem intellectiva excedit totum genus corporum.

Sed videtur ista ratio non concludere. Diceret enim aliquis quod, licet nulla virtus activa principalis agat ultra suum genus, virtus tamen instrumentalis potest ultra suum genus virtute principalis agentis agere: sicut calor producit carnem virtute animae, quae genus excedit elementi. Similiter sacramenta causant ornatum in anima, qui est quid spirituale, secundum doctrinam Sancti Thomae *. Sic etiam dicetur quod virtus seminis, et calores quibus operatur, licet propria virtute animam intellectivam producere non possint, eam tamen possunt virtute animae generantis producere.

* IV *Sent.*, d. I, q. I, a. 4, qª I.

Respondetur ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. CXVIII, a. 2, quod nec etiam virtute animae potest semen agere ad animam intellectivam ipsam producendo. Licet enim corpus, ut instrumentum substantiae immaterialis inquantum immaterialis est, possit agere aliquid immateriale, sicut phantasma virtute intellectus agentis producit in intellectum possibilem speciem intelligibilem, quae est omnino immaterialis; corpus tamen ut instrumentum substantiae immaterialis inquantum est actus corporis, non potest agere aliquid immateriale, quia substantia immaterialis ut actus corporis, non pertinet ad ordinem immaterialium, sed ad ordinem materialium. Semen autem non agit virtute animae intellectivae inquantum omnino immaterialis est, sed inquantum est actus corporis: cum virtus generativa, qua mediante generatio fit, sit actus corporis. Ideo nec etiam inquantum instrumentum est animae generantis, potest animam producere. Sed bene, quia anima secundum essentiam suam est intellectualis et immaterialis, licet non agat inquantum est omnino immaterialis sed inquantum est actus corporis, potest semen virtute ipsius agere dispositiones ad animam intellectivam, et sic causare unionem ipsius cum materia, quod est causare animam inquantum est actus corporis, sicut agit in virtute ipsius ut actus corporis est.

Propositio ergo Sancti Thomae, videlicet, ***Nulla virtus activa agit ultra suum genus,*** est etiam vera de agente instrumentali non agente in virtute agentis principalis superioris ordinis inquantum superioris ordinis est, sed ut ad inferiorem ordinem pertinet. Et sic eam intellexit Sanctus Thomas. Si autem agat in virtute agentis superioris ordinis ut superioris est ordinis, sic potest agere ultra suum genus: sicut calor agit in virtute animae inquantum anima est, et sacramentum agit per virtutem divinam inquantum corporalia excedit. Unde instantiae adductae non sunt contra intentum rationis.

V. *Tertio principaliter arguitur* *. Anima est substantia intellectualis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ridiculum est dicere substantiam intellectualem aut per divisionem corporis dividi, aut ab aliqua corporea virtute produci: quorum scilicet modorum altero aliquid per seminis traductionem produci potest intelligi. * Cf. n. II.

Quarto. Corruptio corporis non est causa quod anima esse desinat. Ergo nec generatio corporis est causa quod ipsa incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Ergo etc.

Advertendum quod *corpus* nominat proprium perfectibile ab anima. Et hoc oportet prius constitui et organizari virtute seminis, ut patet in embryone, ut in ultimo instanti organizationis sufficientis et necessariae, anima intellectiva introducatur. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod ***traductio seminis est causa propria generationis corporis:*** non quia ipsa seminis separatio a generante, et eius introductio in matricem, sit propria causa generationis, cum illa nominent negationem et relationem; sed quia semen decisum et introductum est causa propria, decisio autem et introductio est causae conditio sine qua generatio corporis non fieret.

ULTIMO inquit Sanctus Thomas quod per hoc Apollinaris et sequacium error destruitur, dicentium, ***sicut corpora a corporibus generantur, ita animas ab animabus generari.***

CAPITULUM OCTOGESIMUM SEPTIMUM

QUOD ANIMA HUMANA PRODUCATUR IN ESSE A DEO PER CREATIONEM

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod solus Deus animam humanam producit in esse.

Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra * ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est *. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra * ostensum est; relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra * quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

* Cap. L, LXV. * Cap. praec. * Cap. LXXXIII. * Cap. XXI.

Amplius. Omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra * ostensum est. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est, ut supra * ostensum est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat *. Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et

* Cap. XV. * Ibid. * Cap. LXVIII.

sic, creatur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra * ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

* Cap. xxi.

Adhuc. Eorum quae sunt unius generis, est idem modus prodeundi in esse, ut supra * probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

* Cf. cap. praec., init.

Item. Quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quasi acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, ut supra * ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

* Cap. L, LXV.

Praeterea. Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis aut animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.

Hoc etiam innuere videtur Sacra Scriptura, *Gen.* I. Cum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote cum dicit, *Producant aquae reptile animae viventis,* et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creari ostendit, dicens *: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

* Cap. II, vers. 7.

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

---

15 quasi] quod Pc. 23 consequitur] sequitur BGXZ.
7 proprium] primum *b*Pc. 10 perfectio *post* eius αDNWXPc. 13 ab eo *post* habet Z, a Deo P. 15 Sacra *om* EGNXZ*b*.

Commentaria Ferrariensis

Quantum ad secundum, ponitur haec conclusio: *Solus Deus animam humanam in esse produxit* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

1. *Probatur autem primo sic.* Anima incipit esse cum corpore, ut ostensum est superius. Et non quia per se generetur: cum non sit composita ex materia et forma. Nec quia generetur per accidens per corporis generationem virtute seminis: ut etiam est ostensum. Ergo per creationem. Ergo a solo Deo, cuius solius est creare, in esse producitur.

2. *Secundo.* Anima humana habet causam sui esse activam: cum non sit suum esse. Et habet hoc proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens. Ergo habet per se suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae per accidens fiunt factis compositis. Ergo aut fit ex aliquo sicut ex materia: aut ex nihilo per creationem. Non ex materia: quia non habet materiam partem sui. Ergo per creationem fit. Ergo a solo Deo immediate creatur.

Attendendum quod, cum materia sit id *ex quo aliquid fit inexistens,* ut patet V *Metaph.* *, oportet ut id quod non solum fit in aliqua materia, sed etiam per se fit ex materia, habeat materiam partem sui, et sit compositum. Ideo optime probat Sanctus Thomas animam non fieri ex materia, quia non habet materiam partem sui. Aliae autem formae non per se fiunt, sicut nec per se habent esse, sed fiunt tantum alio facto, scilicet composito, ut hic dicitur. Ideo, licet non habeant materiam partem sui, possunt tamen aliquo modo dici, improprie tamen, fieri ex materia, inquantum de potentia materiae educuntur.

* S. Th. l. 4; Did. lib. IV, III, I.

3. *Tertio.* Anima est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia eorum quae sunt unius generis, idest unius ordinis rerum, est idem modus prodeundi in esse.

Attendendum quod per eundem modum prodeundi in esse intelligit Sanctus Thomas idem genus productionis quo attingitur res producta immediate: non autem intelligit accidentia illa generis productionis. Quod dico, quia aliae substantiae spirituales non producuntur in materia, neque praesupponunt aliquam materialem dispositionem per agens naturale, sicut anima introducitur in materiam per agens naturale dispositam. Hoc enim accidit productioni animae, quae est creatio, inquantum anima, licet sit substantia intellectualis, est tamen corporis forma.

4. *Quarto.* Anima non potest sic produci in esse quod sibi acquiratur aliquod principium essendi, sicut accidit in rebus compositis: cum sit substantia simplex. Ergo producitur in esse ab agente per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ergo a primo et universali agente, qui est Deus, producitur: quia ipsum esse est proprius effectus primi et universalis agentis.

Adverte hic quod Sanctus Thomas ponit unum modum quo esse dicitur proprius effectus Dei. Alia enim agentia, licet dent esse, illud tamen non dant nisi per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae similitudo est rei factae principium essendi. Deus autem dat esse, non solum dando formale principium essendi, sed etiam rei dando esse absolute, absque hoc quod illi det aliud principium formale essendi. Ex quo patet quod esse absolute et secundum se consideratum, non autem ut effectus formalis formae introductae in re producta, a solo Deo producitur. Et sic absolute et secundum se esse est effectus proprius Dei: aliorum autem est effectus ut coniungitur formae in altero productae.

5. *Quinto.* Finis animae humanae, et eius perfectio, est ut per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, qui est Deus. Ergo a Deo propriae habet suae originis principium: finis enim rei correspondet eius principio.

Adverte, ne erres, quod non ideo dicit Sanctus Thomas finem animae esse in amore et cognitione Dei, quasi utrumque ad beatitudinnem essentialiter pertineat: sed quia cognitio est essentialiter beatitudo, amor autem ipsam inseparabiliter concomitatur.

Confirmatur ultimo, quia hoc insinuatur *Gen.* I, ubi Scriptura, animalium aliorum animas aliis causis adscribens, puta dicendo: *Producant aquae reptile animae vi-*

* Cap. II, vers. 7.

ventis, et similiter de aliis, de anima hominis inquit *: *Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae,* Deo videlicet animae humanae creationem adscribens.

Per hoc autem, inquit Sanctus Thomas, excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

* Art. 2.

Adverte quod Sanctus Thomas, Prima, q. CXVIII *, et *Potentia,* q. 3, a. 9, tenet non solum falsum esse quod anima cum semine traducatur, sed etiam hoc esse haereticum: quia ex hoc sequitur animam subsistentem non esse, et ex consequenti esse corruptibilem cum corpore.

CAPITULUM OCTOGESIMUM OCTAVUM

RATIONES AD PROBANDUM QUOD ANIMA HUMANA CREETUR EX SEMINE

* Cf. cap. seq.

SUNT autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa *.

*Cf. cap. LXXXVI, init.

Cum enim homo sit animal inquantum habet animam sensitivam; ratio autem *animalis* univoce homini et aliis animalibus conveniat; videtur quod anima sensitiva hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis, eundem modum habent prodeundi in esse *. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra * ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

* Cap. LVIII.

* Lib. II, cap. III.

Praeterea. Sicut docet Aristoteles in libro *de Generatione Animalium* *, prius tempore est fetus animal quam homo. Sed, cum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in ceteris animalibus contingit. Illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut et illud animal est in potentia ut sit animal rationale: nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia in substantia, quod supra * improbatum est. Videtur ergo quod substantia animae intellectivae sit ex virtute quae est in semine.

* Cap. LVIII.

Item. Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse, terminatur una actio et unius agentis: si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet igitur unius agentis unam actionem terminari ad esse animae et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quae est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quae est eius forma, et non ab agente separato.

Amplius. Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est eius species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine.

* Cf. loca cit. cap. LXXXVI, fin.

Item. Apollinaris sic argumentatur *. Quicumque dat complementum operi, cooperatur agenti. Sed, si animae creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur. Ergo Deus adulteris cooperatur. Quod sibi inconveniens videtur.

* *De Creatione Hominis,* cap. XXX, Colon. 1537, fol. XXX (*de Hom. Opificio,* Migne, P. G. XLIV, 235).

Inveniuntur autem in libro qui Gregorio Nysseno inscribitur *, quaedam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic. Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus. Si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso: quod videtur impossibile. Simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

* Ibid.

Adhuc. Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum eius alteram partem *. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quae duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativae virtutis, imperfecta videretur. Quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

* Ibid.

Item. In omnibus quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant: *sicut videmus in tritico, aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et declaratur, quadam consequentia naturali, ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum* *. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

Amplius. Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae, et idem terminus invenitur: secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae operationes

1 aliorum *post* animalium GNXZP*c*. 9 prodeundi] prodendi *d*, procedendi P. 22 Illa autem met] Illamet E, illarum Z; *rasa* pN. 23 et *om* αDWXP*c*. 26 in substantia] substantia GWP*c*. 34 igitur *om* P*d*.

5 adulteris *post* cooperatur αDWP*c*. 8 inscribitur] ascribitur NYZ. 35 declaratur] dilatatur P; al' deducitur *margo* Y. quadam] quaedam αG*b* (... naturalis *b*). 46 animae] *addunt* et DE, etiam P.

magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animae nutritivae, et postmodum operatio animae sensitivae, et tandem, corpore completo, operatio animae intellectivae *. Ergo idem est principium corporis et animae. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo et principium originis animae.

Adhuc. Quod configuratur alicui, constituitur ex actione eius cui configuratur: sicut cera quae configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse propriae animae configuratum: talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animae per eas exercendas *. Corpus igitur formatur ex actione animae: unde et Aristoteles dicit, in II *de Anima* *, quod *anima est efficiens causa corporis.* Hoc autem non esset nisi anima esset in semine: nam corpus per virtutem quae est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis. Et ita ex decisione seminis originem habet.

Item. Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum. * Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia a vivente deciditur. Secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitae, quae sunt rei viventis indicia. Tertio, quia semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quae est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine. Et sic ex decisione seminis originem capit.

Amplius. Si anima non est ante corpus, ut ostensum est *; neque incipit esse cum seminis decisione: sequitur quod prius formetur corpus, et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus: quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius; sicut vestimenta fiunt propter hominem. Hoc autem est falsum: nam magis corpus est propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

* De Creat. Hom. etc., loc. cit.

* Ibid.

* Cap. IV, 3; s. Th. l. 7.

* De Creat. Hom. etc., loc. cit.

* Cap. LXXXIII.

2 animae] virtutis N, virtutis et animae Z. nutritivae... animae *hom om* EGWPc. 7 et *Ita* DGXZ; *om* ENY, est W, est etiam *b*, est et αPc. 9 cera quae] cera GNW, cum cera Z. 8 calescere] calefacere EGNYZ. 9 seminis] vitam habet et *addunt* Pd. 15 aliud] aliquid EGXYZ. 16 eo] natura NZ. 18 est *om* αX, *ante* corpus GWPc.

Commentaria Ferrariensis

Quantum ad tertium, ponit Sanctus Thomas quasdam rationes contra determinatam veritatem *.

Quarum prima est. Anima sensitiva hominis virtute seminis procedit in esse: cum sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium. Ergo et intellectiva. – Probatur consequentia. Quia in homine sensitiva et intellectiva sunt idem secundum substantiam.

Secundo. Fetus prius est animal quam homo. Ergo prius habet animam sensitivam quam intellectivam. Sed illa producitur ex semine. Ergo et intellectiva: cum eadem fiat intellectiva, eo quod sibi intellectiva quae sit alia, supervenire non possit.

Tertio. Anima unitur corpori secundum esse. Ergo fit ab eodem a quo fit corpus: cum ad ea quae fiunt unum secundum esse, terminetur una actio et unius agentis. Ergo etc.

Quarto. Homo generat sibi simile in specie per virtutem quae est in semine. Ergo causat animam, a qua est hominis species.

Quinto. Secundum Apollinarem, sequeretur Deum cooperari adulteris: quia, creando animam, daret complementum generationi adulterae.

Sexto. Simul fit corpus et anima: alioquin idem esset prius et posterius seipso. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia corpus incipit fieri in decisione seminis.

Septimo. Sequeretur actionem Dei, et hominis actionem, esse imperfectam: quia neutra produceret totam rem.

Octavo. Anima est pars hominis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in omnibus quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae virtute comprehenduntur in semine. Declaratur in tritico, *ubi herba, culmus, internodia, fructus et aristae comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur * ordine, sequela naturali, ad rei perfectionem, nihil extrinsecum assumens:* intellige, tanquam causam agentem, licet aliquod extrinsecum tanquam materiam assumat.

Nono. In hominis generatione est idem processus corporis et animae, et idem terminus: quia secundum processum figurationis et quantitatis corporis operationes animae magis ac magis manifestantur. Ergo etc.

Decimo. Corpus hominis formatur ex actione animae. Tum quia sibi configuratur. – Tum quia anima est efficiens causa corporis: ut dicitur II *de Anima,* text. 36. Ergo etc.

Undecimo. Semen vivit: ut ex multis apparet. Ergo in ipso est anima. Ergo etc.

Duodecimo. Sequitur quod prius formatur corpus et postmodum infunditur anima. Ergo anima fit propter corpus: quia quod fit propter aliud, est posterius eo; sicut patet in vestimentis, quae propter hominem fiunt.

* Cf. Comment. cap. LXXXVI, init.

* Cf. text. et var.

CAPITULUM OCTOGESIMUM NONUM

SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM

Ad faciliorem vero praemissarum rationum * solutionem, praemittenda sunt quaedam ad exponendum ordinem et processum generationis humanae, et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quod opera vitae quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima, vel virtute animae, in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: cum omne animal ex anima et corpore constet.

* Cap. praec.

Operationes etiam vitae non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute, in quo praecipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprie movere seipsa. Quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens sibi simile agat. Et multo est hoc manifestius in operibus sensus: nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire, non potest hoc attribui animae matris.

Neque tamen potest dici quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non appareant propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima *actus corporis organici* *. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde et Aristoteles dicit, in II *de Anima* *, quod *semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abiiciunt animam,* idest anima carent: *cum tamen id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam.*

* II *de Anima*, I, 6; s. Th. l. 1.

* Cap. I, 10; s. Th. l. 2.

Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem: sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si statim cum est decisum animam haberet, iam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur: si quae vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes.

Sed adhuc magis est ridiculum si hoc de anima rationali dicatur. Tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit. – Tum quia sequeretur quod in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animae multiplicarentur.

Neque etiam dici potest, quod quidam dicunt: etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum; tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis, propter quod suspicantur Aristotelem dixisse *intellectum ab extrinseco esse,* in libro *de Generatione Animalium* *. – Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum, et postmodum anima sensitiva: et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur. – Et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum. – Et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio. Quae omnia sunt impossibilia in natura.

* Lib. II, cap. III.

Sequeretur etiam adhuc maius inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam: alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile, cum *differant secundum genus,* ut dicitur in X *Metaphysicae* *. Substantia autem animae sensibilis, cum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu praedicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet fit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam, est enim sensitivum potentia intellectivum; de necessitate sequitur quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpitur. Quod est impossibile: ut supra * probatum est, et fides Catholica docet.

* S. Th. l. 12; Did. IX, x, 1.

* Cap. LXXIX.

Non igitur ipsamet virtus quae cum semine deciditur et dicitur *formativa,* est anima, neque in processu generationis fit anima: sed, cum ipsa fundetur sicut in proprio subiecto in spiritu cuius est semen contentivum, sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis prout agit ex vi animae patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae. Non enim potest attribui animae embryonis ratione virtutis generativae: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae, quae ei deserviunt, cum generare sit iam perfecti; tum quia opus generativae non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivae, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet: non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem praeexistentis, sed perducitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativae: ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva

1 etiam] autem αDNWZ. 6 virtutem] virtutis αX, virtute (... activa) D. 10 embryo] in bono α, cerebro Z. 17 appareant] apparent DGZPc. 22 Unde et] Unde GPc. 32 cum est] ut est D, quod est G, *om* E. 44 possit] posset αXcd.

2 quidem] autem αDW. 6 enim] autem NYZ. 32 docet] tenet NZ. 34 deciditur] descinditur αX, decinditur GZ. 54 trahitur] contrahitur EsG. 55 perducitur] perducit G, producitur P.

particula, patet quod non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima geniti, nec a virtute formativa agente ex vi eius, sed agente ex vi animae generativae patris, cuius opus est facere simile generanti secundum speciem.

Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicto a principio formationis usque in finem. Species tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae; in generatione tamen corporum aliorum, oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. – Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in VIII *Physicorum* *.

* Cap. VII, 8 sqq.; s. Th. l. 15.

Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia *generatio unius, est corruptio alterius* *. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

* III *Phys.*, VIII, 1; s. Th. l. 13.

His igitur visis, facile est respondere ad obiecta *. Quod enim primo obiicitur, oportere animam sensitivam eundem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod *animal* de eis univoce praedicatur: – dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae: sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet ut ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis: sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei. Unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

* Cap. praec.

Quod vero secundo obiicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quae est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio obiicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum: nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio instrumenti: sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum, licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi: sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas. Actio autem quae est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria. Unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur ultimam perfectionem inducendo.

---

1 particula *om* P*d*. 4 geniti] genita αDWYP*c*. 30 etiam *om* αDW. 32 solum] solus GNYZ. 5 autem] igitur EGNYZ*b*. 7 ut] quod EP*c*. 12 ux quo *Ita* YZsGP*d*; *rasa* pN, ex qua *ceteri*. 43 hominis *om* EGNYZ. 55 nihil] non Z.

Quod vero sexto obiicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur prius quam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso: non enim homo est suum corpus, neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars eius sit altera prior. Quod non est inconveniens: nam materia tempore est prior forma; materiam dico secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta, sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote cum nondum habet animam, est prius tempore quam anima: tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum. Cum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima: licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturali, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta: cum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quae virtutem corpoream non excedunt, sicut faenum, culmus, internodia, et similia. Ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat: sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

Quod autem decimo obiicitur, corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra * probatum est. Similiter enim et omnis materia suae formae configuratur: non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

* In hoc cap.

Quod autem undecimo obiicitur de seminis vita in principio decisionis: – patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia: unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis: quae non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam praecedit humanam, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter. Uno modo, propter eius operationem, sive conservationem, vel quicquid huiusmodi est quod consequitur ad esse: et huiusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt; sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, idest, propter esse eius: et sic quod est propter alterum, est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam: sicut et omnis materia propter formam. – Secus autem esset si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse: sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

---

11 perfecta] perfectam EGZ*b*. 28 est etiam] est α, etiam est DN, etiam *cd*. 31 non *om* αDW.

11 enim et] etiam Pc. 17 vivum] unum α, verum EW. 20 ex virtute] virtute EGNYZ. 23 praecedit humanam] humanam α, humanam sequitur DX, humanam praecedit P*c*, praecedebat humanam E, praecedat humanam *b*. 27 consequitur] sequitur αDGWXP*c*. 29 sunt] facta sunt NYZ. 35 et *om* Z, etiam EP*c*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXXXVI, init.
* Cap. praec.

Quantum ad quartum *, respondet Sanctus Thomas rationibus supra positis *. Circa hoc autem duo facit: primo enim ponit pulcherrimam quandam de processu generationis doctrinam; secundo, singillatim ad singula respondet argumenta *.

* Cf. num. IX.

I. Quantum ad primum, dicit summatim septem.

Primum est, quod opinio dicentium quod opera vitae quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel ex virtute in eo existente, sed ex anima matris, est falsa. Tum quia embryo non esset animal. – Tum quia operationes vitae non proveniunt a principio extrinseco (scilicet immediate), sed ab intrinseco: ut in nutritione, secundum quam quod nutritur assimilat sibi nutrimentum, et multo magis in operationibus sensus apparet.

Secundum est, quod animam secundum essentiam suam completam esse in semine a principio, sed eius operationes propter defectum organorum non apparere, falsum est. Tum quia anima non unitur ut forma corpori nisi organizato. – Tum quia Aristoteles, II *de Anima,* text. 10, inquit quod *semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abiiciunt animam.* – Tum quia tunc generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis: sicut in animalibus anulosis ex uno fiunt duo. Et sic sequeretur quod omnes transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes: transmutationes enim formam substantialem sequentes non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. – Sequeretur etiam quod anima rationalis divideretur ad divisionem corporis. – Et quod ex omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, animae rationales multiplicarentur.

Tertium est, quod etiam illa opinio falsa est quae dicit quod, sicut semen est corpus non organizatum actu sed organizabile, ita virtus quae est in semine est anima in potentia, non autem in actu; et quod, organizato semine sufficienter ad vitam plantae, praedicta virtus fit anima vegetabilis; deinde, organis magis perfectis, eadem fit sensitiva; postremo, forma organorum perfecta, eadem fit anima rationalis, non actione quidem virtutis seminis, sed ex actione et illuminatione exterioris agentis; et quod propter hoc dixit Aristoteles *intellectum ab extrinseco esse.* Haec enim opinio falsa est, tum quia tunc forma substantialis continue magis ac magis perficeretur. – Tum quia forma substantialis non simul, sed successive educeretur

in actum: et sic generatio esset motus continuus. – Tum quia sequeretur animam rationalem esse mortalem. Quia anima rationalis esset eadem cum anima sensibili, quae per accidens generata ponitur in processu praedicto, et per consequens ponitur ad corruptionem corporis esse corruptibilis. – Nec potest dici quod ex lumine extrinseco, per quod dicta anima fit rationalis, fiat incorruptibilis. Quia nihil formaliter rei corruptibili adveniens facit ipsam in-
* Cf. num. II. corruptibilem per naturam *: cum *corruptibile et incorruptibile differant secundum genus*, X *Metaphysicae*, text. 26.

Quartum est, quod dicta virtus, quae fundatur in spiritu cuius semen est contentivum, operatur corporis formationem ex vi animae patris, cui principaliter attribuitur generatio: non autem ex vi animae concepti, etiam postquam habet animam, quia conceptum non generat seipsum, sed a parte generatur; ut patet per singulas virtutes animae discurrendo. Animae enim embryonis non potest attribui corporis formatio ratione virtutis generativae: quia non habet ea vis suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae; nec ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Non etiam illud sibi attribui potest ratione virtutis nutritivae: quia nutrimentum in processu formationis perducitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris, non autem ad similitudinem praeexistentis trahitur, quod fit per opus nutritivae assimilantis nutrimentum nutrito. Nec etiam fit virtute augmentativae: quia ad ipsam non pertinet mutatio secundum formam, sed tantum secundum quantitatem. Non etiam illud fit virtute sensitivae aut intellectivae potentiae: ut patet. Relinquitur ergo quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales
* Cf. num. III. partes, est tantum ex vi animae generantis *.

Quintum est, quod haec vis formativa manet in spi-
* Cf. num. IV. ritu praedicto a principio formationis usque ad finem *: species tamen formati non manet eadem, cum diversas formas habeat successive usque ad complementum. Quia, licet generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habeat formam immediatam materiae primae; tamen in aliorum generatione oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam ad quam generatio ordinatur *.

* Cf. ibid. *Sextum est*, quod non est inconveniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum corrumpitur: quia illa, tanquam non habentia speciem completam, non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. – Nec etiam est mirum quod tota generationis transmutatio non sit continua: quia hoc etiam
* Cf. num. VIII. accidit in tota alteratione et tota augmentatione *; et solus motus localis est vere continuus, VIII *Physicorum*, text. 64 et infra.

Septimum est quod, quanto aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, et plures generationes et corruptiones. Et ideo in generatione hominis anima vegetabilis, quae primo inest embryoni, cum vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit perfectior anima, quae est simul nutritiva et sensitiva, et tunc embryo vivit vita animalis. Hac autem corrupta, succedit rationalis ab extrinseco, non autem virtute seminis, ut praecedentes.

II. Circa tertium dictum, advertendum quod corruptibile secundum naturam impossibile est ut fiat secundum naturam incorruptibile, quasi corruptibile in incorruptibile mutetur. Cum enim corruptibile et incorruptibile differant secundum genus, non potest unum mutari in aliud nisi fiat mutatio secundum genus. Et per consequens nihil secundum naturam corruptibile, manens idem secundum substantiam et non variatum secundum genus, potest fieri per naturam incorruptibile. Sed tamen id quod est secundum naturam corruptibile, potest ex supernaturali dono fieri incorruptibile: ita quod idemmet erit corruptibile et incorruptibile, sed per naturam corruptibile, incorruptibile autem per gratiam aut per donum aliquod supernaturale ipsum a corruptione prohibens, ut est in corporibus beatorum. Propter hoc Sanctus Thomas, ut se praeservaret ab incorruptibili per supernaturale donum, non dixit absolute quod nihil formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum incorruptibile, sed quod non facit ipsum incorruptibile *per naturam*. Et sic, si anima sensitiva, quae est secundum naturam corruptibilis, fiat per supervenientem lucem rationalis, non poterit anima rationalis fieri incorruptibilis per naturam, sed remanebit naturaliter mortalis et corruptibilis sicut prius.

III. Circa quartum dictum, cum concluditur quod *formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, est tantum ex vi animae generantis*, adverte quod idcirco specificavit Sanctus Thomas *principales et primas partes*, quia, ut ipse ait Prima Parte, in quaestione adducta *, a. 1, ad 4, *producta anima sensitiva in gene-* * Quaest. CXVI (cf. cap. LXXXV[…] Comment. n. IV)
rato quantum ad aliquam partem principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Et sic patet quod aliquae partes secundario advenientes possunt ex vi animae prolis effici: licet partes principales, sicut cor, cerebrum et huiusmodi, virtute animae generantis fiant.

IV. Circa quintum dictum, duplex dubium occurrit. Primum * est circa id quod dicitur, *vim formativam manere* * Cf. num. sec[…]
in spiritu a principio formationis usque in finem. Videtur enim velle Sanctus Thomas quod talis vis, finita formatione, non duret, sed tantum duret usque ad formationis complementum. Huius autem oppositum habetur *Potentia* q. III, a. 9, ad 16, ubi dicitur quod *virtus formativa quae est in semine in principio, manet etiam adveniente anima rationali, sicut et spiritus, in quos fere tota substantia spermatis convertitur, manent.*

2. Secundum * est circa id quod dicitur, quoniam *oportet* * Cf. num VI.
in generatione aliorum corporum esse generationum ordinem, propter multas formas medias inter formam primam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Ex hoc enim sequitur quod materia exuta una forma, non potest quamcumque formam absque ordine recipere, sed necesse est ut unam prius altera ordinate et gradatim recipiat. Huius autem oppositum expresse dicit Sanctus Thomas V *Phys.* *, ubi, ostendens quomodo in * Lect. 3; ad cap II, I.
substantia non sit contrarietas, inquit quod *materia exuta una forma, potest recipere diversas formas absque ordine.*

Augetur etiam dubium. Quia ostensum est superius * * Cap. LXXI, Comment. n. V.
quoniam forma quaelibet substantialis, absolute loquendo, unitur immediate materiae primae. Ergo materia potest per generationem recipere quamcumque formam absque ordine. – Probatur consequentia. Quia hic assignat rationem Sanctus Thomas quare corporum simplicium generatio non procedit ordinate: quia videlicet quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae.

V. Ad primum horum respondetur quod expresse Sanctus Thomas, Prima Parte, ubi supra *, tenet *virtutem* * Qu. CXVIII, I, ad 4.
activam quae erat in semine, desinere esse desinente semine et evanescente spiritu qui in ipso continebatur: non enim possibile est virtutem remanere eandem numero, eius subiecto destructo; cum accidens neque per se subsistere possit, neque migrare de subiecto in subiectum. Quod autem dicitur in *de Potentia* etc., quod manet: intelligitur non eadem secundum numerum, sed in suo simili. Quod patet ex duobus. Primo, quia assignat rationem huius permanentiae ex eo quod *spiritus in quos tota fere substantia spermatis convertitur, manent.* Constat autem quod substantia spermatis non convertitur in eosdem numero spiritus qui praeerant, sed in similes. Et sic virtus quidem similis priori remanet: non autem oportet ut remaneat prior eadem secundum numerum. – Secundo, quia idem confirmat exemplo *caloris qui fuit dispositio ad formam ignis, qui remanet, forma ignis adveniente.* Manifestum est autem quod calor qui praecessit formam ignis, non remanet idem numero, cum in adventu formae ignis corrumpatur subiectum in quo erat: sed remanet similis calor secundum speciem. – Dicendum est ergo quod virtus formativa remanet in simili, non autem eadem secundum numerum. Et *quae prius erat corporis formativa*, ut ibi dicitur, eadem secundum speciem *fit postmodum corporis regitiva.*

Num. IV, 2. VI. Ad evidentiam secundi dubii *, attendendum est primo, ex doctrina Sancti Thomae *de Spirit.*, a. 3, ad 20, quod *materia, nude quidem considerata, indifferenter se habet ad omnes formas:* quia videlicet secundum suam substantiam non est magis ad unam formam determinata quam ad aliam, sed uniuscuiusque est secundum suam naturam receptiva. Considerata autem ut perfecta per aliquam dispositionem ex virtute agentis, non respicit indifferenter omnes formas, sed aliquas determinate. Sunt enim aliquae formae habentes inter se ordinem secundum generationem, ut natae sint sibi immediate per generationem succedere. Et ideo, dum materia una illarum exuitur, non potest recipere quamcumque indeterminate, sed illam quae nata est immediate succedere formae priori, quae erat ab agente introducta tanquam dispositio ad ultiorem formam: sicut, quia forma sanguinis habet immediatum ordinem in generatione animalis ad formam seminis, ideo dum materia exuitur forma seminis, non recipit immediate aliam formam quam formam sanguinis.

Attendendum secundo quod, licet materia secundum se et nude considerata indifferenter se habeat ad omnes formas, ut autem est per aliquam formam ab agente disposita, non sit ad omnes indifferens, sed aliquas determinate respiciat: tamen alium ordinem habet ad formas elementorum, et alium ad formas perfectiores. Nam, cum formae elementorum teneant infimum gradum inter formas, inter materiam primam et formas elementorum non mediat alia forma imperfectioris ordinis, utpote quae sua imperfectione magis ad naturam materiae appropinquet: et ideo inquit hoc loco Sanctus Thomas quod *quodlibet elementorum habet formam immediatam materiae primae.* Formae autem altioris gradus et ordinis quia habent sub se naturae ordine formas inferioris ordinis et gradus; et quanto forma est imperfectioris ordinis, tanto magis ad naturam materiae appropinquat, quia quanto aliquid magis recedit ab actu et perfectione, tanto magis ad potentiam accedit: ideo formae quae sunt supra elementa, non sunt immediatae materiae primae secundum naturae ordinem, sed inter ipsas et materiam mediant formae elementorum; et quanto forma ad altiorem ordinem et gradum pertinet, tanto inter ipsam et materiam plures formae naturae ordine mediant. Et quia natura in educendo aliquid de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum, ideo, dum materiam deducere intendit ad actum formae perfectioris ordinis, prius deducit ad actum formae imperfectioris et sibi propinquioris secundum naturam. Et haec est ratio quare, dum exuitur forma unius elementi, indifferenter potest recipere quamcumque aliam formam alterius elementi: non autem, dum exuitur alia forma, potest indifferenter recipere quamcumque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam, scilicet eam quae est formae priori secundum gradum et ordinem naturae proximior. In generatione enim naturali forma imperfectior introducitur a natura ut dispositio ad formam immediate post ipsam naturae ordine collocatam: in generatione vero elementi forma imperfectioris elementi non se habet ut dispositio et ut medium ad formam alterius elementi, cum omnes formae elementares ad unum ordinem pertineant, et omnes immediate materiam respiciant.

Attendendum tertio, quod aliud est aliquam formam *esse immediatam materiae:* et aliud illam *uniri immediate materiae.* Cum enim dicitur formam esse materiae immediatam, significatur exclusio omnis alterius formae inferioris ordinis et gradus inter materiam et formam, quia videlicet, secundum naturae ordinem, nulla est quae illa sua imperfectione magis ad materiae naturam et conditionem appropinquet: sicut dicimus *hominem* et *animal* esse immediata, quia inter ea non mediat alia superior species quae sit prior homine et inferior animali; e contrario vero dicimus *vivum* et *hominem* non esse immediata, quia inter illa ordine naturae et gradu mediat *animal.* – Sed cum dicitur formam uniri immediate materiae, significatur quod forma dat esse materiae non mediante aliquo alio, sed per seipsam, ita quod excluditur omne medium quod unire habeat formam materiae secundum esse. Sic autem, ut superius * est ostensum, omnis forma substantialis immediate unitur materiae primae: eo quod omnis forma superioris ordinis virtualiter contineat omnes alias formas inferiorum ordinum, et det materiae quicquid formae inferiorum ordinum darent. Non autem omnis forma est ordine naturae immediata materiae, ut est ostensum: cum sint diversi gradus et diversi ordines formarum. *Cap. LXXI, Comment. n. V.

Patet itaque ex iis quoniam bene dictum est a Sancto Thoma in generatione aliorum corporum supra elementa, oportere esse generationum ordinem propter multas formas intermedias, ordine scilicet naturae, inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur: quia natura ordinate in suis operibus procedit, et non producit aliquid ab uno extremo ad aliud nisi per media essentialiter et per gradus ordinata.

VII. Ad primum ergo in oppositum * dici potest dupliciter. Primo, quod non loquitur ibi Sanctus Thomas de materia unius elementi in ordine ad omnes formas, sed in ordine ad formas aliorum elementorum, quae per simplicem generationem in ipsam introducuntur. Ipsa enim, exuta una forma elementi, potest indifferenter plures formas elementares recipere: quia, ut hic dicitur, *quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae.* Unde et adducit * Aristotelem, II *de Gen.* **, dicentem quod, *cum ex terra fit ignis, non oportet fieri transitum per media elementa.* Loquitur autem particulariter de illis, quia ex contrarietate illarum arguebatur esse contrarietatem in substantia. Ipse autem ostendit quod propter illas non oportet ponere contrarietatem in substantia: cum neque inter ipsas inveniatur maxima distantia, ita quod ab una illarum non possit nisi per media perveniri; neque esse illarum per continuum motum acquiri possit. Et sic, cum non sit inter illas contrarietas de quibus maxime videtur propter contrarias ipsarum qualitates, multo minus inter alias formas substantiales erit contrarietas. – Hic autem Sanctus Thomas, in loco adducto, non loquitur de materia in ordine ad formas elementares in ipsam per simplicem generationem introducendas, sed in ordine ad alias formas quae supra formas elementares sunt. * Num. IV, 2. * Loc. cit. ex V *Phys.* ** Cap. IV, 3 seqq.

Potest secundo responderi, iuxta ea quae dicuntur in Qu. *de Spiritualibus,* loco allegato *, quod loquitur Sanctus Thomas in V *Physicorum* de ipsa materia secundum se et nude considerata. Ipsa enim exuta una forma, ut sic, videlicet absque forma, quantum est ex natura sua et sua potentialitate, indifferens est ad unamquamque formam recipiendam, eo quod unaquaeque forma substantialis nata sit illi dare esse immediate et illi immediate uniri. – Hic autem loquitur Sanctus Thomas de materia secundum quod per agens disponitur et ordinatur ad generationem. Sic enim, per aliquod agens disposita ad alicuius generationem, et per eius actionem exuta forma quam habebat, ut sic, videlicet per tale agens exuta, non est indifferens ad plures formas, sed est determinata ad illam ad quam agens ipsam disposuerat. Unde nulla est contradictio. * Num. VI, init.

2. Ad secundum *, patet ex dictis quod aliud est formam esse naturae ordine immediatam materiae: et aliud ipsam uniri materiae immediate. Sanctus Thomas ergo non probat generationem simplicium corporum non procedere ordinate quia quodlibet elementorum habeat formam per quam immediate unitur materiae: sed quia unumquodque eorum habet formam naturae ordine immediatam materiae. Hoc autem non convenit omni formae, sed tantum formis elementorum, eo quod ipsae infimum gradum inter formas teneant. * Num. IV, 2, *Augetur.*

VIII. Circa sextum dictum *, cum dicitur quod *neque alteratio tota est continua, neque totum augmentum,* advertendum quod ex istis verbis non habetur neque ullam alterationem esse continuam neque ullum augmentum, hoc enim, cum tantum incidenter sit dictum, noluit Sanctus Thomas asserere, eo quod multas habeat difficultates: sed habetur tantum quod tota alteratio, qua scilicet aliquid alteratur a non gradu alicuius qualitatis ad aliquem perfectum gradum, non est de necessitate continua; quia potest mobile moveri ad aliquem gradum remissum, et, postea quam ibi per aliquod tempus quieverit, moveri ad perfectum * Num. I, *Sextum.*

gradum. Similiter totum augmentum quo animal per totam suam vitam augetur, non est continuum: cum videamus hominem augeri ad aliquam quantitatem et sub illa per longum temporis spatium quiescere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli est dubium. Utrum autem partiale augmentum et partialis alteratio sint motus continui, non est praesentis speculationis, sed ad VIII *Physicorum* pertinet, idque ibi pertractavimus *.

* *Quaestiones in octo libr. Phys.*, VIII, qu. VI, VII (Ven. 1593).

IX. Quantum ad secundum, respondet Sanctus Thomas ad singula argumenta *. *Ad primum quidem,* negat antecedens. Ad eius vero probationem, negat consequentiam: quia licet anima sensitiva bruti et anima sensitiva hominis sint eiusdem generis, non tamen sunt eiusdem speciei, sicut neque homo et brutum. – Ad probationem, negat assumptum. Diversitas enim speciei potest requirere diversum modum procedendi in esse eorum quae sunt eiusdem generis. Nam, in proposito, anima bruti est sensitiva tantum, et per consequens nec esse nec operatio eius supra corpus elevatur: ideo simul generatur et corrumpitur cum corpore. Sensitiva autem hominis est etiam intellectiva, et secundum esse ac operationem supra corpus elevatur: ideo per corporis generationem non generatur.

* Cf. init. Comment.

Ad secundam respondet ex dictis quod sensitiva per quam fetus erat animal, non manet, sed ei succedit alia, quae simul est sensitiva et intellectiva.

X. *Ad fundamentum tertiae rationis,* scilicet quod diversorum agentium actiones non terminantur ad unum factum, sed ad diversa: respondet quod est verum de agentibus non subordinatis; est autem falsum de subordinatis, quorum unum est sicut principale agens, alterum vero sicut instrumentum *.

* Cf. num. seq.

Dicitur tamen secundo, quod aliquando actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio instrumenti. Et sic, uno et eodem generato quod est homo, nihil prohibet actionem naturae, quae est sicut Dei instrumentum, terminari ad aliquid hominis, non autem ad totum quod fit actione Dei. Unde virtute Dei et virtute seminis producitur quidem corpus hominis: animam vero actio Dei immediate producit, quam virtus seminis producere non potest, sed ad eam disponit.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum quod, licet virtus seminis dicatur animam non producere sed tantum ad eam disponere, non tamen hoc est intelligendum ad hunc sensum quasi virtus seminis nullo modo ad ipsam animam attingat: sed sensus est, ut habetur ex Qu. *de Potentia*, q. III, a. 9, in solutionibus argumentorum, quod non producit animam causando esse ipsius, sed producit dispositiones quae sunt necessitans ad formam, et quibus corpus disponitur ad hoc ut sit particeps esse animae; et quia ad tales dispositiones sequitur unio animae cum corpore, ideo virtus seminis est etiam causa unionis animae cum materia. – Et per hoc solvuntur multa argumenta adducta a Capreolo, in II *Sent.*, d. XV *, quibus arguitur quod non potest salvari hominis generatio ab homine, si homo tantum dispositiones accidentales producat. Dicitur enim quod non tantum dispositiones corporis agens naturale causat, sed est etiam causa unionis animae ad corpus dispositive: et sic dicitur agens naturale inducere formam in materia.

* Cf. art. II, *Contra I conclus.*, Sexto; et resp. ad idem (Turon. 1903. p. 54; 68).

XI. Sed contra hanc responsionem, cum dicitur quod *agentia subordinata,* qualia sunt Deus et creatura respectu hominis, *possunt agere ad eundem terminum diversimode,* dubitatur. In hominis enim generatione non potest actio divina, quae est creatio, terminari ad idem compositum, quod est homo, ad quod terminatur actio hominis, quae est generatio: alioquin totus homo diceretur creatus, sicut dicitur genitus. Nec ad eundem terminum qui est forma: quia tunc agens creatum cooperaretur creationi, cuius oppositum ostensum est in praecedentibus *. Ergo nullo modo ad eundem terminum terminantur.

* Cap. XXI.

Respondetur, et dicitur primo, quod actio Dei et actio seminis, aut hominis generantis, terminantur ad eundem terminum qui est homo, et ad eundem terminum quae est anima, sed diversimode. Nam homo est terminus creationis inquantum principalis eius pars, scilicet anima intellectiva, creatur in corpore. Est vero terminus generationis inquantum alia pars, scilicet corpus, per generationem disponitur ultima dispositione ad suscipiendum animam; et generatio est causa, per modum disponentis et praeparantis materiam, quod sibi anima uniatur, ex cuius unione resultat ipsum totum quod est homo; uniens enim materiam cum forma, est causa suo modo compositi quod ex tali unione resultat. – Anima vero est terminus creationis quantum ad esse suum absolute. Est vero formalis terminus generationis quoad unionem eius cum materia.

Cum autem dicitur quod tunc agens creatum cooperaretur creationi: – dico quod cooperari creationi dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia cum alio operatur ad terminum creationis attingendo esse ipsius absolute. Et sic nihil cooperatur creationi. – Alio modo, disponendo materiam in qua terminus per se creationis creatur, et per hoc terminum creationis uniendo materiae. Et sic nullum inconveniens est aliquid cooperari creationi eius quod in materia determinata creatur. Et sic dicimus hominem, sive virtutem seminis, creationi animae cooperari.

2. Sed resultat aliud dubium, etiam a Capreolo, loco allegato *, tactum. Cum enim dicitur virtutem seminis esse causam dispositionum corporis, non autem esse causam animae, quaeritur de illis dispositionibus. Aut enim sequuntur animam ordine naturae: aut praecedunt. Non primum. Tum *quia nullum agens causat accidentia consequentia aliquam formam, nisi causet illam formam.* Tum *quia virtus seminis nihil causat postquam reposuit fetum in specie.* – Non etiam secundum. *Quia tunc in homine esset alia forma substantialis praecedens animam, super quam fundantur:* quod negatum est. – Ergo nullo modo virtus seminis illas dispositiones causat nisi et ipsam animam causet.

* Pag. 74.

Respondetur quod duplex est genus dispositionum materiae. Quaedam enim sunt dispositiones transeuntes: quibus scilicet praeparatur materia ad susceptionem animae, sed in eius adventu desinunt esse. Et tales certum est quod praecedunt animam, et fundantur in forma substantiali praecedente in materia adventum animae: ut sunt accidentia embryonis quae consequuntur animam sensitivam in ipso existentem. Quaedam vero sunt permanentes, quae scilicet in eodem instanti in quo anima unitur corpori, causantur, et simul cum anima permanent in materia. Et tales, ut in superioribus * est plenissime ostensum, absolute loquendo, sequuntur animam: prius enim oportet, ordine naturae, formam uniri materiae quam accidentia compositi sint, quia compositum ex unione formae ad materiam resultat; accidentia autem quae in ipsa animae introductione ab agente naturali causantur, sunt accidentia non animae tantum, sicut intellectus et voluntas, quae a solo Deo causantur; nec tantum materiae, quia quaelibet forma substantialis, ut superius * est ostensum, unitur immediate materiae; sed sunt accidentia compositi. Sed, considerata anima ut dat esse intellectivum, praecedunt ipsam animam in genere causae materialis veluti eius dispositiones, quibus materia ad esse intellectivum praeparatur.

* Cap. LXXI, Comment. n. V sqq.

* Ibid.

Cum probatur quod non sequuntur animam in materia: dicitur ad primam probationem, quod assumptum est verum de accidentibus consequentibus formam tantum, tanquam eius proprietates in ipsa sola existentes; non est autem verum de accidentibus compositi, de quibus loquimur in proposito, et de agente instrumentali praeparante per accidentia transeuntia materiam ad susceptionem formae, cuiusmodi est agens naturale de quo nunc loquimur. Tale enim est dispositive causa unionis formae cum materia: et per consequens est causa compositi et accidentium quae compositum concomitantur.

Ad secundam dicitur quod agens naturale nihil agit post repositionem fetus in specie, posterioritate durationis. Sed bene in eodem instanti in quo fetus reponitur in specie, aliquid agit quod posterius natura sequitur unionem animae cum materia, et secundum etiam aliquam considerationem formam praecedit, ut de huiusmodi accidentibus diximus.

Cum autem probatur quod non praecedunt, quia in homine esset alia forma praeter animam: negatur conse-

quentia. Dicitur enim quod illae dispositiones, ut praecedunt animam inquantum dat esse rationale, fundantur super composito ex materia et ipsa anima intellectiva ut dat esse sensitivum. Et sic non oportet ponere aliam formam praeter intellectivam in homine. – Ex iis poterunt solvi multae instantiae a Capreolo adductae.

XII. *Ad quartum* respondetur negando consequentiam. Sibi enim simile in specie homo generat inquantum virtus seminis dispositive operatur ad ipsam ultimam formam, per quam homo speciem sortitur.

Pro declaratione huius responsionis, attendendum est quod, quia anima intellectiva est alterius conditionis a conditione aliarum formarum quae sunt in materia, ideo alio modo dicitur homo generare hominem, et alio modo aliud animal sibi simile in specie generare. Nam quia animae brutorum a materia secundum esse dependent, generans in ipsis non solum est causa compositi, sed etiam formae, ipsam de potentia materiae educendo. Quia vero anima intellectiva non dependet a materia secundum esse, et de illius potentia non educitur, homo generans non causat animam intellectivam absolute, sed ipsam unit materiae, disponendo materiam tali dispositione quae est necessitans ad formam. Et quia ex tali unione animae cum materia resultat ipsum totum quod est homo, ideo dicitur homo hominem generare, et sibi simile in specie producere.

Sed advertendum hic, cum dicimus hominem generantem esse causam unionis animae cum materia, quod hoc non est intelligendum quasi sit causa relationis unionis animae ut ex parte animae se tenet, ipsam relationem attingendo, relatio enim non est per se terminus actionis; nec etiam quia sit causa esse substantialis in quo uniuntur anima et corpus; sed quia causat terminum relationis animae ad corpus, ad cuius termini, scilicet corporis, positionem, necesse est animam secundum suum esse uniri corpori. Unde unio materiae ad formam quantum ad fundamentum relationis, est intrinsecus terminus generationis: sed unio formae cum materia ex parte ipsius formae, et eius esse, in quo fit unio, est generationis terminus extrinsecus.

Et hoc est particulare in generatione hominis: quod scilicet dicatur homo hominem generare ex hoc solum quia per multas generationes et alterationes disponit materiam ad susceptionem animae, causatque etiam dispositiones cum ipsa remanentes, et ex hoc causat ipsius unionem cum materia, et consequenter humanitatem, quae est tertia entitas. In aliis enim generationibus, praeter haec omnia, generans etiam ipsam formam in esse producit, educitque de potentia materiae. Hoc autem evenit quia aliae formae non sunt subsistentes, anima vero intellectiva subsistens est, supraque materiam elevatur. Bene itaque brevibus respondit Sanctus Thomas quoniam ad hoc ut salvetur hominem sibi simile in specie generare, sufficit quod dispositive ad animam intellectivam operetur.

XIII. *Ad quintam rationem,* quae est Apollinaris, respondetur id quod infertur non esse inconveniens: cum generatio sit non voluntatis actio, sed naturae, quae mala non est.

Ad sextam rationem, quae ex Gregorio Nysseno, cum sequentibus, est sumpta, respondet negando antecedens de corpore secundum quod est in potentia ad animam, nondum scilicet animam habens. – Ad probationem, negatur consequentia. Quia tunc non est adhuc corpus humanum nisi in potentia. Ideo praecedit animam sicut potentia praecedit actum: non autem idem praecedit seipsum.

Ad septimam rationem, negat consequentiam. Actio enim Dei utrumque producit, scilicet animam et corpus: corpus quidem mediante virtute seminis, animam vero immediate. Actio autem seminis perficit id ad quod est.

Adverte quod Sanctus Thomas ex hac responsione vult negare hanc propositionem, *Actio quae totam rem non producit in esse, est imperfecta.* Non enim actio dicitur imperfecta si non producit totam rem, quando non ordinatur ad productionem rei quantum ad omnes partes, sed tantum ad productionem unius partis. Nam omnis actio in suo genere perfecta est quando per ipsam completur id ad quod ordinatur. Et ideo, quia virtus seminis non ordinatur a natura ad productionem hominis quantum ad omnem eius partem, sed tantum ad corporis dispositionem et organizationem quae ad receptionem animae intellectivae sufficiat, ideo, si per ipsam hoc efficiatur, est actio perfecta, dato quod non utramque hominis partem producat.

2. Sed occurrit dubium circa id quod de actione divina dicitur. Si enim Deus mediante virtute seminis producit corpus, animam vero immediate, sequitur quod duae actiones divinae ad hominis productionem concurrant simul, scilicet creatio animae et corporis productio. Sed ab eodem agente per duplicem actionem ipsius non potest unum simpliciter produci: quia unicuique actioni suus proprius et distinctus terminus correspondet. Ergo homo non erit quid unum simpliciter: quod pro inconvenienti habuit Sanctus Thomas, contra Platonem et Origenem, superius *. * Cap. XLIV, LVII.

Dicitur primo, quod utique duae operationes Dei extrinsecae concurrunt ad hominis productionem: licet sit unica eius operatio intrinseca, quae est divina substantia.

Dicitur secundo, quod unum simpliciter potest duabus actionibus eiusdem agentis produci, quando una ad alteram ordinatur: sicut cum agens principale movet instrumentum, et producit aliquid aliud ad quod actio instrumenti non attingit. Illam enim actionem qua aliquid per instrumentum per modum dispositionis attingit, ordinat ad actionem qua ulteriorem effectum producit: sicut et productum per instrumentum ordinatur ut dispositio ad principalem effectum. Sic est in proposito. Nam actio qua Deus mediante virtute seminis corpus producit, ordinatur ad animae creationem in corpore: sicut corpus ad animam ut eius propria materia ordinatur.

XIV. *Ad octavam rationem* respondet negando consequentiam. – Ad probationem, negat assumptum de parte quae totam virtutem corpoream excedit, sicut est anima.

Ad nonam rationem respondet negando consequentiam et assumptum ad eius probationem. Per illam namque manifestationem operationum animae secundum corporis profectum, ostenditur dispositionem partium corporis ad animae operationem necessariam esse: non autem idem principium animam et corpus habere.

Ad decimam dicit quod utique per animam generantis configuratur corpus: non tamen per animam geniti, ut superius est ostensum. Ideo non sequitur animam geniti in semine esse.

Ad evidentiam huius responsionis, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia,* ubi supra *, ad 5, quod, * Qu. III, a. 9. licet virtus seminis ad animam intellectivam non attingat ipsam producendo, oportet tamen ut virtute animae hominis generantis materiam disponat. Non enim ageret ad dispositionem materiae talem ut fiat corpus anima rationali perfectibile, nisi virtute animae rationalis operaretur veluti ipsius instrumentum: cum videamus nullum corpus esse animae rationali aptum excepto corpore semine hominis generato. Et quia talis dispositio fit configurando et organizando corpus ut per ipsum possit anima suas operationes exercere, ideo bene dicitur hic quod corpus virtute animae generantis configuratur animae generati.

Ad undecimam respondet quod, ut ex dictis patet, semen non est a principio vivum nisi in potentia: et per consequens non habet tunc animam actu. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis, sed illae animae, succedente anima intellectiva, transeunt *. * Cf. num. seq.

Advertendum, cum dicitur semen animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis habere, quod semen duo habet, ut ex superioribus * patet: scilicet corpulentam * Num. V. substantiam ac spumosam; et spiritus in ipso inclusos. Ex corpulenta substantia generatur corpus: et haec est ratione cuius semen dicitur a principio esse vivum in potentia passiva et postea vivum in actu. In spiritibus autem inclusis est virtus animae generantis: et ratione huius dicitur quod semen habet animam vegetabilem et sensitivam virtute seminis, idest, virtute existente in spiritibus inclusis in semine. Et sic semen secundum aliud est materia, et secundum aliud est agens.

XV. Occurrit autem dubium circa id quod dicitur hic, et dictum est superius *, scilicet quod *in adventu animae rationalis recedit anima sensitiva praeexistens, quae est etiam vegetativa.* Quaeritur enim a quo corrumpatur? Non a virtute seminis: quia agens naturale non corrumpit aliquam formam nisi aliam introducendo. Neque ab agente supernaturali: quia quod naturaliter generatur, etiam naturaliter corrumpitur. Ergo non desinit per adventum animae rationalis.

* Cf. num. I, *Septimum.*

Praeterea, sequeretur quod in homine nihil esset vere genitum. Non enim materia est genita, nec forma. Et si corrumpitur forma praecedens animam intellectivam, anima intellectiva advenit materiae nudae. Ergo nihil ibi erit genitum.

Adhuc. Si forma praecedens corrumpitur fitque resolutio usque ad materiam primam, eo quod, remota forma substantiali, removentur omnia accidentia illam consequentia: sequitur quod frustra fuerit materia disposita per praecedentes formas. Sed *natura nihil frustra operatur* *. Ergo etc.

* III *de Anima*, XII, 3.

XVI. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, ut ex superioribus * patet, quia anima intellectiva dat esse substantiale et facit ens simpliciter in actu, sicut et quaecumque alia forma substantialis, ideo non compatitur secum aliam formam substantialem in materia, sic enim adveniret enti in actu et per consequens esset forma accidentalis, non substantialis: sed, cum ipsa advenit materiae, necesse est ut praecedens corrumpatur. Sed decipiuntur qui Sanctum Thomam in hac parte impugnant, quia imaginantur in aliquo priori secundum durationem exspoliari materiam omni forma, deinde in posteriori aliquo instanti animam introduci in materia nuda et exspoliata existente: quasi exspoliatio materiae ab omni forma sit dispositio quaedam praecedens introductionem animae intellectivae. Sed haec non est mens Sancti Thomae: sed dicimus quod materia per multas alterationes, per generationes multas ac corruptiones, praeparatur ad susceptionem animae intellectivae; et cum fuerit sufficienter praeparata, anima intellectiva in instanti advenit materiae existenti sub anima sensitiva, et in eodem instanti expellit formaliter animam sensitivam cum omnibus dispositionibus suis, et dat materiae quicquid dabat anima sensitiva; ita quod idem instans est primum non esse animae sensitivae, et primum esse animae intellectivae. Unde denudatio materiae ab omni forma absolute non est dispositio totalis ad animam intellectivam, quia sic posset in quacumque materia anima intellectiva introduci: sed denudatio ipsius ab anima sensitiva immediate praecedente in materia; denudatio, inquam, facta per expulsionem formae ex adventu animae intellectivae simul cum dispositionibus similibus ad esse animae intellectivae facientibus.

* Cap. LVIII.

2. Hoc supposito, dicitur ad primum quod anima sensitiva praecedens corrumpitur et ab agente naturali, et ab agente supernaturali. Quia enim anima intellectiva non potest simul cum illa esse in materia, omne agens ad introductionem animae intellectivae in materia, agit etiam ad corruptionem formae praecedentis. – Cum autem improbatur quod corrumpatur ab agente naturali: dicitur quod agens naturale, sive virtus existens in semine, corrumpit animam sensitivam introducendo animam intellectivam dispositive; producit enim dispositiones in instanti introductionis ipsius animae intellectivae quae simul cum ipsa anima remanent, quas diximus * ordine naturae praecedere animam intellectivam inquantum dat esse rationale, licet ipsam absolute sequantur. – Cum etiam arguitur quod non ab agente supernaturali: iam dictum est quod non tantum ab agente supernaturali corrumpitur, sed concurrit etiam actio virtutis seminis. Unde, sicut in generando hominem semen est instrumentum divinae virtutis, ita et in corrumpendo formas prius introductas.

* Num. XI, 2.

Ad secundum, negatur consequentia. – Ad probationem dicitur quod, licet neque materia neque forma sit generata, tertia tamen entitas, quae resultat ex materia et forma, scilicet homo, est vere generata. Licet enim in generatione aliorum animalium dicatur totum generari, quia etiam ipsa forma per generationem esse accipit: in generatione tamen hominis, quia anima extollitur supra materiam, generans dicitur hominem generare ex eo solum quod causat dispositive unionem corporis et animae, ex qua homo resultat; id quod homo generans facit disponendo materiam et dispositionibus transeuntibus, et dispositionibus simul cum anima remanentibus. Argumentum autem procedit ac si diceremus fieri resolutionem usque ad materiam primam, et nullum effectum generationis in homine genito remanere. Hoc autem non dicimus: sed quod omnia accidentia quae fuerunt ante instans introductionis animae, desinunt esse, sed tamen in eodem instanti per virtutem generantis similia accidentia introducuntur, et illa remanent simul cum unione animae et corporis, quae est etiam generantis effectus.

Ad tertium, negatur consequentia. Ideo enim oportuit in materia animam vegetativam et sensitivam prius introduci, licet corrumpantur, quia materia non potest ab infima forma ad supremam nisi per medias formas pervenire, ut superius * est ostensum. Et ideo natura illas formas praeintroducit in materia tanquam dispositiones in fieri ipsius animae intellectivae, non autem tanquam dispositiones in facto esse. Unde non frustra introducuntur: nisi quando accidit embryonis corruptio antequam anima intellectiva formetur. Cum enim *frustra* sit *quod non consequitur finem ad quem ordinatur* *, si per huiusmodi dispositiones ad animae introductionem deveniatur, qui est earum finis, licet propter incompossibilitatem duarum formarum substantialium in eadem materia, in ipsa animae introductione corrumpantur, non dicuntur fuisse frustra introductae. Unde dixit superius Sanctus Thomas quod *intermedia non habent speciem completam, sed sunt in via ad speciem: et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur.*

* Num. VI.

* II *Phys.*, VI, 6.

XVII. *Ad duodecimam* respondet negando primam consequentiam. Ad probationem dicitur quod aliquid potest esse propter alterum dupliciter. Uno modo, quia est propter aliquid quod sequitur ad eius esse: puta propter eius operationem aut conservationem. Et hoc est posterius eo propter quod est. Et sic vestimenta sunt propter hominem. – Alio modo, quia est propter eius esse. Et tale est prius illo tempore, natura vero posterius. Et hoc modo corpus est propter animam, sicut materia propter formam. – Secus autem esset si poneremus ex corpore et anima non fieri unum secundum esse: sicut quidam dicunt animam non esse corporis formam.

Circa hoc ultimum dictum dubitatur. Quia etiam si poneretur non fieri unum ex anima et corpore, non propter hoc oporteret dicere animam esse propter corpus, ut hic dicitur. Nam posset disponi corpus ad esse ipsius animae non per modum materiae, sed per modum vasis in quo noviter creata reciperetur. Et sic corpus esset propter animam: non e converso anima propter corpus.

Respondetur quod loquitur Sanctus Thomas de opinione illorum qui dicebant animas esse ante corpora productas, et esse naturas in se completas, sed eas post corporum productionem uniri corporibus: contra quos superius * est disputatum. Sic enim sequitur quod animae uniantur corporibus propter nobilitatem et perfectionem ipsorum corporum, non autem quia ipso indigeant ad suum esse in principio creationis. Et ex consequenti anima erit propter corpus, non autem corpus propter animam.

* Cap. LXXXIII sq.

CAPITULUM NONAGESIMUM

QUOD NULLI ALII CORPORI NISI HUMANO UNITUR SUBSTANTIA INTELLECTUALIS UT FORMA

Cap. LXVIII.

Quia vero ostensum est * substantiam aliquam intellectualem corpori uniri ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus caelestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius * est ostensum quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio dereliquit. Unde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet.

Cap. LXX.

Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma nisi humano, evidenter apparet. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut simplici. Non autem potest uniri corpori mixto. Quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis, secundum suum genus, inter cetera corpora mixta: cum videamus tanto corpora mixta nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum mixtionis perveniunt; et sic, quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum. Unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus *. Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit eiusdem naturae cum corpore humano. Forma etiam eius esset eiusdem naturae cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

II *de Anima*, x, 2; s.Th.l. 19.

Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri aut aquae aut igni aut terrae, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus: eiusdem enim naturae et speciei est pars aeris et totus aer, etenim eundem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formae debentur. Si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes eius, eadem ratione, erunt animata. Hoc autem manifeste apparet falsum: nam nulla operatio vitae apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris, vel similium corporum, substantia intellectualis unitur ut forma.

Adhuc. Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum: aut habebit alias potentias, utpote quae pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus: intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa. Unde non oportet quod, propter eorum motum, sint animata. – Si autem habet substantia intellectualis quae ponitur uniri elemento aut parti eius, alias animae partes, cum partes illae sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum. Quod repugnat simplicitati ipsius. Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti eius.

Amplius. Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius: utpote magis in potentia existens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta: cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quae est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

Item. Si corpora elementorum, aut aliquae partes eorum, essent animata nobilissimis animabus, quae sunt animae intellectivae, oporteret quod, quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium: nam plantae minus habent de vita quam animalia, cum tamen sint propinquiores terrae; et mineralia, quae sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti eius, ut forma.

Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia et plantae mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum praecipue sunt excellentiae harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita. Impossibile igitur est quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

Amplius. Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corru-

3 formam *Ita* DZP; formas N, forma *ceteri.* 7 sint] non sint YZ. 9 dereliquit] reliquit GP. 13 humano] humanae αEX*b*. 19 tanto *post* mixta DP*c*; cum ... mixta *hom om b.* 21 mixtionis] interioris α, commixtionis P*c*. 46 falsum] esse falsum ZP*c*.

2 nutritivam] inūntivam E *et ut videtur* pG, inventivam sG, utrumque Y, utraque utrumque NZ. sicut] aut sicut αD. 8 quae *om* αX. 38 cum tamen sint] cum sint αWX, quae sunt D. 47 praecipue *post* sunt αDWX*b*P*c*. 49 igitur *post* est αDNWP*c*.

ptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquae partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium. Quae quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum: propter quod et, quasi necessarius ad praeservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici: cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis et temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima intellectiva.

Item. Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur: nam corpora caelestia (si tamen sint animata *) moventur circulariter; animalia perfecta motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturales. Non sunt igitur corpora viventia.

* Cf. init. cap.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementi aut parti eius ut forma, unitur tamen ei ut motor: – primum quidem, in aere hoc dici impossibile est. Cum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

Praeterea. Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiae limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur: nam cuiuslibet motoris proprii virtus non excedit in movendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicuius substantiae intellectualis non excedat in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

Item. Motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur opinio Apuleii *, et quorundam Platonicorum, qui dixerunt *daemonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore aeterna;* et quorundam gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant *. – Excluditur etiam opinio dicens angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita, de natura superiorum vel inferiorum elementorum *.

* *De Deo Socratis*, p. 148 (Lugd. Bat. 1823). – Cf. Aug. *de Civ. Dei*, VIII, 16.

* Cf. *Sap.* II; et supra cap. XLIX.

* Cf. Petavium, *Theolog. Dogmat.*, tom. III, cap. II.

7 et] etiam P*c*. praeservationem] praeconservationem αX, conservationem DW. 12 et *om* P*d*. 14 intellectiva] cognoscitiva αDWX*b*P*c*. 23 naturales] naturalis DG*b*P*c*.
21 opinio] error et opinio αDW*b*P*c*. Apuleii] Apulegii NZsG, Apulei *ceteri*; *cf.* lib. III, cap. CIX. 27 dicens] dicentium P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Cum sit ostensum aliquam substantiam spiritualem uniri corpori, ostendit ultimo loco Sanctus Thomas quali corpori uniatur *.

*Cf. cap. LVI, init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Nulli alii corpori elementari nisi humano substantia intellectualis unitur ut forma.* Quare autem de corpore tantum elementari loquatur, manifestat dicens quod hoc ideo est, quia de corporibus caelestibus, quod anima intellectuali sint animata, ostensum est superius quid senserit Aristoteles; et quod Augustinus hoc sub dubio relinquit.

Arguitur autem sic. Non unitur corpori mixto. Nec simplici *. Ergo etc.

* Cf. num. seq.

Quod non mixto, probatur. Quia corpus mixtum habens nobilissimam formam, qualis est substantia intellectualis, oportet esse temperatissimum: cum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum mixtionis perveniunt; propter quod videmus mollitiem carnis et bonitatem tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, esse signa boni intellectus. Sed complexio maxime aequalis est complexio corporis humani. Ergo, si substantia intelligibilis unitur corpori mixto, illud erit eiusdem naturae cum corpore humano. Similiter et forma erit eiusdem naturae cum anima humana. Ergo inter illud animal et hominem non erit differentia secundum speciem.

Adverte quod Sanctus Thomas vult habere ex identitate naturae corporum perfectorum a substantia intellectuali, ipsas substantias intellectuales esse eiusdem naturae, scilicet esse animas intellectivas: quia, cum forma materiae proportionetur, ubi materiae fuerint eiusdem naturae, oportet et ipsas formas intellectuales eiusdem naturae esse, utpote easdem operationes in consimili corpore exercentes. Et sic sequitur quod utrumque compositum sit eiusdem speciei. Et per consequens ipsa substantia intellectualis nulli alteri corpori mixto unitur quam humano.

II. *Quod etiam non uniatur corpori simplici, arguitur primo sic.* Si aliqua pars unius corporis simplicis, puta aeris, sit animata anima intellectuali, totus aer et quaelibet eius pars erit animatus: quia huiusmodi corpus est simile in toto et in partibus, cum sit eiusdem speciei, ut patet ex identitate motus; similibus enim mobilibus (scilicet naturaliter) similes formae debentur. Sed hoc est manifeste falsum: cum nulla operatio vitae in ipso appareat. Similiter nec in aliis elementis. Ergo etc.

Circa hoc quod dicitur, *eiusdem naturae et speciei esse totum aerem et quamlibet eius partem,* advertendum quod partes esse eiusdem speciei cum toto, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia sunt quaedam completa in specie, quibus convenit perfecta ratio totius, et per solam divisionem possunt fieri individua eiusdem speciei cum ipso toto. Et sic dicuntur partes elementi esse eiusdem speciei cum toto elemento: sicut enim totus aer est aer, ita quaelibet pars aeris est aer, et per solam divisionem pars aeris potest esse per se individuum aeris. Et hoc commune est omni toti homogeneo. – Alio modo, quia ad eandem speciem pertinent *per reductionem* ad quam pertinet totum, licet ipsa non habeant completam rationem illius speciei. Et sic partes totius heterogenei sunt eiusdem speciei cum toto, veluti principia aut materialia aut formalia speciei: licet enim neque caro neque os hominis sint homo, pertinent tamen ad speciem humanam ut principia materialia. Unde quod aliquando inquit Sanctus Thomas, quoniam differt totum homogeneum a toto heterogeneo quia partes homogenei habent speciem et formam totius, non autem partes heterogenei: intelligitur

de habere eandem formam et speciem primo modo; non autem secundo modo.

III. *Secundo.* Illa substantia non haberet solum intellectum. Quia frustra uniretur corpori: eo quod nullam operationem haberet per corpus; nec, inquam, intelligere aut velle, quia per organum corporis non exercentur; nec movere, quia elementa non movent seipsa, sed eorum motus sunt a generantibus, et per consequens non sunt animata. – Non etiam haberet alias animae partes. Quia, cum illae sint aliquorum organorum partes, oporteret in elemento esse diversitatem organorum: quod repugnat simplicitati ipsius. – Ergo etc.

2. *Tertio.* Elementa sunt corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis: quia sunt propinquiora materiae primae, et per consequens magis in potentia et minus in actu completo. Et anima intellectiva est nobilissima forma. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nobilioris corporis est nobilior forma.

Adverte quod, dum dixit Sanctus Thomas elementa esse ignobiliora corporibus mixtis, addidit *secundum speciem:* quia non sunt omnibus modis ignobiliora. Ut enim dicitur IV *Sent.*, d. XLVII, q. II, a. 1, qu[a] 1, ad 3, *quantum ad perfectionem speciei, mixtum est nobilius elemento: quantum vero ad perpetuitatem durationis, e contrario corpus simplex est nobilius mixto.*

3. *Quarto.* Oporteret quod corpora, quanto essent viciniora elementis, tanto essent propinquiora ad vitam. Sed contrarium apparet: quia plantae minus habent de vita quam animalia, et tamen sunt propinquiores terrae; et mineralia, quae adhuc terrae sunt propinquiora, minus habent de vita. Ergo etc.

Attende quod fundamentum huius rationis est quod quanto aliquid appropinquat perfectissimo, tanto est perfectius. Et ideo, cum elementum, si ponatur animatum anima intellectiva, perfectissime inter animata inferiora habeat vitam, optime sequitur quod, quanto aliquod corpus magis appropinquaverit elemento, tanto perfectius vitam habeat.

4. *Quinto.* In elementis sunt excellentiae calidi et frigidi, humidi et sicci. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnium viventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur. Et per consequens impossibile est in eis esse vitam.

IV. *Sexto.* Si aliquae partes elementi habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime assignabitur eis tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et aliarum contrarietatum corrumpentium, et qui inest omnibus animalibus ad praeservationem a corrumpentibus: quia partes elementi sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes, licet secundum ipsum totum elementum sit incorruptibile. Sed hic sensus non potest inesse corpori simplici: quia organum tactus oportet non habere actu contrarietates, sed potentia; quod solum convenit mixtis temperatis. Ergo etc.

Circa hanc propositionem, *Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes,* notandum quod hoc non dicit Sanctus Thomas quasi partes elementi contrarietatem habeant, non autem totum elementum; hoc enim est falsum, cum qualitates elementorum secundum quas attenditur contrarietas, prius sint totius quam partium, utpote formam elementi consequentes: sed quia, cum elementum contrarietatem habeat, propter quod est a suo contrario corruptibile; cum non sit corruptibile secundum totum, eo quod, ut dicitur II *Sent.*, d. XIX, a. 2, ad 2, et *de Malo*, q. V, a. 5, ad 6, *elementa per virtutem corporis caelestis gubernentur, a quo actiones eorum regulantur,* est secundum partes corruptibile.

Potest etiam dici quod partes elementi habent contrarietatem, non autem totum elementum, quantum ad exercitium contrarietatis. Licet enim unum elementum sit, absolute loquendo, contrarium alteri ratione primarum qualitatum; unum tamen non exercet contrarietatem contra alterum secundum totum agendo, scilicet ad eius destructionem; sed tantum secundum partes aliquas, secundum quas elementa invicem transmutantur.

V. *Septimo.* In elementis non apparet aliquis motus localis qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur: ut patet in corporibus caelestibus, si sunt animata; et in animalibus tam perfectis quam imperfectis; et plantis, quae moventur motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum.

Sciendum quod motus augmenti et decrementi, secundum se et primo, non sunt motus locales. Quia motus localis est ad aliquid extrinsecum a mobili, scilicet ad locum, qui est in locante, non in locato: aut, si est ad *ubi* intrinsecum, qui sit respectus quidam consequens continentiam locati a loco, illud tamen *ubi* non est quantitas. Motus autem augmenti est ad quantitatem intrinsecam ei quod augetur aut diminuitur. – Consecutive tamen et secundario sunt motus locales: inquantum quod per augmentum accipit maiorem quantitatem, occupat maiorem locum quam prius occuparet; et minorem quantitatem per decrementum accipiens, occupat minorem locum quam prius. Propter hoc, non dixit absolute Sanctus Thomas *omne vivens moveri localiter ab anima;* nec *motus augmenti et decrementi esse secundum locum:* sed utrique propositioni addidit *aliquo modo.*

VI. Posset autem ad omnes ante positas rationes dici quod utique substantia intellectualis non unitur elemento aut parti eius tanquam forma, ut argumenta probant: sed tamen unitur ei ut motor. Ideo contra hoc arguit Sanctus Thomas.

Primo, de aere. Aeris pars non est per seipsam terminabilis. Ergo non potest aliqua eius pars determinata proprium motum habere, propter quem substantia intellectualis sibi uniatur.

Advertendum est quod aeris pars dicitur non esse per seipsam terminabilis, quia, cum sit corpus humidum, fluit quousque ad aliquid extrinsecum terminetur: et si a toto separetur, non est secundum se figurabilis, ut aliquam ex seipsa figuram retineat, sed accipit diversas figuras secundum quod ad diversa corpora terminatur. Ex quo sequitur quod a circumstante aere distingui non potest, si sibi relinquatur, nullumque interponatur corpus. Et quia omne quod motu proprio movetur, habet proprios terminos, et propriam figuram ab omni alio distinctam, ideo pars aeris non potest habere proprium aliquem et singularem motum sibi naturaliter convenientem, eo modo quo dicimus caelum naturaliter ex inclinatione suae formae moveri ab intelligentia sibi appropriata: licet possit ab intelligentia pars aeris moveri tanquam ab agente omnino extrinseco et separato, ipsam a reliquo aere separante et dividente.

Secundo. Sequeretur quod substantia intellectualis non excederet in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi: quia oportet virtutem substantiae moventis limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur tanquam proprio mobili. Sed ridiculum est hoc. Et etiam quod non excedat in movendo aliquod corpus mixtum: scilicet, non existens ipsius forma. Ergo etc.

Tertio. Quia, cum motus elementares possint ex aliis principiis causari, superfluum esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales elementis uniri.

VII. Ex iis excluditur error Apuleii et Platonicorum quorundam dicentium daemonia esse *animalia corpore aerea*, etc. – Item error gentilium ponentium elementa esse animata. – Item etiam error dicentium angelos et daemones habere corpora sibi naturaliter unita, de natura superiorum et inferiorum elementorum

CAPITULUM NONAGESIMUM PRIMUM

QUOD SUNT ALIQUAE SUBSTANTIAE INTELLECTUALES CORPORIBUS NON UNITAE

Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

Ostensum est enim supra *, corporibus corruptis, intellectus substantiam, quasi perpetuam, remanere. Et si quidem substantia intellectus quae remanet, sit una omnium, sicut quidam dicunt *, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam. Et sic habetur propositum, quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. – Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere: praesertim cum ostensum sit * quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. *Eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se* *. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

* Cap. LXXIX.
* Cf. cap. LXXX, init.
* Cap. LXXXIII, vers. fin.
* VIII *Phys.* V, 7; s. Th. l. 9.

Amplius. Omne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse: sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis; sicut *rationale* est de ratione *hominis*, non autem de ratione *animalis*. Quicquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse: multae enim species sunt irrationabilium animalium. Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operationem: sicut superius * est ostensum. De ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita: etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

* Cap. LI.

Adhuc. Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo *. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima.

* Dionys. *de Div. Nom.*, cap. VII; s. Th. l. 4.

Item. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim natura prius est imperfecto *. Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes, et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis: immunitas enim materiae confert esse intelligibile, ut ex praemissis * patet. Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae: omne enim corpus materiam habet.

* Cf. XI *Metaph.*, VII, 9; s. Th. XII, l. 8.
* Cf. cap. LXXXII et eiusd. Comment. n. I-IV.

Amplius. Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit: *substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione* *. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur esse quaedam in genere substantiae omnino absque corpore. Omnes autem naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum. *In sempiternis etiam non differt esse et posse* *. Sunt igitur aliquae substantiae absque corporibus subsistentes; post primam substantiam, quae Deus est, qui non est in genere, ut supra * ostensum est; et supra animam, quae est corpori unita.

* VI *Metaph.*, I, 6; s. Th. VII, l. 1.
* III *Phys.*, IV, 9; s. Th. l. 7.
* Lib. I, cap. XXV.

Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum; et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum: et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur *. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis * patet. Corpus autem invenitur per se: sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius, inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae.

* Cf. lib. I, cap. XIII, 32 a 26.
* Cap. LXVIII.

Item. Substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi: quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competat praedictae operationi. Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi: perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per

30 irrationabilium] irrationalium P*d*. 41 contingit] attingit *ex* intingit Z. 44 attingit] contingit Pc.
11 enim] autem GPc. 14 enim] autem Pc. 26 qui] quae Pc. 30 alterum] aliquod EGNYZ. 32 magis] maius αGXP*d*; et *ante* minus *om* Z. 37 inanimatis... corporibus non unitae] non viventibus Z. 48 imperfectus] perfectus BC. 51 nisi ea quae non sunt *Ita* NY*b*P; nisi ea quae sunt non *c*, ea quae sunt DW, nisi ea quae sunt *ceteri*.

intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo *, oportet quod ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae.

* Cf. supra 552 b 4.

Praeterea. Aristoteles argumentatur sic in XI *Metaphysicae* *. Motum continuum, regularem et, quantum in se est, indeficientem, oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra * probatum est. Plures etiam motus oportet a pluribus motoribus esse. Motus autem caeli est continuus, regularis, et, quantum in se est, indeficiens est: et praeter primum motum, sunt multi tales motus in caelo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra * probatum est. Motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque sint corporibus uniti. Motus autem caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra * probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae.

* Cap. VIII, 2 sqq.; s. Th. XII, l. 9.
* Lib. I, cap. XX.
* Loc. ult. cit.
* Ibid. Cf. lib. II, cap. LXX.

His autem concordat sententia Dionysii, IV cap. *de Div. Nom.* *, dicentis de angelis quod, *sicut immateriales, et incorporei intelliguntur.*

* S. Th. lect. 1.

Per hoc autem excluditur error Sadducaeorum, qui dicebant *spiritum non esse* *. – Et positio antiquorum Naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse *. – Positio etiam Origenis, qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere *. – Et omnium aliorum ponentium omnes angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita *.

* *Act.* XXIII, vers. 8.
* Cf. lib. I, cap. XX.
* *Peri Archon,* lib. I, cap. VI, fin.
* Cf. cap. praec., fin.

---

10 Aristoteles argumentatur] Arguit Aristoteles Z. 15 esse *post* oportet αDWXPc. 17 est *pr. loco*] etiam P; *alt. loco om* Z.
2 supra *om* Pc. 3 unitus] unitur BC, uniturus FH. 6 sint *pr. loco*] sunt αX; *alt. loco om* DEPc. 11 sicut *Ita* ENWXPc; sunt DZ, sicut sunt G, sint *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas esse aliquas substantias intellectuales corporibus unitas, vult ulterius ostendere et aliquas substantias intellectuales esse quae corporibus unitae non sint *. Circa hoc autem duo principaliter facit: primo, ostendit esse aliquas tales substantias separatas; secundo, de earum multitudine determinat, capite sequenti.

* Cf. cap. LVI, init.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Corruptis corporibus, ut superius est ostensum, intellectus substantia, quasi perpetua, remanet. Ergo est aliqua substantia intellectualis sine corpore subsistens.

Probatur consequentia. Si illa substantia intellectus quae remanet, est una omnium, habetur propositum. – Si autem plures animae remanent, ergo convenit aliquibus substantiis intellectualibus, quae sunt animae, absque corpore subsistere. Ergo et sunt aliquae intellectuales substantiae, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere. Probatur secunda consequentia: quia omni quod est per accidens, prius est quod per se; animabus autem convenit per accidens esse a corporibus separatas, cum naturaliter sint formae corporum.

Advertendum quod, cum anima intellectiva non habeat completam speciem in se, sed sit pars speciei, per se sibi convenit esse in corpore, in quo complementum suae speciei habet: sed per accidens manet a corpore separata, inquantum accidit sibi quod corpus cui erat coniuncta, corrumpatur. Nam, si corpus a corruptione immune servari posset, nunquam ipsa separaretur a corpore. Et ideo bene inquit Sanctus Thomas quod convenit animabus per accidens esse a corpore separatas.

Secundo. Substantiae intellectuali convenit, secundum suum genus, quod sit per se subsistens: cum per se operetur. Ergo non est de ratione sui generis quod sit corpori unita: quamvis hoc sit de ratione animae. Ergo etc. – Patet prima consequentia. Quia de ratione rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. – Secunda vero probatur. Quia, licet quod est de ratione generis, oporteat de ratione speciei esse, non tamen quicquid est de ratione speciei et non de ratione generis, est necesse omnibus speciebus generis inesse.

Adverte quod ista probatio ultimae consequentiae, licet videatur deducere ad hoc tantum quod non est necesse substantiam intellectualem esse corpori unitam; et consequenter quod possibile est esse aliquam non unitam corpori: tamen ex ipsa etiam concluditur esse talem substantiam corpori non unitam. Quia, sicut differentia speciei non necessario omnibus speciebus generis inest, ita de facto genus invenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia, cum genus oppositis differentiis dividatur, sicut invenitur cum una differentia in rerum natura, ita oportet, rei natura considerata, ut cum alia inveniatur. Unde, si genus substantiae intellectualis invenitur cum hac differentia quae est esse unitam corpori, oportet ut sit etiam cum opposita differentia, quae est esse non unitam corpori. Et sic oportet esse aliquam substantiam intellectualem corpori non unitam.

II. *Tertio.* Anima intellectiva est infima in genere substantiarum intellectualium. Ergo sunt aliae substantiae intellectuales ipsa naturaliter superiores, corporibus non unitae. – Probatur antecedens. Quia anima intellectiva unitur supremo in genere corporum: natura autem superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. – Quomodo corpus humanum sit nobilius corpore caelesti, et per consequens supremum corporum, in superioribus est ostensum *.

* Cf. Comment. cap. LXVIII, num. VIII.

Quarto. Sunt aliquae formae completae in specie per se subsistentes. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia formae quae sunt in materia, sunt actus imperfecti. Si autem est aliquod imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim est natura prius imperfecto. – Consequentia etiam probatur. Quia omnis forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis.

Circa istam propositionem, *Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum,* advertendum quod veritas huius propositionis non fundatur super hoc quod actus sit prior potentia; neque super hoc quod differentiarum unius generis una habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti: sed super hoc quod perfectum est natura prius imperfecto, ut hic tangitur. Nam, si est in natura id quod posterius est in aliquo ordine, conveniens est ut sit id quod est prius natura in illo ordine: cum imperfectum sit propter perfectum, et prius intendatur perfectum quam imperfectum. Alioquin ille ordo, et illud genus, non haberet complementum suae perfectionis in natura: exigit autem perfectio universi ut unusquisque ordo habeat complementum suae perfectionis.

* Cf. num. ix.

III. *Quinto* *. Possunt esse in genere substantiae quaedam omnino absque corpore: quia *substantia est prior aliis generibus tempore, ratione et cognitione;* et per consequens absque quantitate esse potest, ac etiam absque corpore, quod non est sine quantitate. Ergo etc.

Probatur consequentia. Quia omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur. Tum quia aliter universum esset imperfectum. – Tum quia *in perpetuis non differt esse et posse.*

IV. Circa probationem antecedentis, dubium non dissimulandum occurrit. Nam si ex eo quod substantia quae est praedicamentum, est *prior tempore, ratione et cognitione omnibus aliis generibus,* sequitur ipsam posse esse absque quantitate et corpore, eadem ratione sequeretur quod posset esse sine quocumque alio genere. Sed hoc est contra doctrinam Sancti Thomae, tenentis, Prima, q. xliv, a. 1, ad 1; et *de Pot.*, q. vii, a. 9, ad 5; et *Quolibet* VII, a. 10 *, ad 4, quod creatura non potest esse absque relatione dependentiae ad Deum, quae est accidens. Constat autem quod omnis substantia quae est in genere, est substantia creata. Ergo nulla substantia in genere potest ab omni accidente separari. Ergo per illud assumptum non probatur efficaciter antecedens, sed consequentia falsa est, scilicet: *Substantia est prior tempore, ratione et cognitione omnibus aliis generibus, Ergo potest esse absque quantitate.*

* Al. q. iv, a. 3.

2. Circa assumptum quoque ad probationem consequentiae, dubitatur *. Nam si omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur, sequitur Deum nullas posse species producere praeter eas quae sunt productae: omnes enim naturae ab ipso producibiles, iuxta illam probationem, sunt in actu. Sed hoc est contra determinationem Sancti Thomae, tenentis Prima, q. xxv, a. 6; *Verit.*, q. xx, a. 4; I *Sent.*, d. xliv, q. 1, a. 3; et superius in hoc Secundo, cap. xxvi et xxvii, quod, quibuscumque speciebus datis, Deus potest producere nobiliores in infinitum. Ergo etc.

* Cf. num. vii.

3. Circa secundam denique probationem illius assumpti, occurrit dubium *. Cum enim assumitur quod *in sempiternis non differt esse et posse,* aut per *sempiterna* intelliguntur ea quae non habuerunt initium suae durationis: aut ea quae in sua natura incorruptibilia sunt. Si primo modo accipiatur, non concluditur propositum, sed est petitio principii. Oportet enim subsumere: *Sed substantiae per se subsistentes extra corpora sunt sempiternae: idest, non habent initium suae durationis.* Quod quidem non solum est falsum, sed includit quod probandum est, scilicet, tales substantias esse. – Si autem accipiatur secundo modo, falsum est quod in illis non differat esse et posse. Nam talia incorruptibilia, secundum fidem, prius fuerunt possibilia esse quam sint producta in actu. Et sic non videtur ex illa propositione propositum confirmari.

* Cf. num. viii.

V. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod satis clarum est quod intendat Aristoteles VII *Metaphys.* *, cum dicit de substantia quod est accidente prior *ratione et cognitione.* Quia enim accidentis ratio dependet a substantia, cum substantia ponatur in eius ratione, non autem substantiae ratio dependet a ratione accidentis: ideo substantia est prior ratione accidente. Similiter, quia cognitio substantiae non dependet a cognitione accidentis (loquor de cognitione intellectiva utriusque), sed bene cognitio accidentis, inquantum accidens est, dependet a cognitione substantiae, cum oporteat rationem substantiae in ratione accidentis poni: ideo dicitur substantia prior cognitione accidente. Vel etiam quia est prior perfectione cognitionis: quoniam, ut inquit ibi Philosophus, *scire tunc singula maxime putamus, quando quid est homo cognoscimus aut ignis, magis quam cum quale aut quantum aut ubi.* – Sed dubium est quid intelligatur per illud quod dicitur ipsam esse *tempore priorem.* Nam hoc diversi diversimode interpretantur.

* Al. lib. VI, l. c. in textu.

Intelligit enim illud Averroes, ibidem *, de accidentibus tantum rerum generabilium et corruptibilium. Quia aut sunt accidentia sequentia compositum: et tunc certum est quod substantia composita illa tempore praecedit. Aut sunt accidentia concomitantia compositum inseparabiliter: et tunc, licet ipsum compositum non praecedat talia accidentia tempore, materia tamen ex qua fit compositum, illa tempore praecedit, sicut praecedit et compositum. Et sic universaliter verum est substantiam esse priorem tempore accidentibus rerum generabilium et corruptibilium: loquendo de accidentibus in actu, non de accidentibus in potentia, cuiusmodi apud ipsum sunt dimensiones interminatae.

* Text. 4.

Scotus vero, in II *Sent.*, d. 1, q. v *, illud de substantia in comparatione ad omnia accidentia interpretatur. Vult enim quod *nulla est contradictio ex parte substantiae quin possit esse prior omni accidente duratione.*

* Fol. 8 v (Ven. 1597).

Sanctus Thomas autem, in VII *Metaph.* *, exponit quod *aliqua substantia invenitur sine accidente, nullum autem accidens invenitur sine substantia: et sic non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario.*

* Loc. cit.

2. Hanc Sancti Thomae interpretationem exponunt quidam dicentes quod intelligit de prima substantia, quae est Deus; et quod nomine *temporis* intelligit omnem durationem. Sensus enim est, substantiam esse priorem duratione accidente, inquantum mensura substantiae, saltem Dei, quae est aeternitas, est mensura prior duratione accidentium, quod est tempus.

Ista interpretatio videtur ad fugiendum inventa. Quia, cum tempus ponatur aeternum, secundum Aristotelem *, difficile est salvare primam substantiam, quae est Deus, esse accidente priorem tempore, proprie accipiendo tempus. Per hanc autem viam facilis est evasio: quia non est inconveniens, immo est verissimum, Deum esse priorem omni duratione temporis aeterni, inquantum est in aeternitate, quae est duratio secundum naturam prior et perfectior tempore, cum sit *tota simul existens,* ut inquit Boetius, in V *de Consolatione* *. Sed non videtur hoc ad mentem Aristotelis esse: quia, cum superius, in quinto libro *, declaraverit quid sit *prius tempore,* non est conveniens ut hic dicat aliquid prius tempore ad alium sensum quam verba secundum datam ab ipso significationem importent, nisi novam ipse significationem exponat. – Praeterea, non utimur hoc modo loquendi cum aliqua secundum durationem comparamus, *non quandocumque est hoc, est illud,* quo modo utitur Sanctus Thomas, nisi fiat comparatio in tempore ex parte utriusque: cum *quandocumque* sit adverbium temporis.

* VIII *Phys.*, 1, 10, 11; S. Th. l. 2.

* Prosa vi.

* S. Th. l. 13; Did. lib. IV, xi, 2.

3. Et ideo, salvo semper meliori iudicio, dicerem mentem Sancti Thomae hoc loco esse quod, sequendo positionem Aristotelis ponentis mundum aeternum, substantia est prior accidente tempore, non actu, sed potentia quae dicit *non-repugnantiam,* quemadmodum etiam Scotus exponit *. Licet enim nullum fuerit tempus in quo fuerit substantia et non fuerit accidens, apud Aristotelem; quia tamen Deus absque omni accidente est, tanquam non habens ad accidens dependentiam, ideo non repugnat, quantum est ex rationibus terminorum, ipsum, et per consequens *aliquam substantiam,* esse in aliquo tempore in quo nullum sit accidens, et sic praecedere secundum durationem, et secundum tempus imaginarium, omne accidens. Unde, cum inquit Sanctus Thomas, exponendo Aristotelis mentem, quod *non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario,* subaudiendum est *necessario:* quia videlicet non est necessarium quod quandocumque est substantia, sit accidens, consideratis propriis rationibus substantiae et accidentis; licet per accidens quandocumque est unum sit alterum, ex eo quod accidit substantiae, ut sic, quod mundus sit ab aeterno productus.

* Vid. supra in hoc parag.

Potest etiam exponi de substantia creata absolute, inquantum communem rationem substantiae participat. Non enim repugnat quod sit aliqua substantia creata absque omni accidente, considerata absolute ratione substantiae: et sic quod sit prior tempore accidente.

4. Sed contra primam expositionem Sancti Thomae * videtur esse quod Deus non ponitur in genere substantiae praedicamentalis. Videtur autem Aristoteles de substantia praedicamentali loqui, cum dicit ipsam esse priorem tempore accidente.

* Num. 3 huius parag., *Et ideo*

Responderi ad hoc dupliciter potest. Primo, quod praedicamentum substantiae non accipit Philosophus proprie,

ut est unum genus: sed ut substantiae nomine comprehenditur omnis substantia, tam scilicet infinita quam finita. Et sic non negatur Deum esse in genere substantiae.

Secundo quod, licet Deus non sit in praedicamento substantiae tanquam sub ipso contentum et comprehensum, est tamen in ipso tanquam totius praedicamenti principium.

Ex iis patet, quod Scotus in huius expositione a Sancti Thomae non discordat.

5. Quod si instetur, quoniam ista est prioritas naturae, quia scilicet prius potest esse sine posteriori, sed non e converso: hic autem loquitur Aristoteles de prioritate temporis: – respondetur quod non est inconveniens prius tempore esse etiam prius natura: cum ipse Aristoteles, in fine capituli *de Priori et Posteriori,* in V *Metaph.* *, dicat omnes modos prioris et posterioris ad prioritatem et posterioritatem secundum naturam reduci, prout dicitur *prius* quod potest esse sine alio, sed non e converso. Unde et quod in aliquibus codicibus graecis loco allegato VII *Metaphys.* * additur, *et natura* *, intelligendum est de prioritate naturae secundum illum modum quo perfectiora sunt imperfectioribus priora: non secundum illum modum quo prius secundum naturam dicitur *a quo non valet subsistendi consequentia.* Haec enim prioritas intelligitur in eo quod inquit substantiam esse priorem tempore: cum tale *prius* sit etiam non repugnanter, modo dicto *, prius tempore; quod patet quia, exponendo quomodo intelligat substantiam esse tempore priorem, ait quod *aliorum praedicamentorum nullum est separabile, sed substantia est separabilis;* separabilitas enim unius ab altero et non e converso, est ratio unius modi prioris secundum naturam.

* S. Th. I. 13; Did. IV, xi, 10.
* Vid. init. huius parag.
* Cf. VI *Metaph.*, 1, 1028 a, 32, ed. W. Christ (Lips. 1895).
* Cf. n. 3 huius parag.

Si autem quaeratur, quare non dixit ipsam esse priorem *secundum naturam,* loco eius quod dixit ipsam esse priorem *tempore:* – dicitur quod fecit ut distingueret illum modum prioris secundum naturam quo aliquid potest ab altero separari secundum esse, qui pertinet aliquo modo ad temporis prioritatem, ab illo modo quo dicitur prius secundum naturam id quod perfectius est. Quem quidem modum posterius addidit, ut aliqui codices graeci habent, dicens et ipsam esse *natura priorem:* illum enim modum frequenter per ipsum nomen commune, scilicet *prius natura,* significamus.

VI. Ad dubium * ergo, sequendo primam expositionem Sancti Thomae *, dicitur quod instantia non est ad propositum: quia dicitur substantia prior tempore ratione huius substantiae quae est Deus, in quo nullum est accidens; non autem ratione alicuius substantiae creatae.

* Num. IV.
* Num. V, 3, *Et ideo.*

2. Sequendo vero aliam expositionem *, dicitur primo, quod utique substantia, quantum est ex ratione substantiae et accidentis, potest esse sine omni accidente: cum non dependeat ab accidente secundum suum esse. Sed tamen ex alio evenire potest quod nulla substantia creata possit esse absque aliquo certo et determinato accidente: sicut quod homo non possit esse sine risibilitate, quia risibilitas consequitur ad aliquid quod est de ratione hominis inquantum est homo. Unde, si sit aliquod accidens quod non consequatur rationem propriam substantiae alicuius, illa potest esse sine eo.

* Ibid., *Potest etiam.*

Dicitur secundo, quod relatio dependentiae ad Deum concomitatur substantiam praedicamentalem inquantum non est suum esse, sed est ens per participationem, et per consequens est ens ab alio causatum. Et propter hoc, quamvis substantia praedicamentalis, considerata solum ratione substantiae in ea, possit esse absque tali relatione, et sic sit prior tempore modo exposito, quia esse causatum non consequitur rationem subsistentis simpliciter, cum inveniatur aliquid ens subsistens non causatum, scilicet Deus; considerata tamen propria ratione, inquantum scilicet est *ens subsistens habens esse participatum,* non potest aliqua substantia praedicamentalis esse sine tali relatione.

Dicitur tertio, quod non est similis ratio de quantitate et de hac relatione. Quia quantitas non consequitur ad substantiam praedicamentalem neque inquantum est ens subsistens, neque inquantum est tale ens subsistens quod habet esse participatum: non enim apparet quam necessariam dependentiam habeat ad rationem substantiae, aut absolute sumptam, aut ad praedicamentum et genus limitatam. Unde ratio Sancti Thomae optime concludit de quantitate: si bene intelligatur, et suppleatur quod tanquam manifestum praetermittitur. Non autem concluderet de relatione dicta. Valet enim: *Substantia praedicamentalis, inquantum ens subsistens, est prior quantitate et aliis generibus tempore, ratione et cognitione. Et quantitas nullam habet rationem naturalis concomitantiae ad ipsam secundum propriam rationem acceptam. Ergo potest substantia praedicamentalis esse absque quantitate.* Non autem valeret sic arguere de relatione dependentiae ad Deum: quia assumeretur falsum, scilicet quod relatio nullam habet naturalem concomitantiam ad substantiam praedicamentalem. – Ex iis patet quod non est accipienda consequentia Sancti Thomae ita nude sicut in obiectione supponitur, scilicet: *Substantia praedicamentalis est prior tempore, ratione et cognitione aliis generibus, Ergo potest esse absque quantitate:* sed oportet supplere in antecedente: *et quantitas non habet naturalem concomitantiam ad ipsam secundum propriam rationem consideratam.* Et tunc manifeste apparet obiectionem adductam processum rationis non infringere.

Simili modo interpretari oportet rationem Sancti Thomae in QQ. *de Spiritualibus,* art. 5, quae eadem videtur huic. Assumit enim hanc propositionem: *Si aliqua duo sunt quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri.* Addendum enim est ad antecedens: *et alterum non habet ad ipsum naturalem concomitantiam.* – Unde ipsemet Prima, q. XLIV, a. 1 *, arguens quod aliqua entia possunt esse absque relatione dependentiae ad Deum, ex eo quod *nihil prohibet rem inveniri absque eo quod non est de ratione eius; habitudo autem causati ad causam non videtur esse de ratione entium:* respondet quod, *licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, sequitur tamen ad ea quae sunt de eius ratione.* Ex qua responsione dat intelligere maiorem esse intelligendam ut exposuimus.

* Arg. 1.

VII. Ad secundum dubium * respondetur quod loquitur Sanctus Thomas de possibili ad essentialem perfectionem istius universi pertinente. Unde non dicit simpliciter quod omnes naturae possibiles inveniuntur, sed quod *inveniuntur in rerum ordine,* idest in universo, cuius unitas est unitas ordinis. Certum est autem quod in ordine essentiali universi istius sunt ea tantum quae ad ipsius universi perfectionem pertinent. Pertinent autem ad essentialem ordinem et perfectionem universi non omnes naturae a Deo producibiles, sed omnes modi universales essendi nobis cogniti. Alioquin non esset universum: non enim includeret omnes modos essendi. Modi autem essendi generales rerum per se subsistentium creatarum sunt tres: scilicet esse materiale corruptibile; esse materiale incorruptibile; esse immateriale et incorruptibile. Nec apparet quis alius modus essendi creaturarum esse possit. Ideo, ut universum sit perfectum, cum possibilis sit iste modus essendi qui est esse immateriale et incorruptibile, et consequenter intellectuale, ad perfectionem universi requiritur ut sit iste etiam modus essendi.

* Num. IV, 2.

VIII. Ad tertium dubium * respondetur quod illa propositio, quae est Aristotelis, III *Phys.*, text. 32, habet veritatem in rebus incorruptibilibus sive ponatur quod nunquam habuerint initium suae durationis, sive quod incoeperint per creationem. Ut enim exponit Commentator, ibidem; in II *Caeli,* comment. 33 et 34; et Sanctus Thomas, *de Pot.*, q. III, a. 14, ad 5, *illud intelligitur de potentia passiva,* secundum quam dicitur aliquid posse recipere quod non habet: ubi enim est talis potentia quae est receptiva alterius formae quam habeat, illud est corruptibile, quia *potentia passiva separata ab actu est principium corruptionis.* Unde sensus est quod in perpetuis, sive in incorruptibilibus, non est potentia passiva separata ab actu substantiali, aut etiam ab alio actu habente rationem formae permanentis cum fuerit in subiecto, et alteram formam praeexistentem expellentis. Ex quo sequitur quod, sicut

* Num. IV, 3.

perpetuum non potest non esse per corruptionem, ita non potest incipere per generationem. Quia qua ratione non est in ipso potentia quae alium actum respiciat, eadem ratione non praecedit ipsum aliqua potentia quae, existens sub alia forma, possit istius formam recipere, ex qua potentia hoc dicatur esse factum: quia talis potentia cum forma quam habet, privationem alterius formae compateretur, et per consequens esset principium corruptionis.

Sed, licet ad hunc sensum habeat veritatem in omnibus; et per hoc non tollatur quin perpetua habere possint initium suae durationis, tanquam prius existentia in potentia Creatoris, postea vero per creationem in actum producta: accipit tamen eam Sanctus Thomas in ampliori sensu, in eo scilicet quo a philosophis quibusdam, contra quos principaliter arguit, est accepta; scilicet quod in istis *possibile est idem quod necessarium*, quo modo inquit Commentator, III *Phys.*, comment. 32, quod, *cum fuerit possibile aliquid esse de natura rerum aeternarum, illud erit necessarium, non contingens.* Tunc enim sequitur, si substantiae intellectuales extra corpora subsistentes esse possunt, quod de facto sint in actu: quia *possibile* non dicitur de huiusmodi incorruptibilibus per modum contingentis, quasi scilicet, dum possunt esse, possunt etiam non esse.

Si autem dicatur quod ex hac propositione non solum concludetur quod sint, sed etiam quod fuerint ab aeterno, quia ab aeterno fuerunt possibiles esse: – respondetur quod utique hoc concludi poterit: et, si concludatur, habebit Sanctus Thomas magis propositum suum contra illos philosophos naturales qui, non distinguentes inter sensum et intellectum, dicebant omnem substantiam esse corpoream. Noluit tamen concludere nisi quod ad propositum attinebat.

Ex iis patet solutio rationis in oppositum. Licet enim, secundum fidem, perpetua prius fuerint possibilia quam in actu: non tamen est verum secundum philosophos contra quos argumentatur Sanctus Thomas. Unde ipse accipit illam propositionem in sensu quo conceditur ab eis: non autem in sensu absolute et simpliciter vero.

* Cf. num. III.

IX. *Sexto* *. Invenitur substantia composita ex corpore et substantia intellectuali. Et invenitur corpus absque substantia intellectuali. Ergo multo magis inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae. – Probatur consequentia. Quia si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum; et alterum eorum quod est minus, invenitur per se; et quod est maius perfectum, et minus reliquo indigens, invenitur per se.

* Cap. v, 5: s. Th. l. 9.

Circa hanc ultimam propositionem, adverte quod sumpta est ex VIII *Physicorum*, text. 37 *, et habet veritatem de iis quae coniunguntur omnino per accidens. Nam illa quae per se logica perseitate sunt coniuncta, inseparabilia sunt: ita quod unum sine altero, saltem naturaliter, inveniri non potest; aut saltem illud quod ab altero necessario dependet, licet alterum ab ipso non dependeat necessario. Et, ut inquit Sanctus Thomas ibidem, unum eorum quae per accidens omnino coniunguntur, inveniri sine alio si aliud invenitur sine eo, *est probabile: sicut, quia dulcedo et albedo coniunguntur in zuccaro, et album invenitur sine dulci, ut in nive, similiter dulce invenitur sine albo, ut in cassia.* Sed posse alterum illorum sine alio inveniri possibilitate logica, quae dicit non-repugnantiam terminorum, est necessarium: quia quae per accidens coniunguntur, possunt non coniungi. – De hac etiam propositione visum est in primo libro *.

* Cap. XIII, Comment. num. XI.

Sed advertendum quod id quod per se convenit inferiori, contingit per accidens superiori convenire: sicut aliqua accidentia individui, ab ipso inseparabilia, per se ad individuum comparantur, tanquam eius principia substantialia consequentia, quae, ad speciem comparata, per accidens se habent, utpote quae principia speciei non consequuntur, sicut forte nigredo se habet ad corvum: et ideo non repugnat speciei inveniri sine illo accidente, licet individuo repugnet. Similiter ergo, in proposito, esse formam corporis per se convenit huic substantiae intellectuali quae est anima intellectiva: sed ad substantiam intellectualem absolute et in communi consideratam, per accidens se habet; non enim est de ratione substantiae intellectualis, neque ad eius rationem consequitur, quod sit forma corporis, cum intelligere per corporeum organum non exerceatur. Ideo posse inveniri aliquam substantiam intellectualem quae non sit forma corporis sed sit sine corpore, est necessarium. Ipsam vero inveniri de facto absque corpore, ex quo invenitur corpus sine ipsa, probabile est et naturae rei consentaneum.

X. *Septimo*. Non intelligere nisi per acceptionem a sensibilibus, et nisi ea quae non sunt per se intelligibilia sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Ergo oportet esse alium modum intelligendi perfectum, quo intelliguntur ea quae secundum se sunt intelligibilia. Ergo ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, oportet esse alias substantias intellectuales intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes a sensibilibus, et per hoc omnino a corporibus secundum naturam separatas. – Probatur prima consequentia. Quia ante omne imperfectum oportet esse aliquid perfectum in genere illo. – Secunda etiam probatur. Quia substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi. Intelligere autem, cum non exerceatur per organum, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus.

Advertendum quod per ea quae hic dicuntur, non intendit Sanctus Thomas excludere omnino a cognitione animae intellectivae per se intelligibilia, et a cognitione intelligentiarum ea quae per se non sunt intelligibilia: sed intendit quod anima intellectiva non intelligit perfecte et quidditative nisi res materiales, res autem immateriales etsi aliquo modo cognoscat, eas tamen non nisi imperfecte, et nisi ex sensibilibus, cognoscit; intelligentiae vero cognoscunt quidem res materiales perfecte et quidditative, sed non per acceptionem a sensibilibus. Et obiectum illis proportionatum est magis res immaterialis quam materialis: e contrario autem res materiales sunt obiectum proportionatum et connaturale animae intellectivae.

Attendendum etiam, cum dicitur esse imperfectum modum intelligendi sumendo intelligibilia a sensibilibus, et non intelligere nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia; quod hoc non est sic intelligendum quasi res materiales non perfecte intelligantur, hoc enim esset falsum: sed quia intelligere, absolute consideratum, est imperfectum si non se extendat nisi ad materialia, et non sit nisi per acceptionem a sensibilibus; non enim habet omnem perfectionem quae nata est intellectioni secundum suam naturam convenire. Sed intelligere quod ad per se et ad non per se intelligibilia extenditur, et ad sensus dependentiam non habet, est perfectum intelligere universaliter et absolute.

XI. *Octavo*: et est ratio Aristotelis, XII *Metaphys.* *, text. 43. Sunt plures motores corporum caelestium, qui non moventur neque per se neque per accidens. Ergo sunt multi motores qui neque sunt corpora, neque sunt corporibus uniti. Ergo etc. * Al. lib. XI.

Patet ultima consequentia. Quia motus caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra probatum est. – Secunda quoque ostenditur. Quia corpus non movet nisi motum. Motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis: ut patet de anima. – Antecedens autem probatur. Quia sunt multi motus caelestes continui et regulares et, quantum in ipsis est, indeficientes. Plures autem tales motus oportet esse a pluribus motoribus qui neque per se neque per accidens moveantur: qui scilicet moveant per modum finis, ut dicetur in capite sequenti.

XII. Circa hanc rationem dubium occurrit. Nam, ut ostensum est in Primo, cap. XIII *, de mente Sancti Thomae Prima, q. LI, a. 3, ad 3; et II *Sent.*, d. VIII, a. 4, ad quartum quaesitum, si substantiae moventes corpora caelestia unirentur ipsis sicut motores mobilibus, non moverentur per accidens, quia corpora caelestia non recedunt de loco ad locum. Sed ista ratio etiam invenitur si uniantur ipsis ut formae: quia nec magis recedent de loco ad locum. Ergo non potest concludi quod non sint huiusmodi motores uniti corporibus, quia non moveantur per accidens. Diceretur enim quod, dato quod essent corporibus uniti, non * Comment. num. XVI.

tamen per accidens moverentur. Et ideo illa propositio non videtur universaliter vera: *Motor incorporeus unitus corpori movetur per accidens.*

* Lect. 13; ad cap. vi, 8.

Respondetur, ut ex doctrina Sancti Thomae Qu. de *Spiritualibus,* a. 6, ad 9; et VIII *Phys.* *, haberi potest, quod aliter dicendum est de motore corporis caelestis si corpori caelesti uniatur ut motor tantum; et aliter si ei uniatur ut forma. Si enim uniatur ut motor tantum, non est unio inter illa secundum esse, sed tantum secundum virtutem, inquantum scilicet suam virtutem motivam ad corpus applicat. Non convenit autem motori, inquantum motor est, moveri per accidens ad motum corporis ab eo moti, nisi quia oportet movens simul esse cum moto, et ideo, recedente corpore moto ab uno loco, oportet ut et motor ab illo loco recedat, alioquin non esset simul cum moto. Si autem motum non recedat de loco in quo est, quantumcumque in illo loco circulariter moveatur, non oportet ut motor moveatur: quia semper est coniunctus mobili in illo loco. Et hoc intellige si motor toti mobili simul secundum suam virtutem uniatur: quia si uni tantum parti orbis determinatae uniretur, quae nunc est in oriente, nunc in occidente, oporteret, ad hoc quod simul esset cum moto, ut ad motum illius partis etiam ipse motor per accidens moveretur. – Sed si posuerimus motorem incorporeum uniri corpori caelesti per modum formae dantis esse, non est unio ibi per contactum virtutis tantum, sed secundum esse, ita quod est unum et idem esse totius et partium compositi. Et ideo secundum motum totius, oportet et ipsum motorem moveri, per accidens tamen: quia parti essentiali, utpote habenti idem esse cum toto, convenit ut ad motum per se totius, quomodocumque moveatur, sive de loco ad locum sive circulariter in eodem loco, per accidens moveatur. Et ideo, sicut totum caelum movetur circulariter per se, inquantum partes mutant locum realiter, ipsum vero totum mutat locum secundum rationem; ita per accidens motor coniunctus ut forma dans esse, eodem motu per accidens movetur.

Patet itaque et quod hic dicitur de motore incorporeo unito corpori, et quod in Primo dictum est, verum esse. Hic enim loquitur Sanctus Thomas de huiusmodi motore unito per modum formae dantis esse, ut patet per exemplum de anima: ibi autem locuti sumus de ipso ut per modum motoris dumtaxat unitur.

XIII. Ultimo confirmatur conclusio auctoritate Dionysii, iv cap. *de Divinis Nominibus.* – Excluditur etiam ex ipsa error Sadducaeorum negantium spiritum esse; error antiquorum Naturalium dicentium omnem substantiam esse corpoream; et error Origenis in libro *Periarchon;* et omnium aliorum dicentium omnes angelos, tam bonos quam malos, habere corpora sibi naturaliter unita.

Attendendum circa omnes huiusmodi rationes in hoc capite adductas, quod non intendit Sanctus Thomas probare necessitatem essendi substantiarum separatarum quasi non potuerit eas Deus non producere, absolute loquendo: hoc enim haereticum esset, quia poneretur Deum de necessitate naturae agere. Sed vult ostendere convenientiam et probabilitatem esse ipsarum, considerata rerum natura. Propter quod saepe in rationibus addidit, *secundum naturae ordinem:* ut scilicet ostenderet se probare quid naturae ordo exigat, non quid fieri absolute necesse esset.

CAPITULUM NONAGESIMUM SECUNDUM

DE MULTITUDINE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM

SCIENDUM est autem quod Aristoteles probare nititur non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed quod sunt eiusdem numeri cuius sunt motus deprehensi in caelo, neque plures neque pauciores *.

* XI *Metaph.*, cap. viii; s. Th. lib. XII, l. 9, 10.

Probat enim quod non sunt aliqui motus in caelo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in caelo, est propter motum alicuius stellae, quae sensibilis est: orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati. – Item probat quod non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in caelo: quia, cum motus caelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliae substantiae separatae quam illae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti. – Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiae separatae quam motus deprehensi, et qui possunt deprehendi, in caelo: praesertim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Haec autem probatio non habet necessitatem. In his enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet in II *Physicorum* *: non autem e converso. Unde, si motus caelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum praedictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altioris naturae quam illae quae sunt proximi fines motuum caelestium: sicut, si instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem: dicit enim *: *Quare substantias et principia immobilia rationabile est tot aestimare: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere.*

* Cap. ii, 7; ix; s. Th. l. 4, 15.

* XI *Metaph.*, loc. cit., n. 10; s. Th. XII, l. 10.

Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiae intellectuales a corporibus separatae quam sint motus caelestes.

Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quaedam intellectuales substantiae elevatae supra corpoream

4 sed] sed etiam αDWX*b*P*c*. 8 possint *Ita* DWY*b*P; possunt *ceteri.* 23 sic] sicut α.
9 si *om* αDWXP*c*. 10 nihil] et nihil P*c*; *cf. var. praeced.* 15 principia] principaliter α. 17 enim] vero D, autem P*c*.

substantiam secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae, ut ex praemissis* patet. Et quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra* probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae, etsi non uniantur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a movendo: cum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quae est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

* Cap. LXVIII.

* Cap. praec.

Amplius. Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus: ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti ratione suae formae naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto per formam intellectus: ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva quod possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent (si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus*), tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium, et producibiles in rebus naturalibus. Sed supra huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores: intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem substantiarum intelligibilium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

* Cf. cap. LXX.

Adhuc. Ordo universi exigere videtur ut illud quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora. Unde oportet quod nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantum possibile est. Et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet caelestia, in tantum excedunt corruptibilia, scilicet elementaria, ut quasi haec non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem caelestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero caelestium motuum.

Item. Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formae autem quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia: nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formae quae sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum.

Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae sint species istorum sensibilium: sicut Platonici senserunt*. Cum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, apposuerunt istas substantias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis *species istarum:* sicut, si aliquis non videret solem et lunam et alia astra, et audiret esse quaedam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corporum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis. Quod non esset possibile. – Similiter etiam impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum: cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non *haec materia,* quae est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa, quae sunt principia Sortis et Platonis. – Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium: sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto. Et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

* Cf. I *Metaph.*, cap. VI; s. Th. l. 10.

Adhuc. Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale. Multa enim intellectu capimus quae in materia esse non possunt: ex quo contingit quod cuilibet rectae lineae finitae potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum, et diversitas figurarum, in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiae autem separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Maior igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. *In perpetuis autem non differt esse et posse**. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

* III *Phys.*, IV, 9; s. Th. l. 7.

His autem attestatur Sacra Scriptura. Dicitur enim *Dan.* VII [10]: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* – Et Dionysius, XIV cap. *Cael. Hier.**, dicit quod numerus illarum substantiarum *excedit omnem materialem multitudinem.*

---

12 eorum] earum WZ. 20 qui *Ita* ZP*c*; *lac.* N, quae *ceteri.* 25 quod] quae DGP*c*. 28 opinionem *Ita* DNYZP*d*; opiniones *ceteri.* 30 naturalibus] materialibus αDWP*d*. 34 esse *om* αX. earum] eorum αEGWX. 38 intelligibilium] intellectualium P*d*. 51 corruptibilia] corporalia αXP*c*. elementaria] elementa Z.

14 possent] possint αEXY*cd*, possimus D. 16 apposuerunt] posuerunt NZ*b*P. 21 corporum *om* DP. 23 etiam] autem αDWXP*d*, igitur *c*. 37 suum *pr. loco*] *post* esse EGXYZ*b*; secundum... intelligibile *om* N; suum *alt. loco post* esse NXZ*b*; intelligibile... esse *hom. om* EG. 55 millies *om* NWZ*b*P*c*.

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum caelestium, aut secundum numerum sphaerarum caelestium esse. – Et error Rabbi Moysi *, qui dixit numerum angelorum qui in Scriptura ponitur, non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur *spiritus concupiscentiae*, et sic de aliis.

* *Doctor Perplex.*, lib. II, cap. IV sqq.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco agit Sanctus Thomas de multitudine substantiarum intellectualium *. Circa quod duo principaliter facit: primo enim agit de ipsa multitudine talium substantiarum secundum se; secundo, de distinctione ipsarum substantiarum quae ponuntur multae, capitulo sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Quantum ad primum, duo facit: primo, Aristotelis opinionem narrat; secundo, ostendit multo plures esse quam ille posuerit *. Quantum ad primum, duo facit: primo, ponit Aristotelis opinionem; secundo, eius rationem solvit *.

* Cf. num. IV.

* Cf. num. III.

I. Quantum ad primum, ait quod Aristoteles posuit substantias separatas eiusdem numeri esse cuius sunt motus in caelo deprehensi, aut qui deprehendi possunt, nec plures nec pauciores.

Argumentabatur autem ad hoc facta hac suppositione *, quod non sint aliqui motus in caelo qui a nobis deprehendi non possint: praesertim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei. Quod probat quia omnis motus qui est in caelo, est propter motum alicuius stellae, quae sensibilis est: nam orbes deferunt stellas, motus autem deferentis est propter motum delati.

* Cf. num. seq., 3.

Tunc arguit sic. Non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in caelo. Ergo non sunt plures quam motus deprehensi et qui deprehendi possunt in caelo. – Patet consequentia ex supposito. – Antecedens vero probatur. Quia, si essent plures substantiae quam istae quas enumerat, essent et aliqui motus in eas ordinati. Probatur sequela: quia aliter essent motus imperfecti, cum motus caelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines.

II. Pro notitia opinionis Aristotelis, advertendum quod duos ipse ordines posuit substantiarum intellectualium: unum scilicet earum quae sunt motrices corporum caelestium per modum efficientis, quae vocantur ab aliquibus *animae caelorum;* alterum vero earum quae sunt fines proximi talium motuum, propter quas scilicet substantiae motrices movent. Primas posuit corporibus caelestibus unitas esse, sive per modum formae sive per modum motoris tantum, secundum diversas sententias de animatione corporum caelestium: alias vero posuit omnino a corpore separatas. Necessitas autem ponendi istas substantias omnino a corpore separatas, fuit, ut ostendit Sanctus Thomas, *Spiritual.*, a. 5, de mente Aristotelis, quod cum, ut dictum est in praecedenti capitulo *, *motor incorporeus unitus corpori moveatur per accidens ad motum corporis,* sive uniatur sibi per modum formae, sive per modum motoris tantum sed applicati ad unam determinatam mobilis partem; et *motum uniformem et regularem oporteat esse a motore qui non moveatur neque per se neque per accidens:* ad salvandam uniformitatem et regularitatem caelestis motus, oportuit ponere aliquas substantias omnino separatas, neque per se neque per accidens motas, quae motum caeli causent per modum finis, ut ab immobilitate finis uniformitas et regularitas motus proveniat. Hanc distinctionem substantiarum intellectualium dat intelligere Sanctus Thomas de mente Aristotelis esse, cum inquit *motus caelestes ordinari ad substantias separatas sicut ad fines.* Sed hoc expressius ponit *de Spirit. Creat.*, a. 5 et 6; et *Potentia,* q. VI, a. 6; et in Opusculo quod intitulatur *de Angelis* *. Sumitur autem haec distinctio ex Aristotele XII *Metaph.*, text. 48 *, suppositis iis quae in praecedentibus dixerat. Eam quoque tangit Averroes, XII *Metaph.*, comment. 41: quamvis in libro *de Substantia Orbis* videatur velle quod idem sit movens corpora caelestia ut agens et ut finis.

* Cf. ibid. Comment., n. XII.

* Opusc. XV, *de Substantiis Separatis*, cap. II (Rom. 1570).

* S. Th. I. 10; Did. XI, VIII, 10.

Posuit ergo Aristoteles, XII *Metaph.*, tot substantias omnino separatas, per modum finis moventes, quot sunt motus qui deprehenduntur in caelo aut qui deprehendi possunt. Et quia motus apparentes in caelo sunt aut quinquagintaquinque aut quadragintaseptem, secundum varias opiniones astrologorum sui temporis, ideo totidem concludit esse substantias separatas, nec plures nec pauciores.

2. Circa illam conditionalem, *Si non essent aliqui motus ordinati ad substantias separatas positas praeter illas quinquagintaquinque aut quadragintaseptem, essent motus imperfecti,* advertendum quod hoc probatur ex eo quod motus caelestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines: hoc est, quod omnis substantia separata est finis alicuius motus, ut dicitur XII *Metaph.*, text. 48. Ex hoc enim sequitur quod motus corporum caelestium non debent esse pauciores substantiis separatis: finis enim huiusmodi non debet esse absque aliquo ordinato ad ipsum tanquam ad finem. Ideo, si essent plures substantiae separatae quam motus, sequitur quod non tot essent motus in caelo quot deberent esse. Et sic sequitur quod motus caelestes imperfecti essent, utpote carentes motibus aliis qui esse deberent: sicut diceretur universitatem creaturarum esse imperfectam si aliquo essendi modo careret qui sibi ex natura sua deberet convenire, ut superius * est ostensum.

* Cap. praec.; cf. Comment. ibid., num. VII.

3. Circa suppositum pro ratione Aristotelis *, advertendum quod ideo additum est, *praesertim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei,* ut excludatur obiectio quam adducit Aristoteles, XII *Metaphys.* *, text. 49. Posset enim aliquis dicere quod nequeunt a nobis deprehendi omnes motus corporum caelestium, quia sunt plures mundi, et per consequens plura corpora caelestia eiusdem speciei; et ideo, quamvis motus corporum caelestium istius mundi deprehendi a nobis possint, motus tamen alterius mundi sunt nobis incogniti. Sed haec obiectio tollitur si ponatur non esse plura corpora caelestia eiusdem speciei.

* Num. I, *Argumentabatur.*

* S. Th. I. 10; Did. I. c., 12.

Circa vero illam propositionem, *Non sunt plura corpora caelestia eiusdem speciei,* sciendum quod Averroes, in II *Caeli,* comment. 59, oppositum tenere videtur. Sed ostendit Sanctus Thomas, in II *Caeli,* lect. 16, opinionem eius esse falsam, et quod necesse est ponere corpora caelestia non esse plura eiusdem speciei. *Tum quia, si essent eiusdem speciei, haberent easdem operationes, eosdem effectus, et eosdem motus: sicut apparet in aliis rebus naturalibus in quibus sunt plura individua unius speciei. – Tum quia repugnat perfectioni corporum caelestium: nam apud Aristotelem, universum est perfectum quia est unum; ex quo habet ut constet ex tota materia suae speciei. Videmus etiam in inferioribus multa esse individua unius speciei propter aliquam impotentiam, quia aut unum individuum non potest semper durare, aut non recipit perfectam operationem speciei, ut maxime patet in hominibus. – Tum quia magis pertinet ad perfectionem uniuscuiusque naturae multiplicatio secundum speciem, quae est formalis, quam multiplicatio secundum numerum, quae est materialis. – Nec valet,* inquit ibidem Sanctus Thomas, *ratio Commentatoris, quia scilicet corpora caelestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur si sint plura unius speciei: quia multiplicatio individuorum in una specie fit per divisionem materiae* (hoc enim habetur ab Aristotele, XII *Metaph.*, text. 49). *Sed nec oportet a corporibus caelestibus omnino removere materiam.*

Advertendum tamen quod oppositum eius quod dicit Averroes in II *Caeli,* commento allegato, videtur tenere cap. ult. *de Substantia Orbis.* Sed hanc apparentem contradictionem solvit ipse Commentator in II *Caeli,* comment. 49, ubi ait: *Sed tamen debemus intelligere, cum diximus ea esse convenientia in specie, convenientiam se-*

cundum prius et posterius, non secundum univocationem. Et ideo natura cuiuslibet individui eorum est alia a natura alterius aliquo modo.

* Num. 1, *Argumentabatur.* Circa probationem illius suppositi *, advertendum quod per illa verba, *quae sensibilis est,* vult habere Sanctus Thomas, de mente Aristotelis, quod varietas stellae ad cuius motum ordinantur motus orbium, deprehendi potest ex sensu; et ideo omnes motus orbium, cum ex eis accidat varietas ista in motu stellae, aut deprehenduntur aut possunt deprehendi. Quod erat intentum.

III. Posita opinione Aristotelis de multitudine substantiarum separatarum, secundo loco ad rationem eius respondet Sanctus Thomas *, inquiens quod non habet necessitatem. (* Cf. init. Comment.) Tum quia, si motus caelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, non potest concludi necessario numerus earum ex numero motuum: in iis enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, II *Phys.*, text. 23, non autem e contrario. Dici enim potest quod sunt aliae substantiae altioris naturae quam sint illae quae sunt proximi fines motuum caelestium: sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, nihil tamen prohibet esse alios homines qui per instrumenta illa non operantur immediate, sed imperant operantibus. – Tum quia et ipse Aristoteles ait se inducere illam rationem tanquam probabilem, non tanquam necessariam.

2. Adverte quod, licet ex numero eorum quae ordinantur ad finem, maxime in rebus incorruptibilibus, possit argui numerus finium a posteriori, ubi uni ordinato ad finem unus finis respondet et uni fini respondet unum dumtaxat ordinatum ad finem; non potest tamen argui de necessitate numerus eorum quae pertinent ad idem genus ad quod pertinet finis. Licet enim ex multitudine generum instrumentorum ad diversas artes pertinentium possit argui numerus generum artificum, quia tot sunt artificum genera quot sunt genera instrumentorum artificialium ad diversas artes pertinentium; non tamen potest argui necessitas illius numeri in natura hominis absolute, ut scilicet necessario sint tot homines, et non plures, quot sunt genera instrumentorum ad ipsos homines qui instrumentis illis utuntur ordinata: possunt enim, ut inquit Sanctus Thomas, esse plures alii homines qui per illa instrumenta non operantur. Similiter, etsi ex numero motuum ordinatorum ad substantias separatas, possit concludi quod sunt tot substantiae separatae quae sunt fines ipsorum motuum et utuntur ipsis motibus immediate tanquam instrumentis; non tamen potest argui quod non sint plures substantiae separatae quam illae quae sunt fines motuum: possunt enim et aliae esse.

Quod ergo inquit Sanctus Thomas, quod numerus substantiarum separatarum non potest concludi necessario ex numero motuum, intelligitur de numero praeciso substantiarum separatarum, ita quod non sit nec maior nec minor. Non autem intelligitur de numero illarum substantiarum quae sunt fines, correspondente absolute numero motuum. Quamvis enim necessitas finis non sit sumenda ex iis quae sunt ad finem, quia necessitas prioris non sumitur ex posteriori, sed magis ex fine sumatur necessitas eorum quae sunt ad finem; tamen numerum finium proximorum oportet correspondere numero eorum quae sunt ad finem, ubi unum ordinatum ad finem requirit unum per se finem et unus finis unum tantum habet ad ipsum ordinatum, ut iam diximus; et ex numero talium ordinatorum ad finem potest a posteriori concludi numerus finium proximorum.

Unde illa propositio, *Omnis substantia separata est finis proximus alicuius motus caelestis,* non est necessaria: ut inquit Sanctus Thomas XII *Metaphysicae* *. (* Lect. 10.)

* Cf. init. Comment. IV. Quantum ad secundum principale *, probatur *substantias separatas multo plures esse quam sint motus caelestes.*

Et arguitur primo sic. In substantiis separatis oportet accipere gradum secundum earum elevationem supra naturam corpoream: cum esse ipsarum, secundum genus suum, transcendat omnem naturam corpoream. Sed sunt aliquae substantiae intellectuales huiusmodi quae uniuntur corporibus ut formae. Et quia esse substantiarum intellectualium, secundum genus earum, nullam a corpore dependentiam habet, invenitur altior gradus earum: quae scilicet non uniuntur corporibus ut formae, sed ut proprii motores tantum. Ergo similiter, cum substantia intellectualis non dependeat a movendo, cum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, erit aliquis gradus altior earum: quae scilicet non sunt proprii motores aliquorum corporum.

2. Circa rationem qua probatur substantias intelligibiles non dependere a movendo, quia videlicet *movere consequitur ad eius principalem operationem, quae est intelligere:* considerandum est quod, cum *unumquodque sit propter suam operationem tanquam propter finem,* ut dicitur II *Caeli* *; et unumquodque a suo fine dependeat, (* Cap. III, n. 1; s. Th. l. 4.) quia scilicet non habet esse nisi in ordine ad finem: oportet ut unumquodque a sua operatione dependeat tanquam a fine. Attendendum tamen quod non quaecumque operatio rei conveniens est eius finis: sed illa tantum quae est illi propria et principalis, tanquam naturam primo et per se concomitans. Illa autem quae sequitur primam operationem naturae secundum quod in aliquo determinato invenitur, non est finis ipsius naturae: et ideo non oportet ut ab ipsa dependeat natura, quasi non possit esse nisi ad illam operationem sit ordinata. Quia ergo propria et principalis operatio naturae intellectualis est intelligere, non autem movere, sed movere consequitur ad intelligere illarum substantiarum quae sunt proprii motores aliquorum corporum, inquantum movent per intellectum: ideo natura intellectualis non dependet a movendo, quasi esse non possit nisi ad motum alicuius corporis sit ordinata. Sed bene ab intelligendo dependet: quia nulla potest esse quae non ordinetur ad intelligendum. Propterea bene infert Sanctus Thomas naturam substantiae intellectualis non dependere a movendo, quia movere est consequens ad intelligere, quae est eius principalis operatio.

V. *Secundo* *. Oportet gradus substantiarum intellectualium secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria, accipere. (* Cf. num. VIII.) Sed supra conceptiones intelligibiles propriorum motorum orbium, est accipere aliquas universaliores conceptiones. Ergo sunt aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

Probatur minor. Quia, cum agens per intellectum oporteat proportionari patienti et facto per formam intellectus, ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva quae possit induci per actionem agentis in materiam, sicut et agens per naturam est proportionatum patienti ratione suae formae: necesse est, sectando opinionem Aristotelis (in hoc scilicet quod substantia intellectualis sit ita ad aliquem motum determinata ut proprius motor quod aliud movere non possit) motores proprios orbium, qui per intellectum movent, habere tales intelligentias quae sint explicabiles per motum orbium, et producibiles in rebus materialibus. Supra autem huiusmodi conceptiones est accipere aliquas universaliores: cum intellectus universalius apprehendat formas rerum quam sit esse earum in rebus, ut patet in intellectu speculativo et arte imperante. Ergo etc.

VI. Sed circa hanc rationem occurrit dubium. Ex universaliori enim apprehensione non videtur argui posse superior gradus naturae intellectualis realiter separatus et distinctus a gradu naturae intellectualis particularius apprehendentis. Quia, ut hic dicitur, forma intellectus speculativi est universalior forma intellectus practici: et tamen idem est intellectus practicus et speculativus in nobis. Unde ad rationem dici poterit quod proprius motor, qui format conceptiones rerum particularium producibilium per motum, format etiam universaliores conceptiones: sicut et artifex format et conceptiones particulares et conceptiones universales. Et sic non oportet supra proprios motores orbium esse altiores naturas intellectuales.

VII. Ad huius dubii explicationem, duo sunt advertenda quae in fundamento huius rationis tanguntur. Cum enim dicitur quod substantiarum intellectualium gradus accipere oportet secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria, duo tanguntur: scilicet gradus intellectualis operationis; et proprietas illius gradus respectu intellectualis

naturae. Ideo duo sunt declaranda. Unum est, quomodo accipiendi sint isti gradus. Secundo, quomodo aliquis sit proprius gradus alicuius naturae. Et tunc manifesta erit dissolutio dubii.

Quantum ad primum, sciendum quod, quia intellectio fit secundum quod cognitum est in cognoscente, gradus intellectualis operationis accipiendi sunt secundum gradus specierum intelligibilium, quibus cognitum est in cognoscente. Diversificantur autem species intelligibiles in intellectu, et diversos gradus habent, secundum quod una est universalior alia in repraesentando plura distincte: quia quanto aliqua species plura distincte repraesentat, tanto perfectior est; sicut tanto aliqua natura perfectior est, quanto plures perfectiones unite continet. Sic enim species intellectus angelici sunt superioris gradus quam species intellectus nostri, quia una species intellectus nostri repraesentat tantum unam naturam universalem distincte, non autem singularia illarum naturarum: sed species intellectus angelici non solum naturas universales, sed et ipsa particularia distincte repraesentat, et una est multarum naturarum repraesentativa. Quanto autem species sunt universaliores, tanto et conceptiones ex illis speciebus elicitae, intelligentibus per illas species proportionatae, universaliores sunt. Sequitur ergo quod gradus intellectionis accipiuntur et secundum universalitatem specierum intelligibilium, et secundum universalitatem conceptionum, in repraesentando plura distincte.

2. Quantum ad secundum, notandum quod non inconvenit quidem id quod est superioris gradus, et quod est inferioris, uni et eidem aliquo modo convenire: sed quod utrumque eidem tanquam aliquid sibi proprium conveniat, est impossibile; quia quod est superioris gradus, determinat sibi superiorem naturam, et quod est inferioris gradus, sibi inferiorem naturam determinat; sicut cognitio intellectiva et sensitiva, quae sunt diversorum graduum, conveniunt quidem uni naturae, scilicet homini, sed sensitiva non est homini propria, cum etiam brutis conveniat, et hominis non sit nisi inquantum cum brutis in natura sensitiva convenientiam habet. Simili modo, quamvis diversi gradus intellectualis operationis uni naturae possint convenire, non tamen uterque illi naturae proprius esse potest: sed ille est proprius sibi qui sibi soli ex ratione propriae naturae convenit. Quia ergo naturae intellectualis propria operatio ad quam ordinatur, est intelligere, oportet gradus naturae intellectualis accipere secundum gradum intellectualis operationis, non cuiuscumque, sed illius quae est propria unicuique: ut scilicet qualem gradum tenet propria intellectualis operatio unius naturae intellectualis in comparatione ad propriam intellectionem alterius naturae intellectualis, talem gradum teneat natura ad naturam comparata.

3. Unde, cum intellectio quae est secundum universaliores conceptiones, sit altioris gradus quam intellectio quae est per particulariores conceptiones; necesse est ut natura cuius proprium est per universaliores conceptiones intelligere, sit altior illa natura cui proprium est per particulariores intelligere conceptiones; quamvis etiam per universaliores conceptiones aliquid intelligat inquantum de natura superioris participat. Et similiter, si est natura quae inferiorem gradum intellectionis tanquam proprium habeat, conveniens est ut etiam sit natura aliqua cui superior gradus intelligendi sit proprius, si superior gradus intellectionis esse possit.

Si ergo proprii motores orbium habent tanquam proprium intelligere per conceptiones (quas vocat hic Sanctus Thomas *intelligentias*) particulares, utpote per motum orbium explicabiles et producibiles in rebus materialibus; cum sit altior gradus intellectionis, qui videlicet est per conceptiones universaliores, necesse est ut sint aliquae naturae intellectuales supra motores proprios orbium, quarum sit proprium per universaliores conceptiones, modo dicto, intelligere. Et in hoc consistit ratio Sancti Thomae.

4. Ad argumentum autem in oppositum dicitur quod conceptio intellectus speculativi humani est universalis solum ex parte obiecti repraesentati, quia repraesentat tantum naturam universalem, non autem repraesentat particularia distincte, quia est elicita a specie intelligibili a materialibus per intellectum agentem abstracta. Conceptio autem universalis quam dicimus constituere gradum altiorem intellectualis operationis, est universalis quia multorum est conceptio propria, licet non adaequata, sed excedens. Modo, eiusdem naturae et potentiae cuius est cognoscere universale, est etiam cognoscere particulare, licet non semper eodem modo: non autem cuius est cognoscere per particulares conceptiones, eius est cognoscere per conceptiones universales, modo exposito, praesertim tanquam per sibi proprium. Idcirco intellectus speculativus non differt in nobis a practico realiter: sed bene natura cui est proprium intelligere per conceptiones ad plura distincte se extendentes, distinguitur a natura cui est proprium per conceptiones ad pauciora se extendentes intelligere. – Quod autem Sanctus Thomas adduxit ad manifestationem sui propositi modum concipiendi intellectus speculativi, non ideo factum est ut ostendatur intellectum humanum speculativum habere illum modum intelligendi qui gradum supra intellectionem propriorum motorum constituit: sed solum ut ostenderetur intellectum, absolute loquendo, posse universalius res apprehendere quam sint in re; licet alio et alio modo hoc conveniat intellectui humano et intellectui angelico.

VIII. *Tertio* *. Substantiae intellectuales sunt digniores omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Ergo excedunt in numero omnem multitudinem rerum materialium. – Probatur consequentia. Quia ordo universi exigere videtur ut id quod est nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: sicut corpora caelestia excedunt corpora elementaria. Huius autem ratio est, quia ignobiliora sunt propter nobiliora, et consequenter oportet ut nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantum possibile est. * Cf. num. v.

2. Advertendum circa conclusionem, quod multitudinem substantiarum intellectualium excedere multitudinem rerum materialium, intelligitur quantum ad species rerum materialium, non quantum ad individua: ut videtur velle Sanctus Thomas *Potentia,* q. vi, a. 6, et in ratione sequenti. Specierum enim materialium numerus *quasi incomparabiliter,* ut dicitur Prima, q. l, a. 3, *a multitudine substantiarum separatarum exceditur, sicut corpora corruptibilia a corporibus caelestibus quasi incomparabiliter secundum magnitudinem exceduntur.* Et in hoc significatur maximam esse multitudinem substantiarum separatarum. Cum enim multitudo specierum materialium magna sit, multitudo illam multitudinem quasi incomparabiliter excedens non potest non esse maxima.

3. Circa probationem vero consequentiae, advertendum quod ea quae sunt ad finem, accipiunt limitationem et determinationem ex fine, quia tot et tanta quaeruntur quot et quanta sufficiunt ad ipsum finem; finis autem ipse in infinitum quaeritur; ut inquit Sanctus Thomas *ad Rom.* xii *, et I *Cor.* xi, lect. 3. Non enim quaeritur tanta aut tanta sanitas determinate, si quaeratur sanitas ut finis: sed quanta haberi potest. Propter hoc ait Sanctus Thomas quod, quia nobiliora sunt propter se, ideo oportet ut multiplicentur quantum possibile est. Quia tamen contingit id quod est finis respectu aliquorum, ad aliquem ulteriorem finem ordinari; ideo quod ut finis non habet limitationem, ut ad alium finem ordinatum, limitationem quandam accipit; sicut sanitas quae ordinatur ad aliquod opus exequendum, quaeritur tanta quanta ad illud opus sufficiat, et quaeritur, salvato illo ordine ad finem, quanta potest haberi. Sic etiam, quia nobiliora in entibus, licet sint finis ignobiliorum, ordinantur tamen ad universi totalem perfectionem sicut ad finem; ideo, cum dicitur ipsa multiplicari oportere quantum possibile est, non est intelligendum de multiplicatione possibili absolute, ut ex superioribus * patet; sed quantum possibile est secundum exigentiam totalis perfectionis istius universi. Propter quod assumpsit Sanctus Thomas quod *ordo universi exigere videtur ut nobiliora excedant ignobiliora:* dans videlicet intelligere quod loquitur de rerum multiplicatione non absolute, sed secundum exigentiam universi.

* Lect. 1.

* Comment. cap. praec., num. vii.

4. Circa excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligendum est primo, quod Sanctus Thomas facit comparationem inter ea quae per se pertinent ad perfectionem universi, ut dicitur *Veritate,* q. v, a. 3. Haec autem sunt quae habent perpetuitatem, ut substantiae intellectuales, corpora caelestia, et species rerum corruptibilium: non autem talium specierum individua. Ideo propositio Sancti Thomae in istis est intelligenda. Quanto enim aliquod istorum quae perpetuitatem habent, est nobilius, tanto excedit quantitate vel numero ignobiliora.

Intelligendum secundo, quod nobilitas istorum dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum gradus specificos tantum: ut scilicet illud dicatur nobilius quod nobiliori differentia specifica constituitur. Alio modo, secundum gradus ordinis rerum in universo, qui attenditur secundum diversos modos essendi: ut scilicet dicatur perfectius in rebus quod ad superiorem et perfectiorem ordinem in universo pertinet. Cum ergo dicitur nobiliora in rebus oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est, non de nobilioribus secundum gradum specificum tantum, sed de nobilioribus secundum ordinem et modum essendi, scilicet de iis quae ad superiorem et digniorem ordinem et ad superiorem modum essendi pertinent. Unde tollitur instantia quae fieri posset de auro, argento, lapidibus pretiosis, balsamo, et huiusmodi, quae quidem sunt multis aliis corporibus nobiliora, et tamen neque magnitudine neque multitudine alia excedunt. Constat enim quod de istis non intelligitur propositio Sancti Thomae: quia non sunt superioris ordinis in universo quam alia corruptibilia, cum et ipsa de ordine corruptibilium sint; licet sint nobiliora secundum gradum specificum.

IX. *Quarto.* Formae quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia, quae recipiuntur in materia secundum eius capacitatem. Ergo non sunt minoris multitudinis quam sint species rerum materialium. – Probatur consequentia. Quia etiam species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam.

Addit autem huic rationi Sanctus Thomas, ut falsam dictorum suorum interpretationem excludat, quod non propter hoc (cum scilicet ponimus substantias separatas habere esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia, et illas excedere) dicimus substantias separatas esse species horum sensibilium, ut Platonici, decepti ex eo quod in earum notitiam non nisi ex sensibilibus venire possent, posuerunt: cum materia universalis sit de ratione speciei horum sensibilium. Sed dicimus ipsas esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto.

2. Circa istam propositionem, ***Formae quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia,*** attendendum quod non loquitur hoc loco Sanctus Thomas de universalitate praedicationis et potentialis continentiae, quemadmodum ***animal*** est universalius ***homine:*** sed de universalitate perfectionalis continentiae. Ut enim ex superioribus * patet, et hic etiam tangitur, formae quae recipiuntur in materia, non habent omnem perfectionem essendi natam speciei convenire, quia aliquam limitationem in esse suae speciei accipiunt ex subiecto in quo recipiuntur: formae autem per se subsistentes omnino a materia separatae, non limitantur ad aliquem gradum essendi suae speciei, sed habent omnem perfectionem essendi natam illi speciei convenire; unde et dicuntur esse *infinitae,* idest illimitatae, *in sua specie.* Ad hunc ergo sensum dicuntur habere esse completius et universalius, quia habent omne complementum et omnem perfectionem essendi suae speciei: naturae autem materiales non habent omne complementum sui esse, sed habent esse intra speciem limitatum. Hoc autem est habere esse universalius secundum continentiam perfectionalem.

* Cf. cap. praec., et lib. I, cap. XXI, Comment.

3. Circa probationem consequentiae, attendendum quod posset aliquis dicere multitudinem specierum materialium esse maiorem multitudine substantiarum immaterialium, quia illae per materiam multiplicantur, quae est in infinitum divisibilis, dum subiicitur quantitati; materia autem non est in substantiis abstractis. Ideo, hoc excludens, Sanctus Thomas ait quod multiplicatio talium specierum non est per materiam, sed per formam. Propterea non est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus quam in substantiis abstractis. Ideo, cum habeant perfectius esse, oportet, iuxta praecedentem rationem, ut aut sint plures illis, aut saltem non sint pauciores. Unde haec ratio est praecedentis rationis confirmatio.

Advertendum tamen quod, licet dicat Sanctus Thomas species rerum multiplicari per formam et non per materiam, per hoc tamen non vult excludere materiam a ratione et quidditate specierum materialium: cum hic dicat materiam esse de ratione specierum sensibilium. Sed intendit quod ipsa multiplicatio est a forma tanquam ab eo a quo sumitur differentia essentialis, secundum quam una species ab alia differt. Materia enim licet ingrediatur quidditates rerum materialium, propter conditionem formae, quae talem aut talem materiam exigit, ab ipsa tamen non sumitur differentia essentialis, sed magis ratio generis. Unde non est ratio multiplicationis specificae, sed eam concomitatur.

4. Circa illam propositionem ultimo loco positam, ***Substantiae separatae sunt species nobiliores sensibilibus, quanto purum est nobilius permixto,*** advertendum quod non accipitur ***purum*** et ***permixtum*** ut idem sunt quod *simplex* et *compositum ex multis alteratis,* eo modo quo definitur mixtio in I *de Generat.* *, quod est ***miscibilium alteratorum unio:*** sed ut idem sunt quod *separatum ab omni viliori se* et *coniunctum viliori,* ut idem sit *permixtum* quod *impurum.* Sic enim constat quod purum est nobilius permixto, idest impuro. * Cap. x. num. 12.

X. *Quinto.* Substantiae separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Ergo maior est possibilis multiplicitas in eis quam in rebus materialibus, pensata proprietate et natura generis utriusque. Ergo ita est in actu. – Probatur prima consequentia. Quia magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale, ut patet in linea: cuilibet enim lineae finitae potest fieri additio mathematice, non autem naturaliter. Idem est de raritate corporum, de velocitate motuum, et diversitate figurarum, quae in infinitum augeri possunt secundum intellectum, non autem secundum naturam. – Secunda quoque consequentia probatur. Quia *in perpetuis non differt esse et posse.*

2. Circa assumptum ad probationem primae consequentiae, dubitatur. Nam species materialis in intellectu est tantum una: in materia autem multiplicatur. Ergo non est verum quod magis aliquid sit multiplicabile secundum esse intelligibile quam secundum esse materiale.

Respondetur quod propositio est universaliter vera, nomine *esse intelligibilis* comprehendendo etiam *esse imaginabile.* Unumquodque enim, suo modo quo est multiplicabile, magis multiplicabile est secundum intellectum quam secundum naturam. Multiplicatio enim speciei est secundum individua; multiplicatio generis est secundum species; multiplicatio vero formae intensibilis, ut sic, est secundum maiorem intensionem. Plura autem individua possumus intelligere et imaginari esse in aliqua specie quam simul esse possint in natura, considerata dumtaxat naturae potentia; et plures species quam possint esse in genere secundum naturam; et formam magis intensam quam possit esse in natura.

Ad rationem in oppositum dicitur quod, licet species in intellectu sit tantum una secundum rationem specificam et secundum esse specificum, secundum tamen esse numerale suum apprehensum potest magis per intellectum aut imaginationem multiplicari simul quam secundum esse materiale extra intellectum.

3. Circa ea quae enumerat Sanctus Thomas tanquam augmentabilia in infinitum secundum intellectum, advertendum, secundum doctrinam ipsius VI *Phys.* *, quod, * Lect. 3.
cum aliquid possit repugnare alicui ratione speciei et non ratione generis; et intellectus possit genus considerare per abstractionem a speciebus: non inconvenit quod aliquid convenire possit generi secundum quod per intellectum

apprehenditur, quod tamen sibi repugnat secundum esse limitatum ad speciem, quod extra intellectum habet. Sic, quia secundum generis rationem non repugnat ut cuilibet lineae finitae possit fieri additio, licet repugnet lineae naturali secundum propriam rationem consideratae, ideo secundum apprehensionem intellectus et imaginationis qualibet linea finita potest dari maior, quod tamen est impossibile secundum naturam. Et similiter dicendum est de raritate corporum et velocitate motuum, et similibus.

XI. Confirmatur conclusio auctoritate *Daniel.* vii, *Millia millium* etc.; et Dionysii, xiv cap. *Caelestis Hierarchiae.*

Excluditur autem per hanc error ponentium numerum substantiarum separatarum secundum numerum motuum caelestium, ut Aristoteles XII *Metaphysicae* * posuit; aut secundum numerum sphaerarum caelestium, ut scilicet Avicenna tenuit in sua *Metaphysica* *, ut recitatur II *Sent.*, d. iii, q. 1, a. 3.

* Loc. cit. in initio text.

* Tract. IX, cap. ii, iii.

Excluditur etiam error Rabbi Moysi ponentis numerum angelorum positum in Scriptura non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus; et etiam *hominum divina annuntiantium*, ut additur in Prima Parte, loco allegato *.

* Qu. l, art. 3.

CAPITULUM NONAGESIMUM TERTIUM

QUOD IN SUBSTANTIIS SEPARATIS NON SUNT MULTAE UNIUS SPECIEI

Ex his autem quae de istis substantiis praemissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiae separatae unius speciei.

Ostensum est enim supra * quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio, quae est *signum quidditatis rei* *. Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt nisi sint plures species.

* Cap. li, xci.

* I *Topic.*, iii, 2.

Adhuc. Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum *. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae *. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

* Cf. XI *Metaph.*, viii, 12; s. Th. XII, l. 10.

* Cap. xci.

Amplius. Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus *: unde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo: eo quod sunt incorruptibiles, ut supra * ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis eiusdem speciei.

* Cf. II *de Anima*, iv, 2; s. Th. l. 7.

* Cap. lv.

Item. Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.

Praeterea. Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei *: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei; tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

* Cf. I *de Caelo*, cap. ix; s. Th. l. 19.

---

14 enim] autem GP*c*. 18 uniantur *Ita* NYZP*c*; uniatur *ceteri; pro* formae, forma EsG.
8 nobilitatis] et perfectionis *addunt* αDWX*b*P*c*. 12 quod] quae αX. 15 perfectiores] perfectiones α. 22 illa] sua αDWX*b*P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit substantias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio, restat ostendendum quomodo inter se tales substantiae distinguantur *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, ostendit omnes inter se specifice distingui; secundo, ostendit unde genus et species in ipsis sumantur, capite xcv.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, probat intentum; secundo, infert unum corollarium, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, probatur *non esse plures substantias separatas unius speciei.*

Et primo sic. Substantiae separatae sunt quidditates subsistentes. Ergo non possunt esse plures nisi sint plures species. – Probatur consequentia. Quia quidditates subsistentes sunt species. Quod patet: quia species est quam significat definitio, quae est *signum quidditatis rei.*

Attendendum hic quod nomine *quidditatis subsistentis* intelligit Sanctus Thomas quidditatem non receptam in aliqua materia individuali, sed existentem per se absque omni susceptivo. Talis autem quidditas sic abstracta non potest esse nisi una, *quantumcumque etiam sit materialis,* ut dicitur *de Spiritual.*, a. 8: sicut, si esset albedo ab omni subiecto separata, esset tantum una; et similiter humanitas, si esset praeter omnia supposita existens. Unde et Plato, ponens universalia separata, posuit speciem unam separatam non habere diversitatem individuorum, sed esse tantum unam. Huius autem ratio est, quia forma non habet numeraliter distingui nisi ex susceptivo. Ideo, remoto susceptivo, removetur distinctio numeralis ipsius, et sic remanet tantum una. Et hoc est huiusmodi rationis fundamentum.

II. *Secundo* *. Substantiae separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quaecumque sunt idem specie differentia vero numero, habent materiam: nam differentia quae ex forma procedit, inducit

* Cf. n. iv.

diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum.

Adverte quod ratio haec sumpta est ex Aristotele, XII *Metaph.*, text. 49 *: per hanc enim probat Aristoteles, iuxta Sancti Thomae interpretationem, primum principium immobile esse tantum unum. Nomine autem *materiae* non accipitur ab Aristotele et Sancto Thoma omne susceptivum indifferenter, ut quidam male interpretantur *, ut apparet textum Aristotelis et Sancti Thomae diligenter intuenti: sed accipitur materia proprie dicta, quae est *pura potentia in genere substantiae.* Non enim hic sermo est de differentia materiali accidentium, sed substantiarum, de quibus etiam loco allegato loquitur Aristoteles. In iis enim verum est quod, si sint substantiae per se subsistentes completae in specie, et sint plura individua eiusdem speciei, oportet illa habere materiam partem sui, et sic esse composita ex materia et forma. Si autem sint substantiae non completae in specie, sed quae sunt partes speciei, necesse est ut habeant materiam in qua recipiantur et individuentur, ut ex superius * dictis apparet. – Nec obstat quod Sanctus Thomas Prima, q. L, a. 4, dat exemplum de plurificatione albedinis, quam constat plurificari non ex materia proprie dicta, quae est pura potentia, sed ex subiecto quanto. Quia non induxit Sanctus Thomas illud tanquam exemplum, sed tanquam similitudinem. Voluit enim per simile in aliis probare intentum. Nam sicut albedines non multiplicantur nisi ex multiplicatione substantiae corporalis, quae est susceptivum proprium accidentium materialium, ita substantiae quae conveniunt in specie et differunt numero, non distinguuntur nisi per materiam individualem, quae est proprium susceptivum formarum et naturarum substantialium.

* Cf. loc. cit. in marg. text.

* Cf. Caiet. Comment. in I P., qu. L, art. 4.

* Cap. LXXV, LXXX, LXXXI.

Attendendum etiam, cum dicitur diversitatem quae ex forma procedit, inducere diversitatem speciei, quod intelligitur de differentia proveniente ex forma secundum propriam rationem formae. Illa enim differentia quae ex diversis formis secundum propriam rationem distinctis, sive ex formis diversarum rationum, procedit, est specifica: non autem si procedat ex formis materialiter tantum distinctis, in una communi ratione convenientibus, sicut duae animae intellectivae sunt distinctae.

III. Ad hanc autem rationem, ex Scoto, Secundo, d. III, q. VII *, duo dici possent. Primo, quod Aristoteles idcirco posuit, et VII *Metaph.*, text. 41 *, quod *omne non habens materiam componentem est idem suo quod quid est primo,* et XII *Metaph.* *, quod *talis natura de se est haec,* quia omne tale posuit formaliter necessarium. Cum enim *quicquid potest esse in natura formaliter necessaria, sit in ea,* apud ipsum; et, *si possent esse plura individua in ipsa, possent esse infinita:* sequeretur tales substantias *infinitas esse in actu.* Sed fundamentum suae positionis est falsum, et id quod sequitur ex ipso. Et sic negatur apud Scotum, in hac parte, Aristoteles.

* Fol. 30 v (Ven. 1497).

* S. Th. l. II; Did. VI, XI, 12.

* Loc. cit.

Dici secundo posset, ad illam propositionem, *Differentia quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei,* quod utique est vera si intelligatur quod differentia talis sit in forma *tanquam in prima ratione differendi.* Sed tunc falsum est differentiam substantiarum separatarum procedere ex forma. – Si autem intelligatur quod *differentia quaecumque formarum* inducat differentiam speciei, illa propositio est falsa.

2. Primum eorum quae dicit Scotus, non est ad mentem Aristotelis. Quia non idcirco in VII *Metaph.* posuit in non habentibus materiam unumquodque idem esse suo *quod quid est,* quia omne tale posuerit formaliter necessarium: sed propter separationem a materia. Unde et in XII *Metaph.* assignat pro ratione quare primum principium immobile non multiplicatur secundum numerum, quia non habet materiam: ut ibi ex Averrois interpretatione apparet. Unde, si volebat Scotus Aristotelem in hac parte negare, videns suam opinionem non posse cum Aristotelis mente teneri, non erat afferenda pro causa negationis falsitas principii quod ipse pro principio ad illam conclusionem non posuit. – Praeterea, admisso etiam quod Aristoteles illud pro principio conclusionis assumeret, adhuc responsio non evacuat eius rationem. Quia ostensum est in praecedentibus * verum esse id quod Scotus negat, scilicet quod omnis substantia a materia separata est formaliter necessaria, et quod ab intrinseco non potest deficere.

* Cap. LV.

3. Secundum etiam non tollit verum intellectum propositionis Sancti Thomae. Intelligitur enim in primo sensu, in quo ipse Scotus eam concedit. – Cum autem subiungitur falsum esse quod differentia substantiarum separatarum ex forma ad illum sensum procedat: dicitur quod illud falsum non est, immo est verissimum. Prima enim ratio distinctionis in ipsis non potest esse materia aut quantitas: cum sint a quantitate abstractae et a materia. Nec aliqua proprietas absoluta: quia tales proprietates supponunt suum subiectum individuatum et distinctum, immo et per subiectum individuantur et distinguuntur. Nec per solas *haecceitates,* ut ipse Scotus ponit: quia inter illas *haecceitates* nulla est oppositio aut ratio incompossibilitatis, nihil autem est ratio distinctionis aliquorum nisi ratione alicuius oppositionis; tum quia individua eiusdem speciei conveniunt in hoc quod est habere *haecceitatem,* illud autem in quo conveniunt duo supposita, non potest esse ratio distinctionis inter illa. Relinquitur ergo quod ratio distinctionis in illis sit forma.

IV. *Tertio* *. Substantiae separatae natura, cum sit incorruptibilis, potest conservari in uno individuo. Ergo non oportet esse plura individua unius speciei in illis. – Probatur consequentia. Quia ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura quae in uno individuo perpetuo conservari non potest, conservetur in pluribus. Quod patet hoc signo, quod in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in sua specie.

* Cf. num. II.

2. Ad hanc rationem, quae sumpta est ex II *de Anima,* text. 34 et 35, respondet Scotus, ubi supra, ad ultimum *, quod, *licet in corruptibilibus ista sit una causa multiplicationis individuorum in una specie, non tamen est praecisa causa, sed haec: quia, videlicet* *, *omnis natura quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam qua est haec natura. Et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcumque tales entitates. Et ita potest in quotcumque talibus inveniri.*

* Fol. 31.

* Fol. 30 v.

Sed ista responsio Scoti non vadit ad mentem Sancti Thomae. Non enim per hanc rationem concluditur quod non sit possibile esse plura individua in tali specie, ut existimat Scotus: sed quod *non oportet esse plura,* ut patet in littera. Procedit enim haec ratio ex iis quae apud nos apparent. Nam cum videamus species dumtaxat corporum corruptibilium habere plura individua, non autem species incorruptibilium, signum est multiplicationem in illis fieri propter eorum dumtaxat corruptibilitatem secundum individua. Et ideo, cum individuum speciei immaterialis sit incorruptibile, non est opus in illis tali individuorum multiplicatione. – Ratio autem quam adducit Scotus, non potest esse causa multiplicationis in actu individuorum in rebus corruptibilibus. Quia, cum illa causa sit, secundum ipsum, omnibus quidditatibus, tam materialibus quam immaterialibus, communis; qua ratione individua in una specie rerum corruptibilium multiplicantur, eadem ratione individua in rebus incorruptibilibus multa essent: posita enim causa, necesse est effectum poni. Quod cum verum non sit, ut patet de sole et luna, patet quod illa non est praecisa causa multiplicationis in rebus corruptibilibus, sed magis ea quam, de mente Aristotelis, tangit Sanctus Thomas.

V. *Quarto.* Perfectio universi maxime consistit in substantiis separatis. Ergo magis competit quod sint plures secundum speciem quam secundum numerum in eadem specie. – Probatur consequentia. Quia multiplicatio specierum plus nobilitatis et perfectionis addit universo quam multiplicatio individuorum in una specie: cum quod est speciei in unoquoque, dignius sit eo quod est individuationis principium.

Advertendum quod ista ratio non concluderet de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus concludat. Quia res materiales corruptibiles non possunt in uno individuo perpetuari, sicut res immateriales. Et ideo, quamvis universum perfectius esset pro tunc si omnes res materiales

essent specie distinctae, ita videlicet quod tot essent specifice distincta quot sunt distincta secundum numerum; non esset tamen simpliciter perfectius: quia continue deficerent aliquae species, et tandem nullae essent in ipso species rerum corruptibilium. Sed in rebus immaterialibus permanet unaquaeque species in perpetuum: cum sint incorruptibiles. Idcirco, si multitudo ipsarum non est numeralis tantum, sed specifica, universum simpliciter est perfectius, utpote cuius principalior pars sit in multas species et multos gradus multiplicata, quae multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

VI. *Quinto*. In corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei. Tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei. Tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad id ad quod sua species ordinatur. Ergo hoc multo magis est in substantiis intellectualibus, quae sunt perfectiores. – Ista ratio sumpta est ex I *Caeli*, text. 92.

2. Sed ad ipsam dicit Scotus, loco praeallegato *, quod utique sic existimavit Aristoteles de corporibus caelestibus, quia voluit quod *tale corpus singulare fuerit ex tota materia suae speciei tam potentiali quam actuali. Sed tamen theologi non concordant cum ipso, neque in principio neque in conclusione.*

* Fol. 31.

3. Ad hoc dicendum primo, quod non procedit haec ratio ad probandum non posse esse plures substantias intellectuales in eadem specie, tanquam scilicet implicet contradictionem: quia hoc non est de mente Sancti Thomae, ut haberi potest ex Tractatu *contra Averroistas* *, ubi, solvendo rationem qua arguebatur Deum non posse multiplicare intellectus, tanquam illud contradictionem implicet, dicit quod, *quamvis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis.* Puto enim secundum mentem eius tenendum esse per divinam potentiam absolute posse esse plures angelos eiusdem speciei, etiam stante hoc ordine universi. Et fortassis de facto sunt in una specie plures: licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando, ut hic in aliquibus rationibus, et in Prima Parte, q. L, a. 4, dicatur quod hoc est impossibile: interpretari possumus quod est impossibile, non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, et quantum ad modum multiplicationis numeralis nobis ab Aristotele et VII et XII *Metaphysicae* traditum.

* Opusc. XVI, *de Unitate Intel.*, f. 103 v (Rom. 1570).

Dicitur secundo, quod procedit haec ratio ab probandum de facto non esse in substantiis abstractis plura individua unius speciei, ex comparatione ad corpora caelestia. Quia sicut in illis, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum in una specie, ut patet in sole et luna, quicquid sit de possibili; ita, cum substantiae separatae sint perfectiores corporibus caelestibus, probabile est quod non sit nisi una unius speciei.

4. Responderi secundo potest, tenendo quod haec ratio etiam de impossibilitate procedat, quod non concludit hoc esse simpliciter impossibile: sed quod est impossibile secundum opinionem Aristotelis, qui posuit non posse corpora caelestia, propter eorum perfectionem, secundum numerum in eadem specie multiplicari. Si enim hoc, secundum eius opinionem, in corporibus caelestibus propter eorum perfectionem invenitur; multo magis in substantiis separatis, quae perfectiores sunt, invenietur. Et sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta.

VII. Ipse autem Scotus, in loco praeallegato *, oppositum huius conclusionis, de possibili loquendo, tenuit, et suam opinionem multis rationibus confirmat. Sed quia eas plenissime Capreolus, in II *Sent.*, d. III, q. 1 *, evacuat, et eas et earum solutiones summatim tantum tangemus.

* Fol. 30 v.

* Argg. contra 5 concl., et Solutiones, pp. 218, 247 (Turonibus 1902).

Arguit ergo primo, quia *omnis quidditas, quantum est de se, communicabilis est: cum nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.*

Secundo, quia *quaelibet quidditas potest intelligi sub ratione universalis absque contradictione. Quod non esset si de se esset haec.*

Tertio, quia *potest Deus hunc angelum annihilare, et iterum istam speciem de novo producere in alio individuo, non autem in eodem: secundum illos qui dicunt quoniam homo non posset idem numero resurgere nisi eadem numero anima intellectiva remaneret.*

Quarto, quia *animae intellectivae, quae sunt formae purae, distinguuntur numero in eadem specie.*

Quinto, quia secundum Augustinum in *Enchiridion*, cap. XVII *, inconveniens est quod aliqua species naturae intellectualis sit tota damnata.

* Migne, cap. XXIX.

Sexto, quia *unus angelus esset formaliter infinitus: quia esset infinite communicabilis,* si communicari posset.

Ultimo, in *Quolibetis*, quaest. II *, arguit, quia ista opinio per plures articulos Parisienses est damnata *. In quibus dicitur errorem esse quod *Deus non possit facere plures intelligentias unius speciei, quia non habent materiam.* – Item, quod *Deus non possit multiplicare individua in una specie sine materia.* – Item, quod *formae non recipiunt divisionem nisi secundum materiam.*

* Fol. 4 v (Ven. 1497).
* Cf. de Rubeis, *Dissertationes Criticae*, Diss. XXV.

VIII. Pro solutione harum rationum, reducenda sunt ad memoriam ea quae in praecedentibus * de differentia naturae et suppositi dicta sunt. Ostensum est enim quod, cum in rebus immaterialibus natura de se et non per aliquid additum sit *haec* et individua, in illis natura et suppositum non differunt per intrinseca, quasi scilicet sint aliqua principia individuantia naturam quae sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturae: sed per extrinseca tantum distinguuntur, inquantum illi naturae coniungitur esse et alia accidentia, quae non sunt de ratione naturae neque de ratione suppositi, sed tamen illa excludit natura et quidditas, suppositum autem non excludit. *Gabrielitas* enim dicit ea tantum quibus Gabriel est Gabriel: sed *hic Gabriel* dicit *habens gabrielitatem*; huic autem non repugnat habere aliquid aliud quam *gabrielitatem*. Ex hoc sequitur quod natura immaterialis secundum se non est communicabilis neque universalis multis suppositis, quia secundum se est *haec:* sicut neque Sortes est communis multis per modum universalis. Unde, *sicut forma quae est in subiecto, individuatur per hoc quod est in isto subiecto, ita substantia intellectualis individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse,* ut dicitur *Spritual.*, a. 8, ad 4. Et ita non est in ipsis ex parte rei distinctio universalis et singularis, sed idem est omnino natura et haec natura.

* Lib. I, cap. XXI, Comment n. 1, 2.

Sed licet ita sit in re, quia tamen intellectus noster non potest quidditates immateriales secundum quod in seipsis sunt apprehendere, ideo apprehendit eas per modum rerum materialium, apprehendendo per modum abstracti et concreti, et per modum universalis et particularis. Apprehendit enim ipsam naturam tanquam essentiam quandam absolute, quantum ad principia videlicet essentialia, quo modo apprehendit naturas materiales per abstractionem a principiis individuantibus. Et quia natura materialis sic abstracta est universalis, ideo et naturae immateriali taliter abstractae non repugnat, ex modo considerationis, intentionem universalitatis attribui. Apprehendit etiam naturam cum hoc esse et cum iis accidentibus advenientibus naturae: quae quidem non individuant naturam, cum ipsa secundum se sit *haec*, immo magis ex ipsa individuantur; quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus et materia individuatur et fit *haec*, quo fit ut natura universalis et particularis distinguantur sicut ea quorum unum addit secundum suam rationem ad alterum; ideo, dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus coniunctam, apprehendit ipsam per modum particularis, sicque distinguit in illa natura universale et particulare, ac si illa accidentia naturam individuarent. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu: quia iste modus intelligendi se tenet tantum ex parte intellectus, non autem ex parte rei. Non enim oportet ut idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, et modus essendi ex parte rei: cum materialia immaterialiter intellectus apprehendat, et composita divisim intelligat.

IX. Istis suppositis, ad primam rationem in oppositum *, negatur assumptum de communicatione qua universale particularibus communicatur, de qua communicatione est hic sermo. Et dicitur quod provenit ex perfectione naturae

* Num. VII.

immaterialis quod non sit hoc modo communicabilis, ut patet *de Spiritual.*, a. 8: quia videlicet natura immaterialis est superioris ordinis quam omnia corporalia.

Ad secundam dicitur quod assumptum est verum ex parte nostri modi intelligendi: non autem ex parte rei, si intelligeretur secundum quod in se est. Ideo secundum nostrum modum intelligendi, non repugnat tali naturae quod sit in multis individuis: repugnat tamen ex parte rei. Unde non est verum quod repugnet naturae quae de se est *haec,* ut per modum universalis intelligatur, quantum est ex modo intelligendi nostro: licet repugnet illi ut sit realiter in multis.

Ad tertium dicitur quod, si Deus annihilaret angelum et eandem speciem de novo produceret, etiam eundem angelum numero re-crearet. Non enim negamus idem numero posse per divinam potentiam reparari. – Quod autem dicitur quod homo non posset resurgere nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eandem numero reparare: sed quia, si annihilaretur et postmodum de novo produceretur, non esset proprie hominis resurrectio, sed *re-creatio nova.*

Ad quartum dicitur quod non est eadem ratio de anima et de substantiis separatis. Quia anima secundum naturam est forma corporis. Ideo secundum commensurationem ad diversa corpora multiplicantur animae, ut ostensum est diffuse in praecedentibus *. Substantia autem separata non est forma corporis.

* Cap. LXXX, LXXXI.

Ad quintum dicitur quod non est inconveniens, apud Sanctum Thomam et Augustinum, quod tota una species intellectualis sit damnata: immo multae tales species sunt damnatae. Sed bene inconveniens esset totam naturam angelicam esse damnatam. Loquitur autem Augustinus, ut habetur *de Spiritual.*, a. 8, ad 1, de natura angelica, comparative ad naturam humanam, tanquam de una natura, propter unum et eundem omnium earum ordinem ad beatitudinem. *Tota enim natura angelica nata est uno modo ad beatitudinem pervenire vel ab ea deficere, statim scilicet post primam electionem completam: humana autem natura per decursum temporis.*

Ad sextum dicitur primo, quod non est inconveniens naturam unam angelicam esse infinitam secundum quid, scilicet in sua specie. – Dicitur secundo, quod una species angelica non continet perfectionem infinitorum individuorum, si ponatur non multiplicata: quia non solum non est nata esse in infinitis individuis, sed nec in duobus.

X. Ad ultimum dicitur primo, quod illos articulos revocavit Stephanus Parisiensis Episcopus, anno Domini 1325, inquantum tangunt doctrinam Sancti Thomae.

Dicitur secundo, quod doctrina Sancti Thomae approbata est per Dominum Urbanum Papam V, et Ioannem XXII. Immo et ab Urbano, in extravaganti quae incipit, *Laudabilis Deus in Sanctis suis* *, mirifice est commendata tanquam veridica et catholica. Immo et mandavit ut eam conaretur totis viribus Tolosana universitas ampliare. Ideo de illis articulis non est nobis curandum.

* *BullariumOrd. Fr. Praed.*, an. 1368).

Dicitur tertio quod illi articuli sunt directe contra doctrinam Commentatoris, tenentis non posse intellectus humanos multiplicari secundum numerum, propter eius immaterialitatem *. Unde sensus primi articuli est quod est error dicere quod, quia intelligentiae non habent materiam, tanquam scilicet partem suae substantiae, Deus non posset plures eiusdem speciei facere. Similiter secundus et tertius est intelligendus de materia quae est pars rei multiplicabilis. Vel etiam omnes intelligendi sunt de materia a qua forma secundum esse dependet. – Nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa immultiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem, scilicet non esse ipsas compositas ex materia et forma, aut non dependere a materia secundum esse: sed esse eas omnino a materia separatas, quia videlicet neque sunt compositae ex materia et forma, neque dependent a materia secundum esse, neque sunt formae aliquo modo dantes esse materiae.

* Cf. cap. LXXV.

Dicitur ultimo, quod isti articuli ponuntur contra ponentes quod absolute divinae omnipotentiae repugnat producere plura individua in natura immateriali. Nos autem hoc non dicimus, ut patuit *. Unde dicti articuli non sunt contra mentem Sancti Thomae.

* Num. VI, 3.

CAPITULUM NONAGESIMUM QUARTUM

QUOD SUBSTANTIA SEPARATA ET ANIMA NON SUNT UNIUS SPECIEI

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis.

Maior enim est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Sed substantiae separatae omnes ad invicem speciem differunt, ut ostensum est *. Multo igitur magis substantia separata ab anima.

* Cap. praec.

Amplius. Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei: quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis: nam in esse substantiae separatae non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

Adhuc. Quod habet secundum seipsum speciem, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

Praeterea. Ex propria operatione rei percipitur species eius: operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere. Est autem omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae: nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo; non autem substantia separata, cum non habeat organa corporea, in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

b 1 non potest... 2 speciem *hom om* NYZ. 2 sed] non NYZ; *cf. var. praeced.* 3 Substantia... 5 speciei *hom om* G. 6 substantiis... 7 speciei cum *hom om* GZ. 19 unius] eiusdem NZ.

Commentaria Ferrariensis

Ex praemissis deducitur corollarie quod *anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et arguitur sic primo.* Maior est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Ergo etc. – Patet consequentia ex praecedenti capitulo: quia scilicet omnes substantiae separatae differunt specie.

Secundo *. Esse animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis: quia in uno potest communicare corpus, in alio vero non. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei: nam quorum est diversa ratio essendi, est diversa species.

* Cf. num. III.

II. Circa hanc rationem duo sunt attendenda. Primum est quod, ut superius * dictum est, esse actualis existentiae, cum sit ultima actualitas rei, per alium actum aut aliam differentiam determinari non potest, sed accipit determinationem et limitationem ex susceptivo, quia videlicet hoc est esse illius naturae, et illud est esse alterius: sicut esse hominis et esse equi distinguuntur quia hoc est esse naturae humanae, et illud esse naturae equinae, quae sunt naturae specie distinctae. Propter hoc bene inquit Sanctus Thomas quod unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei; et quod eorum quorum est diversa ratio essendi, idest esse diversarum rationum, est diversa species.

* Comment. cap. LII, num. I.

2. Secundum est ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, d. III, q. 1, art. ult., quod, cum differentiae essentiales rerum sint nobis ignotae, et maxime rerum immaterialium, ut dicitur VII *Metaph.* *, eas differentiis accidentalibus quae ex essentialibus causantur, designamus, sicut causam demonstramus per effectum. Inde est quod aliquando aliquarum rerum multiplices assignantur differentiae, secundum quod multa ad proprias et essentiales differentias consequuntur. Veruntamen inter illas ea est prior differentia quae sumitur ex proprietatibus immediatius ex essentia et natura rei procedentibus. Haec ergo differentia hic assignata inter substantias separatas et animam *ex diversa ratione essendi,* non est essentialis differentia: quia esse rei creatae non est de ipsius essentia, sed consequitur essentiam; et unamquamque speciem et naturam consequitur esse distinctum ab esse alterius naturae, sicut et ipsarum naturarum sunt diversae rationes. Unde arguere a distinctione specifica esse ad specificam distinctionem naturarum, non est arguere a priori, sed a posteriori. Videtur autem ista differentia sumpta ex diversitate essendi, alias differentias assignatas praecedere, puta eam quae est per *esse cognoscitivum cum discursu* et *esse cognoscitivum sine discursu,* et eam quae est *habere mutabilem electionem* et *habere immutabilem electionem:* quia differentia substantiarum simplicium secundum speciem sumitur secundum gradum possibilitatis in eis; ex maxima autem possibilitate animae intellectivae in natura intellectuali, quia tenet in illa ultimum gradum, sicut materia prima tenet ultimum gradum in natura sensibili, statim provenit quod suum esse materiae communicatur; quod esse substantiarum separatarum non convenit. Ex hac deinde differentia aliae quae sunt a diversis doctoribus assignatae, consequuntur.

* S. Th. l. 12; Did. VI, XII, 5.

3. Ex iis patet quod Scotus non vadit ad mentem Sancti Thomae dum, in II *Sent.*, d. I, q. VI *, impugnat primam radicem distinctionis inter substantiam separatam et animam non esse hoc quod dicimus *esse unibilem corpori,* et *non esse corpori unibilem.* Licet enim teneat Sanctus Thomas distingui istas substantias specifice per esse unibilem et non esse unibilem corpori, non dicit tamen istam esse primam radicem distinctionis, ut *unibile* et *non unibile* important habitudines. Immo, ut ex dictis eius in II *Sent.*, loco praeallegato, habetur, haec distinctio praesupponit aliam distinctionem essentialem: quam, quia nobis est incognita, per hanc et per alias differentias circumloquimur.

* Fol. 9 v (Ven. 1497).

III. *Tertio.* Substantia separata habet per seipsam speciem. Non autem anima: sed est pars speciei. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod secundum seipsum speciem habet, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, idest, quod secundum se non est species completa, sed pars speciei.

Quarto. Est omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae. Ergo etc. – Patet antecedens. Quia anima intelligit a phantasmatibus abstrahendo: non autem substantia separata, cum non habeat organa corporea. – Consequentia vero probatur. Quia ex propria operatione rei percipitur eius species.

IV. Circa hanc rationem occurrit difficultas. Si enim diversus modus intelligendi arguit diversitatem specificam naturarum intellectivarum, sequitur alterum duorum: aut scilicet quod anima separata est alterius speciei quam coniuncta; aut quod separata habeat eundem modum intelligendi quem habet coniuncta, scilicet a sensibilibus et phantasmatibus abstrahendo. Horum autem utrumque est impossibile, ut aperte liquet. Ergo etc.

Augetur quoque dubitatio. Quia in Qu. *de Anima,* a. 15, ad 10, dicitur quod *non diversificantur species intellectualis operationis per hoc quod intelligibilia actu sunt accepta ex phantasmatibus aut aliunde.* Ergo ex isto diverso modo intelligendi non potest argui diversitas specifica naturae intellectualis, ut fit in hac ratione.

V. Ad huius evidentiam, considerandum quod hoc loco arguit Sanctus Thomas distinctionem specificam substantiarum ex diverso modo intelligendi, non quocumque, sed *naturali,* qui, inquam, naturam absolute consideratam naturaliter consequitur. Sicut enim unamquamque naturam consequuntur determinatae et propriae passiones, ita et determinatae consequuntur operationes, ab operationibus consequentibus aliam naturam distinctae. Ideo ex diversa ratione operationum propriarum et naturam consequentium, potest diversitas argui naturarum: sicut et ex diversitate aliarum proprietatum arguitur. Cum ergo modus intelligendi per abstractionem a phantasmatibus, et modus intelligendi per species connaturales et congenitas, sint diversi modi cognoscendi et diversarum rationum; oportet naturam cuius proprius et connaturalis modus intelligendi est per abstractionem a phantasmatibus, esse alterius speciei a natura cuius proprius modus intelligendi est per connaturales species et congenitas. Quod cum unus istorum modorum sit animae connaturalis et proprius, alter vero sit substantiis separatis connaturalis, oportet ut illae naturae sint specifice distinctae.

2. Ad primum igitur argumentum in oppositum, negatur sequela. Neutrum enim illorum sequitur. Nam diximus ex illis modis tunc argui diversitatem specificam naturarum intellectualium, quando uterque illorum [est] proprius et naturalis naturae intellectivae cui attribuitur: sicut accidit in substantia separata et anima. Modo, non uterque istorum modorum animae intellectivae coniunctae et separatae attribuitur tanquam proprius et naturalis ipsi animae secundum naturam suam consideratae: sed intelligere per abstractionem a phantasmatibus est sibi naturale, sicut et esse in corpore; intelligere autem per species a divino lumine participatas, non est sibi naturale, ut dicitur Prima, q. LXXXIX, a. 1, et ostensum est superius *, sed accidit sibi inquantum sibi accidit a corpore separari et participare de natura substantiarum separatarum. Ideo iste diversus modus intelligendi non arguit diversitatem specificam animae intellectivae et separatae, licet arguat diversitatem specificam inter animam et substantiam separatam.

* Cap. LXXXIII.

Dico tamen quod, licet sit animae praeter naturam et accidentale, absolute loquendo, intelligere per species influxas, sicut accidentale sibi est habere esse a corpore separatum; considerata tamen ipsa ut habet taliter esse, scilicet abstractum et separatum a corpore, hoc est sibi naturale. Et ideo non oportet ipsam animae naturam diversificari dum est coniuncta et separata: sed oportet

modum essendi diversum esse, et alterius ac alterius rationis. Unde in QQ. *de Verit.*, q. XIX, a. 1, ad 5, dicitur quod, *quamvis eadem sit natura animae ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei, non est tamen idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.*

3. Pro declaratione secundi argumenti, attendendum est quod isti modi intelligendi ad duo comparari possunt: scilicet ad obiectum cognitum; et ad cognoscentem. Si ad obiectum cognitum referantur, sic non diversificant speciem intellectualis operationis ut sic: quia, cum operatio accipiat speciem ex obiecto, dummodo sit idem formale obiectum operationum, ipsae operationes erunt eaedem specifice, quantumcumque species intelligibiles a diversis accipiantur. Si autem isti modi ad cognoscentem referantur, cum, ut sic, naturas quibus conveniunt diversas requirant (si, inquam, sint illis ut proprii et naturales modi intelligendi), oportet ut etiam intellectiones specifice distinguantur ut ab ipsa natura profluunt. Non enim inconvenit operationes diversificari secundum speciem ad operantes comparatas, quae tamen obiective sunt eiusdem speciei: sicut visio hominis et visio equi sunt eiusdem speciei obiective et inquantum visiones sunt; ut autem ad hominem et equum tanquam ad principia agentia referuntur, sic sunt diversarum specierum, quia diversas species diversa accidentia et diversae operationes consequuntur. Unde et Albertus, in I *de Anima*, cap. penult. *, probat potentias sensitivas in homine esse alterius speciei a potentiis sensitivis in brutis, propter diversitatem specificam animarum ad quas consequuntur. Et tamen, ut potentiae sunt comparanturque ad obiecta, sunt eiusdem speciei, propter unitatem formalem obiecti.

* Pag. 185 (Paris. 1890).

Mens ergo Sancti Thomae est quod non diversificatur species intellectualis operationis, ut operatio est ad obiectum relata, propter diversam receptionem specierum intelligibilium: cum, illo non obstante, idem obiectum habere possit. Sed hoc non contrariatur iis quae in hac ratione dicuntur. Non enim repugnat intellectuales operationes, ut ad obiecta comparantur, eiusdem speciei esse; et tamen specie distingui ut ad naturas intellectivas comparantur, quarum uni naturale est uno dictorum modorum species accipere, alii vero altero: cum isti diversi modi intelligendi, naturam absolute consequentes, non possint nisi diversis naturis attribui; unius enim naturae est tantum unus modus agendi et operandi naturalis, sicut et unus naturalis modus essendi.

CAPITULUM NONAGESIMUM QUINTUM

QUOMODO ACCIPIATUR GENUS ET SPECIES IN SUBSTANTIIS SEPARATIS

OPORTET autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quae sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali: natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio *animalis*, est materiale in homine respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet *rationale*. Si igitur substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut ex praemissis * patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

* Cap. L.

Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima *entis* divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu: aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia. Et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior. Propter quod Aristoteles, in VIII *Metaph.* *, dicit quod *definitiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat:* per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur. Et quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale: oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali. Et ideo ex differentia et genere fit unum sicut ex materia et forma. Et sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit quandam extraneam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis: ut, si genus accipiatur *animal pedes habens*, differentia eius est *animal duos pedes habens;* quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere, manifestum est.

* S. Th. l. 3; Did. VII, III, 8.

Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio, est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato. Si igitur est aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura est non terminata, sed infinita in se, sicut supra * ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quae supra * de Deo ostendimus.

* Lib. I, cap. XLIII.

* Ibid., cap. XXV.

21 super] supra P*c*. 27 definitiones] distinctiones P*d*.
10 sed] et haec αD. 13 animal *om* P*d*. 17 determinatio] quaedam *addunt* P*c*. 18 natura] a natura P. 21 est *om* αX, *post* natura P*c*. 28 est *post* non αDWX*b*P*c*, *ante* natura Z.

Patet etiam ex praemissis quod, cum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur; in una autem specie non sunt plura individua *: quod non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior. Unde et *Iob* XXXVIII 33 dicitur: *Numquid nosti ordinem caeli?* Et Dionysius dicit, x *cap. Caelestis Hierarchiae,* quod sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima; ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus; et in quolibet ordine supremi, medii et infimi.

* Cap. XCIII.

Per hoc autem excluditur positio Origenis *, qui dixit a principio omnes substantias spirituales aequales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat: diversitas autem quae in huiusmodi substantiis invenitur, quod quaedam est unita corpori, quaedam non unita, et quaedam altior, quaedam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est enim hanc differentiam graduum naturalem esse; et quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis *; nec ipsae substantiae separatae ad invicem; nec etiam secundum ordinem naturae aequales.

* *Peri Archon,* lib. II, IX; cf. supra cap. XLIV.

* Cap. XCIV.

4 sunt plura] sint plura Y. quod *Ita* GNXsZP*c*; quae EZsG, quia *ceteri.*
1 positio *post* Origenis αDWP*c*, error G. 8 enim] autem P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit substantias separatas specifice distinctas esse, quomodo sit in eis genus et species, quia difficultatem habet, restat inquirendum *. Circa hoc autem tria facit Sanctus Thomas: primo, ostendit unde in hoc difficultas sit; secundo, propositum declarat *; tertio, quaedam corollaria infert *.

* Cf. Comment. cap. XCIII, init.
* Cf. n. II.
* Cf. n. III.

I. Quantum ad primum, dicit ex hoc difficultatem insurgere, quod substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut genus in ipsis possit accipi ab eo quod est materiale, differentia vero speciei ab eo quod est formale, ut in rebus materialibus accidit; et idcirco non apparet secundum quid genus et differentia specifica in eis accipi possint.

II. Quantum ad secundum *, praemittit quod, cum diversae rerum species gradatim naturam entis possideant, – ut patet et in prima divisione entis, quae est per substantiam et accidens et per actum ac potentiam, et in aliis generum divisionibus in species; propter quod dicitur VIII *Metaph.*, text. 10, quod distinctiones * rerum sunt sicut numerorum, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem, – ratio determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur.

* Cf. init. Comment.
* Cf. text. et var.

Isto supposito, quia ex rebus materialibus in cognitionem rerum immaterialium devenimus, primo ostendit unde genus et differentia in rebus materialibus accipiantur; secundo, unde in immaterialibus. Dicit ergo primo, quod in rebus ex materia et forma compositis, ratio generis sumitur ex materiali, ratio vero differentiae ex formali: quia in illis forma est quasi terminus; id autem quod per eam determinatur, est materia vel materiale. – Ex hoc sequitur primo, quod ex genere et differentia fit unum sicut ex materia et forma. – Sequitur secundo, quod differentia non addit extraneam naturam supra genus, sed est quaedam determinatio ipsius, ut patet in hoc genere *animal* et hac differentia *duos habens pedes:* sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur. – Ex quo ulterius sequitur quod accidit generi et differentiae determinationem quam differentia importat, ex alio principio causari quam naturam generis: ex eo, inquam, quod natura quam significat definitio, est ex materia et forma, sicut ex terminato et terminante, composita.

Secundo ostendit unde sumantur in substantiis separatis genus et differentia. Et ait quod ex ipsa ratione naturae sumitur ratio generis; ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entium, sumitur differentia. Cuius ratio est quia natura simplex per seipsam est terminata, nec sumere est in ipsa partem terminatam et partem terminantem.

III. Quantum ad tertium, tria deducuntur corollaria *. Primum est, quod *in natura infinita, ut est divina, non est accipere neque genus neque differentiam.*

* Cf. init. Comment.

Secundum est, quod *in substantiis separatis non sunt duae aequales secundum ordinem:* cum omnes specie distinguantur, et diversae species in eis accipiantur secundum diversos gradus. – Quod etiam confirmatur auctoritate *Iob* XXXVIII, *Numquid nosti* etc.; et Dionysii, x cap. *Caelestis Hierarchiae.*

Tertium est, quod error Origenis excluditur, ponentis a principio omnes substantias spirituales aequales creatas esse, inter quas etiam animas connumerat, diversitatem autem earum ex diversitate meritorum provenisse. Ex praecedentibus enim hoc falsum esse constat.

IV. Sed circa hanc declarationem occurrit dubium. Secundum enim hanc doctrinam, duo de genere et differentia in rebus compositis ex materia et forma dicuntur. Unum est, quod sumuntur ab aliquo formali et aliquo materiali. Et datur exemplum de natura sensitiva et intellectiva, a quarum una sumitur genus hominis, quod est *animal,* ab altera vero sumitur *rationale,* quod est differentia. – Alterum est, quod differentia non addit extraneam naturam supra genus.

Ex iis enim sequitur quod in rebus materialibus natura a qua sumitur genus, quae se habet ut materialis et determinabilis, et natura a qua sumitur differentia, quae se habet ut formalis et determinans, sunt una et eadem natura secundum rem, ut natura sensitiva et intellectiva in homine; sed distinguuntur ratione, inquantum eadem natura, ut se habet per modum potentialis et determinabilis, distinguitur ratione a seipsa ut se habet per modum formae et determinantis.

Sed hoc idem invenitur in rebus immaterialibus. Ut enim habetur Prima, q. L, a. 2, ad 1, in eis una et eadem natura est determinabilis uno modo considerata, et alio modo considerata est determinans; et ab ipsa ut determinabilis est, et per consequens potentialis, sumitur genus; ab ipsa vero ut est determinans et formalis, sumitur differentia; genus enim, ubicumque ponatur, significat aliquid determinabile, et differentia aliquid determinans. Ergo non convenienter ponitur differentia acceptionis generis et differentiae in rebus materialibus et in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali et aliquo materiali, in istis autem non. Immo ex declaratione modi inventi in rebus materialibus, concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

V. Ad evidentiam huius, et eorum quae tangit in hac subtili declaratione Sanctus Thomas, sciendum primo, quod de genere dupliciter loqui possumus: scilicet *primae-intentionaliter,* pro ipsa natura significata nomine primae intentionis, cui intellectus generis intentionem attribuit, puta pro hoc genere quod dico *animal;* et *secundae-intentionaliter,* pro ipsa videlicet habitudine significata hoc nomine *genus,* quam naturae absque differentiis limitantibus consideratae intellectus attribuit.

Cum ergo quaerimus a quo sumatur genus et differentia, non quaerimus de genere et differentia *secundae-intentionaliter,* sed *primae-intentionaliter:* quaerimus enim

a quo sumatur ratio illa cui intellectus *generis* intentionem attribuit, et a quo sumatur ratio cui attribuitur intentio *differentiae*.

2. Sciendum secundo, quod unaquaeque species continet id quod sibi commune est cum aliis; et ultra hoc, determinatum gradum in eo quod sibi et aliis est commune. Ista autem duo in specie sunt una et eadem res, quae scilicet est natura specifica: sicut natura sensitiva in homine, secundum quam convenit cum brutis, et natura intellectiva, secundum quam ab ipsis differt, non sunt in homine realiter distincta, sed sunt idem quod *humanitas*. Sed licet ista duo una res sint, intellectus tamen potest de illa re formare plures conceptus, quorum unus conveniat sibi secundum quod includit id quod multis est commune, qui est *conceptus genericus;* alius vero sibi conveniat inquantum continet gradum quo ab aliis sub illo communi distinguitur, qui est *conceptus differentialis;* alius quoque sibi conveniat ut utramque simul perfectionem complectitur, qui est *conceptus specificus*. Et sicut unam et eandem rem intellectus diversimode concipit, ita diversis nominibus eam, mediantibus diversis conceptibus, significat; et illis diversas intentiones attribuit, scilicet *generis, differentiae* et *speciei*.

Hoc autem non solum in compositis ex materia et forma invenitur, sed etiam in substantiis immaterialibus. Quia, cum inter illas sit distinctio specifica, habent et aliquid in quo conveniunt; et aliquid quo inter se secundum determinatos gradus entis distinguuntur.

3. Sciendum tertio, ut haberi potest ex doctrina Sancti Thomae *de Spiritual.*, a. 1, ad 24; et in Tractatu *de Esse et Essentia;* ac etiam II *Sent.*, d. III, q. 1, a. 5, quod in rebus materialibus duo sunt a quibus sumitur ratio generis, et duo a quibus sumitur ratio differentiae: scilicet id a quo proxime sumuntur; et id a quo remote sumuntur et originaliter. Proximum a quo sumuntur, est ipsa natura speciei, quae diversos conceptus nata est fundare, ut diximus. Et sic ab una et eadem re proxime et immediate sumitur genus et differentia: puta, ab illa entitate quae est *humanitas,* sumitur *animal* et *rationale,* et tam *animal* quam *rationale* illam significat, sub alia tamen et alia ratione, *animal* quidem ut natura sensitiva est, *rationale* vero ut est intellectiva. – Quod autem primo et originaliter fundat genus et differentiam, est materia et forma. Diversas enim perfectiones ordine quodam materia recipit a forma una, sicut et diversas formas nata est ordinate recipere: ita quod sub una perfectione comparatur ad aliam sicut potentiale ad actuale, sicut perfectibile ad perfectionem, et sicut determinabile ad determinans. Forma vero est quae terminat potentialitatem materiae, dando illi esse et complementum. Et sic natura imperfecta a materia habet quod sit possibilis ad esse perfectum, inquantum materiae potentialitas non completur per illud esse imperfectum, sed magis disponitur ad esse perfectum: quemadmodum in processu generationis per formam imperfectam disponitur ad perfectam. Esse autem perfectum habet a forma, quod sit actualitas et terminatio, inquantum forma per tale esse potentialitatem materiae et esse imperfectum terminat et complet. – Et propter hoc bene dicit hic quod *a materia* sumitur genus in rebus materialibus, *aut a materiali:* quia videlicet a tota natura speciei, ut potentialis est, sumitur proxime, tanquam a natura per ipsum nomen generis significata; a materia vero sumitur remote et originaliter, tanquam a prima origine potentialitatis naturae. Similiter et ab ipsa eadem natura specifica, ut actualis est et determinans, sumitur proxime differentia, tanquam a natura nomine differentiae significata: a forma vero remote et originaliter sumitur, tanquam a prima actualitatis origine.

In rebus vero immaterialibus non est distinctio proximi et remoti fundamenti generis et differentiae, cum ibi non sit compositio ex pluribus partibus: sed ab ipsa dumtaxat natura, ut conceptibili conceptu determinabili, sumitur ratio generis; ut autem conceptibili conceptu determinante, sumitur ratio differentiae. Et hoc est quod hic intendit Sanctus Thomas, cum inquit quod *ex ipsa ratione naturae,* scilicet absolute et indeterminate consideratae, *sumitur genus; ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entis, sumitur eius differentia specifica.*

VI. Ex iis patet quod in duobus conveniunt genus et differentia in rebus materialibus et in rebus immaterialibus: et in uno differunt. Conveniunt enim primo, quantum ad hoc quod in utrisque genus dicit naturam determinabilem, et differentia naturam determinantem: quod per se generi et differentiae convenit. – Conveniunt secundo, in hoc quod est una et eadem natura secundum rem, differens tantum secundum rationem, a qua proxime sumitur ratio generis et ratio differentiae in utrisque. – Differunt autem secundum id quod generi et differentiae accidit ut sunt in hoc. Quia in rebus materialibus genus et differentia primordialiter et originaliter sumuntur a diversis partibus, scilicet a materia genus, et a forma differentia. In substantiis autem immaterialibus non sumuntur aliquo modo a diversis partibus speciei, cum sint naturae simplices: sed ipsa sola natura speciei, ut diversimode conceptibilis et significabilis, est id a quo tam genus quam differentia sumitur.

Ad dubium ergo dicitur quod utique, ut iam diximus, non differt acceptio generis et differentiae in rebus immaterialibus ab eorum acceptione in rebus materialibus quantum ad rem a qua proxime sumuntur, ut argumentum probat: nec hoc intendit deducere Sanctus Thomas. Sed differt tantum quantum ad primam originem et primam radicem talis acceptionis: quia in rebus materialibus materia et forma sunt origo generis et differentiae; non autem in rebus immaterialibus. Et haec differentia est quam Sanctus Thomas ex sua declaratione deducit.

VII. Sed adhuc inquirendum restat, cum genus sumatur in substantiis intellectualibus ex ipsa natura intellectuali indeterminate considerata, differentia vero ex determinatione ad talem gradum entium, secundum quid ista determinatio ad certum gradum entium accipienda sit.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, loco praeallegato; et in Tractatu *de Ente et Essentia;* ac in Tractatu *de Natura Generis* *, quod, cum ratio substantiae quae est praedicamentale genus, secundum mentem Avicennae, sit *habere esse aliud a sua quidditate, per se et non in alio;* hoc est commune omni substantiae existenti in genere, quod in ea sit compositio ex essentia et esse. Et quia essentia distincta ab esse comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum, ideo in omni substantia existente in genere, aliquid potentialitatis est et aliquid actualitatis.

* Opusc. XLII, inter dubia (Rom. 1570).

Cum ergo genus dicat aliquid potentiale, oportet ut ab ipsa quidditate, quae est potentialis ad esse, sumatur genus. Differentia etiam, cum ab esse, quod est actuale, immo actus, sumi non possit, quia id a quo sumitur differentia, oportet esse de quidditate et essentia rei, esse autem non est de quidditate rei creatae: necesse est ut et ab ipsa quidditate sumatur, sed diversimode. Potest enim quidditas considerari absolute et indistincte, ut potentialis ad esse: et potest considerari ut propinqua ipsi esse, utpote determinata et constituta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa ut absolute potentialis est, sumitur ratio generis: ab ipsa vero ut determinationem habet secundum quam appropinquat ad esse, sumitur differentia.

Et hoc commune est tam materialibus quam immaterialibus. Sed in hoc differt res materialis ab immateriali, quod potentialitas quidditatis originem habet a materia, quae est primum susceptivum et primum subiectum; determinatio vero quidditatis sumitur originaliter a forma, cuius est potentialitatem materiae determinare. Ideo non solum a quidditate ut determinabili, et ut determinata, sumitur in eis genus et differentia, sed etiam a materia et forma originaliter, ut superius * ostendimus. – In rebus autem immaterialibus, cum non habeant materiam et formam, ab ipsa quidditate tantum et natura intellectuali absolute et indistincte accepta, ut est potentialis ad esse, sumitur genus; ab ipsa vero ut taliter determinata et propinqua ad esse, sumitur differentia.

* Num. V.

3. Ex iis patet propositum quod quaeritur. Cum enim differentia in eis sumatur ex recessu a potentialitate et

propinquitate ad esse, gradus specificus in ipsis sumetur secundum maiorem et minorem propinquitatem ad esse. Quanto enim aliqua natura intellectualis magis recedit a potentialitate et magis appropinquat ad esse et ad actum, tanto est nobilior et superioris gradus, utpote magis propinqua perfectissimo enti, qui est Deus, per maiorem participationem divini esse: quanto autem magis distat ab esse et actualitate, tanto est imperfectioris gradus, utpote magis elongata a primo actu et minus de divino esse participans. Sed, ut ait Sanctus Thomas in Tractatu *de Natura Generis* *, hos gradus nos cognoscere non possumus: sed *illi tantum cognoscunt qui suam propinquitatem ad Deum et elongationem a rebus compositis et corruptibilibus speculantur.*

* Cap. v.

VIII. Ulterius in ipso processu Sancti Thomae duo sunt attendenda. Primum est circa illam propositionem, *Statim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens in actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia.* Non enim hoc ita accipiendum est quasi una et eadem entis divisio sit per substantiam et accidens, et per actum et potentiam: sed quia sunt de primis divisionibus entis, quibus dividitur secundum determinatos modos essendi. Ponit autem utramque divisionem tanquam unam primam divisionem, quia sese istae divisiones concomitantur: in omni enim genere tam accidentis quam substantiae invenitur potentia et actus, ut dicitur IX *Metaphysicae* *.

* S. Th. l. 1; Did. VIII, 1, 1, 2.

2. Secundum est circa hanc propositionem, *Sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam supra genus.* Haec enim similitudo duplicem sensum habere potest. Primus est, ut fiat comparatio generis et differentiae ad materiam et formam, quae constituunt unam naturam. Et sic non accipit Sanctus Thomas. Quia, licet ex illis fiat una natura, non tamen sunt una res materia et forma. Ideo ex hoc non posset argui quod genus et differentia sint una res, ut vult habere Sanctus Thomas: sed tantum quod ex genere et differentia constituatur unum secundum logicam considerationem, scilicet species, sicut in esse naturae ex materia et forma unum constituitur.

Alius sensus esse potest ut fiat comparatio generis et differentiae ad naturam constitutam per materiam et formam. Quia enim dictum est quod in rebus materialibus sumitur genus ab eo quod est materiale et potentiale, et differentia ab eo quod est formale et determinatum; et quod materia est id unde sumitur materialitas et potentialitas naturae, forma vero id a quo sumitur determinatio: si illud potentiale quod sumitur a materia, constitueretur seorsum a materia, et illud formale et actuale quod a forma sumitur, seorsum constitueretur a forma, ita quod essent duae naturae, tunc certum esset differentiam, quae id quod est formale importat, addere extraneam naturam ad genus. At quia una et eadem natura est quae ex materia et forma constituitur, et quae rationem potentialis a materia habet et rationem formalis a forma, ideo et ipsa differentia, quae sumitur a formali, non addit extraneam naturam supra genus, quod a potentiali et materiali sumitur. Et hic est verus sensus, quem Sanctus Thomas in ista comparatione intendit.

CAPITULUM NONAGESIMUM SEXTUM

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON ACCIPIUNT COGNITIONEM A SENSIBILIBUS

Ex praemissis ostendi potest quod substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem de rebus ex sensibilibus.

Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam: et per consequens habet corpus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiae autem separatae non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius * est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

* Cap. xci.

Amplius. Altioris virtutis oportet esse altius obiectum. Virtus autem intellectiva substantiae separatae est altior quam vis intellectiva animae humanae: cum intellectus animae humanae sit infimus in ordine intellectuum, ut ex praemissis * patet. Intellectus autem animae humanae obiectum est phantasma, ut supra * dictum est: quod est superius in ordine obiectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognoscitivarum apparet. Obiectum igitur substantiae separatae non potest esse res existens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem; neque phantasma. Relinquitur igitur quod obiectum intellectus substantiae separatae sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorum cognoscibilium nisi id quod est intelligibile actu. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quae sunt per seipsa etiam intelligibilia.

* Ibid.

* Cap. LX.

Adhuc. Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quae sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia. Eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta: nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia. Huiusmodi autem intelligibilia sunt quae intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiae separatae, cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quae sunt secundum se intelligibilia actu.

Amplius. Modus operationis propriae alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiae

3 de rebus ex] de rebus *Zb*, ex rebus *Pc*. 5 enim] autem αX. 9 et per consequens ... sensitiva *hom om* YpG. 10 naturaliter *Ita* DsGbPc; principaliter *ceteri*. 21 patet] habetur αDWXPc. animae *post* humanae αDWXPc.
5 Nihil autem] nihilque GY, nihil quod E, nihil quidem NZ. 21 sensibilibus] sensibus αWXZ.

et naturae ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis eius erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Adhuc. Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles; ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex praemissis * patet. Sed ea quae sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam, per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili: intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

* Cap. LXXVIII.

Adhuc. Perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiae separatae, cum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat.

Patet autem ex hoc quod in substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus: nam intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles actu; intellectus autem possibilis est qui est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Cum igitur substantiae separatae non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles, in III *de Anima* *, intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos *in anima* oportere poni.

* Cap. v, 1; s. Th. l. 10.

Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum: non autem ad intellectum, nisi per accidens, inquantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum. Intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco: cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiae separatae non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore: nam tempus consequitur motum localem; unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus: operationi autem intellectuali nostrae adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus. Et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum vel futurum: non autem in intelligendo *quod quid est*. Intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est co-intelligi tempus.

---

11 ordine *post* rerum α. 18 constituuntur] constituitur αWX, efficiuntur NZ. 29 sic] sicut α. accipiat] accipiant YZ. 37 qui est *om* αDWXPc.

1 accipiant] accipiunt α. 4 intellectum] de intellectum BFpH, de intellectu C, dicit intellectum X. 7 substantiae separatae *Ita* Z; animae humanae *b*, animae separatae *ceteri*. 18 operationi *Ita* NYZP*c*; operatione *ceteri*. 27 respiciunt] recipiunt NZsG. 30 in *om* NWZP*c*. 32 sensibilium] sensibilibus NZ. 36 abstracta] abstractas BCEGHX. 37 co-intelligi] colligi E, intelligi DNYZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de natura substantiae intellectualis, et de unione ac separatione eius a materia, nunc de cognitione ipsius determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de cognitione talis substantiae ex parte cognoscentis; secundo, ex parte obiecti cogniti, capite XCVIII.

* Cf. Comment. cap. XLVI, init.

Circa primum duo facit: primo, agit de ipsa cognitione quantum ad actum primum; secundo, quantum ad actum secundum, capite sequenti.

Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, quaedam corollaria deducit *.

* Cf. num. x.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio *: *Substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus*, idest a rebus quae sunt extra animam in materia: sicut videlicet intellectus hominis.

* Cf. num. XIII.

Probatur primo *. Substantiae separatae non habent corpora sibi naturaliter unita. Ergo non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus. – Probatur consequentia. Quia omnis substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, secundum quam nata sunt sensibilia secundum suam naturam apprehendi: et per consequens habet corpus sibi naturaliter unitum.

* Cf. num. v.

Pro declaratione huius rationis, advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LV, a. 2, ad 2, quod *esse formae in imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, est medium inter esse formae in materia,* quod est et cum materia et cum materialibus conditionibus, *et esse formae in intellectu, quod et a materia et a materialibus conditionibus est abstractum. Et quia de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium,* ut patet ex V *Phys.* *, *ideo non posset substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale transferre, nisi prius ad esse imaginabile reduceret.* Quod cum hoc non possit, quia corpus non habet, ideo non potest a sensibilibus cognitionem accipere. Et hoc est fundamentum rationis hic positae.

* Cap. III, 2; s. Th. l. 5.

II. Sed contra hoc fundamentum arguit Scotus, II *Sent.*, d. III, q. ult. *; et IV, d. XLV, q. II, ad 2 **. Primo, quia *non oportet quod est medium virtuti minori, esse medium virtuti maiori. Sed intellectus in substantia separata est per-*

* Fol. 30 (Ven. 1497).
** Fol. 130.

fectior quam in nobis. Ergo non oportet, si imaginabile est in nobis medium, quod etiam similiter sit in angelo.

Secundo. *Si esse imaginabile est per se medium, aut est ex parte rei in se, aut ex parte potentiae. Si ex parte obiecti, tunc nec Deus posset intelligere nisi mediante phantasmate vel imaginatione. Si ex parte potentiae, sic non est necesse ut angelo sit medium, quamvis nobis sit medium. – Aut etiam dici poterit quod non est medium nobis, sed extremum: ita quod esse imaginabile et esse sensibile sunt duo extrema* (scilicet ex una parte), *vel quasi unum extremum, ad esse intelligibile.*

III. Pro intelligentia huius rationis Sancti Thomae, considerandum primo, quod duplex est medium: scilicet in essendo; et in causando. Medium in essendo est quod secundum suum esse absolute mediat inter duo, ita quod est secundum se propinquius unicuique illorum quam illa sint inter se: sicut locus medius inter duo loca, et tepidum inter calidum et frigidum. Medium in causando est quod mediat inter causam et effectum, tanquam propinquius et immediatius causans effectum: sicut homo generans est medium in causando inter solem generantem et hominem ab eo genitum.

2. Considerandum secundo, quod in utroque modo duplex potest esse medium inter aliqua: scilicet medium per se primo; et medium secundario. Medium per se primo est id quod ex sua propria ratione habet ut sit medium inter illa: sicut hoc quod dico *minus album,* et hoc quod dico *minus nigrum,* est medium per se primo inter intense album et intense nigrum. Medium vero secundario est quod non ex propria ratione medium est, sed ex ratione eius cui primo et per se convenit esse medium: sicut rubeum est medium secundario inter album et nigrum, et unusquisque medius color secundum se sumptus. – Proportionaliter etiam medium in causando distinguitur in medium per se primo, et medium secundario.

Transitus ergo primo et per se medii, quando ab extremo ad extremum transitur, ita est necessarius quod ab uno extremo ad alterum perveniri non potest, naturae ordine servato, nisi per tale medium fiat transitus. Non enim potest aliquod agens naturale aliquod corpus transmutare de summe albo in summe nigrum nisi illud prius transmutet ad minus album: licet Deus, qui est supra ordinem naturae, illud possit absque medio. Similiter sol hominem generare non potest nisi homine mediante: sed bene Deus hoc potest. – Transitus vero medii secundario, non est ita necessarius, sed potest fieri transitus ab extremo ad extremum absque hoc quod per ipsum fiat transitus: sicut potest transiri ab albo in nigrum absque transitu per rubeum.

3. Considerandum tertio, quod *esse materiale,* et *esse intelligibile,* et *esse imaginabile* (nomine *imaginabilis* intelligendo omne esse in sensu), naturae sensibili dupliciter attribui potest: uno modo, tanquam susceptivo ab uno esse ad aliud transeunti; alio modo, tanquam principio activo cognitionis, ut scilicet sit conditio ipsius inquantum ad cognitionem sui agit.

Si consideretur esse imaginabile ut formae sensibili tanquam subiecto attribuitur, sic est medium per se primo in essendo inter esse materiale et intelligibile: ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc quod est esse coniunctum conditionibus individualibus; de esse vero intelligibili participat hoc quod est esse sine materia, quod esse convenire non potest naturae habenti esse in singularibus ut sic; et per consequens magis ad utrumque istorum appropinquat quam ipsa inter se. Inde sequitur quod natura sensibilis non potest, naturali ordine servato, ab esse omnino materiali reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, nisi prius reducatur ad esse imaginabile: quamvis Deus, qui supra ordinem naturae est, illam possit ab uno ad aliud esse absque esse imaginabili deducere. Et ideo, cum substantiae separatae virtus sit ad ordinem naturae determinata, non potest praeter naturalem ordinem operari, reducendo naturam sensibilem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile; sed, si deberet ipsam de esse omnino materiali ad esse omnino immateriale in seipsa reducere, oporteret ut prius eam ad aliquod esse in sensu aut in imaginatione deduceret.

Si etiam consideretur esse imaginabile ut naturae sensibili tanquam principio motivo ad intellectionem attribuitur, sic est etiam medium essentiale et per se inter esse materiale naturae sensibilis et ipsius esse intelligibile, quod ab ipsa producitur. Nam natura omnino materialis non potest esse immediatum agens ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, nisi prius ad aliquod esse immateriale elevetur: quia nihil agit sua virtute aliquid quod altioris ordinis sit. – Si dicatur quod res materialis extra intellectum concurrit ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed ut instrumentum intellectus agentis: ideo virtute ipsius eam causare potest, quamvis illud propria virtute non possit: – hoc non valet. Quia, ut inquit Sanctus Thomas Prima, q. XLV, a. 5, *instrumentum non participat actionem causae superioris nisi inquantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis.* Unde, si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet, si debeat conveniens instrumentum esse ad agendum in illud, quod ad aliquem gradum elevetur quo in illud aliquo modo agere possit. Quod utique fit dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantum a sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum *. * Cf. Comment. cap. LXXVII, num. III sqq.

4. Ratio ergo Sancti Thomae hic posita, et in Prima Parte declarata *, procedit ex naturali ordine diversorum esse naturae sensibilis, secundum quod sibi attribuuntur non tantum ut susceptivo, sed etiam ut principio motivo ad intellectionem sui. Unde et hic ostenditur non posse intellectivam cognitionem substantiarum separatarum ex sensibilibus sumi, ex ipso ordine sensitivae cognitionis ad intellectivam: ex eo videlicet quod sensibilia, inquantum sensibilia, idest secundum quod sunt extra animam in materia, nata sunt apprehendi per sensum, et ideo oportet sensitivam cognitionem praecedere cognitionem intellectivam quae a sensibilibus accipitur; et sic naturam sensibilem prius movere sensum oportet, et per consequens accipere aliquod esse immateriale, quam moveat intellectum; non enim alia ratione apprehenduntur per sensum nisi quia sui similitudinem in sensu causant. * Cf. num. I, *Pro declaratione.*

Scotus autem in hoc deceptus est, quod existimavit, cum dixit Sanctus Thomas non posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quod de ipsis esse naturae sensibilis loqueretur ut sibi tantum sicut susceptivo attribuuntur: tanquam videlicet intellectus, sive quodcumque aliud agens, se habeat ut agens, et natura mere passive se habeat, tanquam scilicet illud cui diversa esse attribuuntur, et nullo modo active concurrat ad ista sua diversa esse causanda. Quod non est de mente Sancti Thomae. Neque enim apud ipsum, neque apud Aristotelem, solus intellectus, aut quaecumque alia potentia cognitionem a sensibus accipiens, speciem intelligibilem aut sensibilem causat: sed oportet ut etiam obiectum ad eius causationem concurrat. Unde vult quod nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriale rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile: neque potest uti ipsa re habente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causaverit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali.

Sed, et si natura etiam mere passive ad omnia illa esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile perducere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectivam reduceretur, ut ostendimus.

IV. Ad primum ergo Scoti *, inquantum contra hanc declarationem esse possit, dicitur quod medium essentiale, quo modo diximus esse imaginabile inter esse materiale et esse immateriale mediare, sicut est medium virtuti minori, ita est medium virtuti maiori inter virtutes naturales connumeratae, cuiusmodi est virtus intellectiva substantiae separatae, cum sit medium essentiale et per se primo: * Num. II.

licet virtuti supernaturali non oporteat esse medium, ut declaravimus. Ideo ratio Sancti Thomae ita de intellectu ipsius procedit sicut de intellectu humano.

2. Ad secundum dicitur primo, quod tripliciter potest intelligi esse imaginabile esse per se medium ex parte obiecti in se: aut scilicet ut obiectum consideratur in ratione termini cognitionis; aut ut consideratur in ratione termini actionis praecedentis cognitionem, per quam videlicet species intelligibilis producitur; aut ut obiectum consideratur in ratione motivi ad sui cognitionem.

Primo modo, sensus est quod natura sensibilis non potest terminare intellectionem alicuius cognoscentis secundum esse intelligibile, nisi prius terminet eius cognitionem imaginativam secundum esse imaginabile. – Et tunc dicitur quod non est medium per se ex parte obiecti praecise et absolute: quia, si sic esset, neque Deus, ut arguebatur, neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile naturae sensibilis nisi prius ipsam imaginaretur.

Secundo modo, sensus est quod obiectum sensibile non potest accipere in intellectu alicuius esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile: sive, quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu, nisi prius in phantasia aut in imaginatione intelligentis causetur phantasma. – Et tunc dicitur quod esse imaginabile non est medium per se ex parte obiecti secundum se et absolute considerati, cum Deus species intelligibiles rerum sensibilium mentibus angelicis concreaverit, in quibus phantasmata non posuit: sed bene ex parte obiecti ut accipit talia esse per actionem abstrahentis naturam a materia, et accipientis cognitionem a sensibilibus. Non potest enim natura materialis, naturae ordine considerato, virtute accipientis cognitionem e sensibilibus, per abstractionem a singularibus omnino a materia et a materialibus conditionibus depurari, nisi prius depuretur a materia absque depuratione a materialibus conditionibus, quod fit secundum esse imaginabile.

Tertio modo, sensus est quod obiectum habens esse in materia, non potest movere intellectum ad sui cognitionem causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrente phantasmate ab ipso causato in imaginatione. – Et tunc esse imaginabile est medium per se ex parte obiecti absolute accepti.

Istis duobus modis ultimis dicendum est quod esse imaginabile est medium per se aliquo modo, ut patuit, ex parte obiecti: non autem primo modo, de quo argumentum procedebat.

3. Dicitur secundo, quod est etiam medium per se ex parte potentiae creatae deducentis naturam ab esse materiali ad esse intelligibile: cum, ut patuit in responsione ad primum, nullum cognoscens creatum possit perducere per abstractionem naturam ab esse materiali et singulari ad esse intelligibile, nisi prius perducat ad esse imaginabile.

4. Dicitur tertio, quod esse imaginabile et esse sensibile in materia non possunt habere rationem unius extremi, aut duorum extremorum ex eadem parte: cum esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco; et sit aliquo modo ipsius effectus; participetque aliquid de conditione esse materialis et aliquid de conditione esse intelligibilis, ut superius * patuit, et sic sit propinquius cuilibet extremo quam unum extremum alteri. Licet enim utrumque sit esse sensibile aliquo modo secundum quandam communem rationem, tamen esse imaginabile non est illud esse sensibile quod est naturae in materia extra animam existentis, sed superioris est gradus: quia illud est omnino materiale, istud vero est aliquo modo immateriale.

* Num. 1.

V. *Secundo* *. Virtus intellectiva substantiae separatae est altior quam virtus intellectiva animae humanae. Ergo habet altius obiectum quam res sensibilis extra intellectum existens, et quam phantasma. Ergo habet pro obiecto id quod est intelligibile actu. Ergo non accipit cognitionem a sensibilibus. – Probatur prima consequentia. Quia altioris virtutis oportet esse altius obiectum. Obiectum autem intellectus humani est phantasma: quod est superius in ordine obiectorum quam res sensibilis existens extra animam. – Secunda etiam consequentia patet. Quia nihil est altius phantasmate in genere obiectorum cognoscibilium nisi quod est actu intelligibile.

* Cf. num. 1.

2. Circa istam propositionem, *Phantasma est superius in ordine obiectorum quam res sensibilis existens extra animam*, advertendum quod non inquit Sanctus Thomas phantasma esse absolute superius rebus sensibilibus, hoc enim esset falsum, cum phantasma sit accidens corporeum, natura autem sensibilis sit corporea substantia: sed addidit, *in ordine obiectorum*, scilicet cognoscibilium. Quia quanto obiectum cognoscibile magis recedit a materia, tanto est altius obiectum, ut sic: cum unumquodque sit per aliqualem abstractionem a materia cognoscibile. Phantasma autem magis recedit a materia quam natura sensibilis existens extra animam. Phantasma enim est sine materia ut phantasma est, hoc est, inquantum est similitudo rei extra animam existentis: quia non habet esse in materia naturali illius formae, licet sit coniunctum conditionibus materialibus, quae sunt determinatio ad hic et nunc, et similia. Res autem sensibilis extra animam habet esse in materia, et materialibus conditionibus est unita, ut saepenumero diximus.

3. Circa fundamentum et efficaciam rationis, considerandum est quod, si intellectus habet moveri ab aliquo obiecto et ab ipso cognitionem accipere, oportet ut illud sit obiectum intellectui connaturale et proportionatum: quia obiectum aliud non habet movere ex se intellectum, licet fortassis cum obiecto proportionato movere possit. Videmus enim quod, licet intellectus noster aliquo modo substantias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem et species intelligibiles accipit, quia non sunt obiecta intellectui nostro proportionata: sed a quidditatibus sensibilibus, quae sunt obiecta sibi proportionata, accipit cognitionem et species intelligibiles. Si ergo intellectus substantiae separatae a sensibilibus cognitionem acciperet, oporteret ut illa essent obiecta sibi proportionata. Hoc autem falsum est: quia, cum altioris gradus sit intellectus in ipsis quam noster intellectus, illaque aut phantasmata sint obiecta proportionata intellectui nostro, oportet ut intellectus separati sit aliquid altius tanquam obiectum proportionatum. Ideo non est dicendum quod a sensibilibus cognitionem accipiant, sed quod intelligibilia in actu primo cognoscant. Et in hoc consistit efficacia rationis.

4. Ex iis patet defectus rationis Scoti, loco allegato *, qua vult probare intelligibile in actu non esse obiectum intellectus separati, quia obiectum adaequatum illius intellectus non est una natura immaterialis, sed *aliquod commune secundum praedicationem quod et materialibus et immaterialibus est commune.*

* II *Sent.*, d. III, q. ult.

Dicitur enim quod non loquitur Sanctus Thomas de obiecto adaequato, sed de obiecto connaturali et proportionato, a quo natus esset moveri intellectus separatus si ab obiecto haberet moveri. Sicut enim quidditas rei materialis est obiectum connaturale et motivum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractae a materia habentis esse distinctum ab ipsa, est connaturale obiectum intellectus separati, a quo haberet moveri, ut patet Prima, q. XII, a 4. Et quia talis quidditas secundum se est actu intelligibilis et secundum suum esse naturale, ideo bene inquit Sanctus Thomas quod intelligibile in actu est talis intellectus obiectum, scilicet connaturale et proportionatum.

VI. *Tertio.* Quae sunt secundum seipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium iis quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cuiusmodi sunt omnia sensibilia. Ergo, cum haec sint quae intellectus noster intelligit, tanquam scilicet obiecta proportionata a quibus cognitionem accipit, per se actu intelligibilia intelliget intellectus substantiae separatae, qui est superior intellectu nostro, tanquam scilicet obiecta sibi proportionata. – Patet consequentia. Quia secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium.

VII. *Quarto.* Substantia separata est intellectus, idest substantia intellectualis, per se existens, non in corpore aliquo. Ergo eius operatio intellectualis erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Ergo non accipit cognitionem a sensibilibus. – Probatur prima consequentia.

Quia modus operationis propriae alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. – Secunda quoque probatur. Quia omnia intelligibilia a sensibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: puta in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum primo, quod per *intelligibilia accepta a sensibilibus* accipit Sanctus Thomas species intelligibiles causatas in intellectu via sensuum: tales enim species, ut sunt quidditates tales materiales, non sunt secundum se actu intelligibiles quantum ad esse suum materiale, sed sunt factae actu intelligibiles ab intellectu eas a materia abstrahente. Talia autem intelligibilia dicuntur in phantasmate fundari, quia in ipso latent et sunt potentialiter tanquam in causa a qua speciem habent: intellectus enim agens causat species quantum ad esse immateriale ipsarum; sed quantum ad determinationem specificam, inquantum scilicet ista est species lapidis aut equi, ab ipso phantasmate causantur per modum efficientis instrumentalis; ideo enim ista est species lapidis, illa vero equi, quia ista causata est a phantasmate lapidis, ista vero a phantasmate equi. Species vero quae sunt in intellectu substantiae separatae, etiam rerum materialium, nullum habent fundamentum in corpore tanquam in causa productiva.

Considerandum secundo, circa probationem primae consequentiae, quod idcirco addidit Sanctus Thomas ly *proportionaliter,* quia non oportet absolute modum naturae et operationis eundem esse: cum operatio sit alterius rationis a substantia et natura operantis. Non enim oportet, si natura est forma dans esse materiae, quod et operatio sit similiter forma dans esse materiae: ut patet de operatione intellectiva animae nostrae. Oportet autem ut modus operationis correspondeat modo naturae proportionaliter. Nam cum operatio, ut sic, habeat ordinem ad obiectum ut ipsam terminat et ut est eius principium per sui similitudinem, ab ipsoque speciem accipiat, modus conveniens operationi propriae alicuius est modus sui obiecti inquantum est eius obiectum. Et ideo modum operationis propriae correspondere modo naturae operantis proportionaliter, est operationem terminari ad rem habentem similem modum essendi cum modo naturae operantis, tanquam ad proprium et proportionatum obiectum. Ex hoc optime sequitur, ut arguit Sanctus Thomas, cum substantia separata sit intellectus non in corpore aliquo, quod et eius propria operatio terminabitur ad intelligibile non existens in aliquo corpore, tanquam ad proprium et connaturale obiectum, sed ad obiectum a corpore separatum.

VIII. *Quinto.* Substantiae separatae sunt actu in esse intelligibili. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia sicut esse in potentia tantum ad omnes formas sensibiles convenit materiae primae, quae est infimum quid in ordine rerum sensibilium; iis autem quae sunt supra materiam, convenit habere in actu suam formam, per quam constituuntur in esse sensibili: ita esse in potentia ad omnia intelligibilia convenit infimo in ordine intelligibilium, qui est intellectus humanus; substantiis autem separatis, quae sunt supra intellectum possibilem humanum, convenit esse in actu in esse intelligibili. – Consequentia etiam probatur. Quia intellectus accipiens cognitionem a sensibilibus non est in actu in esse intelligibili, sed in potentia.

Advertendum quod, cum potentia secundum se aequaliter se habeat ad omnia sua obiecta sibi connaturalia et proportionata cognoscenda, debet se eodem modo secundum naturam habere ad species ipsorum obiectorum, quantum est ad habere aut non habere illa a natura: non est enim maior ratio quod sibi unius species insit a natura quam alterius. Ideo si a natura habet quod una careat, oportet ut omnibus careat: unde videmus humanum intellectum nullius quidditatis materialis speciem habere a natura, sed ad omnes in potentia esse. Si autem una sibi inest a natura, oportet et omnes alias inesse. Propter hoc, bene deducit Sanctus Thomas, ex eo quod intellectus substantiae separatae est altior intellectu humano, quod oportet absolute illum esse in actu in genere intelligibilium, idest, habere in se species intelligibiles a natura, quibus intellectus fit in actu in esse intelligibili; et per consequens ad nullam esse in potentia; quia videlicet, si unam habet, oportet ut habeat omnes, et nullo modo est in potentia ad intelligibile naturale.

IX. *Sexto.* Perfectio substantiae separatae consistit in intelligendo. Ergo eius intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat. – Probatur consequentia. Quia perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori.

2. Circa probationem consequentiae occurit dubium. Eodem enim modo probaretur quod intellectus humanus non accipiat cognitionem a sensibilibus: quia etiam natura humana intellectiva est nobilior natura sensibili non intellectiva.

Respondetur quod assumptum illud intelligitur de perfectione naturae non quomodocumque, sed ad superiorem ordinem rerum pertinentis. Sic enim, ut in superioribus est ostensum, natura inferioris ordinis non potest, etiam instrumentaliter, concurrere ad perfectionem naturae superioris ordinis. Et ideo, cum res sensibilis sit inferioris ordinis quam substantia separata, non potest ad eius perfectionem propriam operari. – Non est autem eadem ratio de anima intellectiva. Quia illa non est superioris ordinis quam sensibilia omnino, sed ad ordinem sensibilium pertinet, utpote in materia existens: licet in illo ordine supremum gradum teneat. Et ulterius, non movetur a sensibilibus nisi ut sunt lumine intellectus agentis facta intelligibilia in actu, ratione phantasmatis, iuxta modos in praecedentibus explicatos *. Hoc autem modo sunt eiusdem ordinis cum intellectu: licet sint inferioris gradus in illo ordine. * Comment. cap. LXXVII.

X. Quantum ad secundum principale, deducit Sanctus Thomas tria corollaria ex praemissis *. * Cf. init. Comment.

Primum est: *In substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce.* Probatur dupliciter. Tum, videlicet, quia non inveniuntur in anima nisi propter hoc quod accipit cognitionem a sensibilibus. Substantiae autem separatae a sensibilibus cognitionem non accipiunt. – Tum quia, de istis loquens, Aristoteles, III *de Anima,* inquit eos *in anima* oportere poni.

Attendendum quod, proprie loquendo, intellectus possibilis dicitur qui secundum se indifferens est ad formas intelligibiles et ad privationem illarum, qui scilicet est ad illas secundum se in potentia contradictionis. Improprie autem potest dici intellectus possibilis intellectus qui informatur speciebus intelligibilibus et ad eas comparatur sicut potentia ad actum. – Primo modo, negat Sanctus Thomas intellectum possibilem in substantiis separatis: non autem secundo modo.

Similiter proprie intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia in actu ea quae sunt secundum se intelligibilia in potentia, eorum species in intellectum possibilem imprimendo. Improprie autem potest dici intellectus agens lumen intellectuale quo intellectus intelligibilia intelligit. – Et hunc etiam, proprie sumptum, negat Sanctus Thomas ab angelis: non autem improprie sumptum ab eis negat.

Propter hoc, cum dixisset istas differentias intellectus non inveniri in substantiis separatis, addidit, *nisi forte aequivoce.* Ex quo patet argumenta Scoti in II *Sent.,* d. III, q. ult. *, non esse contra mentem Sancti Thomae. Ipse enim probat in substantiis separatis esse intellectum possibilem improprie dictum. Quod non negat Sanctus Thomas. * Fol. 36.

XI. Secundum corollarium est: *Localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest.* – Patet: quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens, inquantum a sensu accipit; cum intelligibilia in actu, secundum quod movent intellectum, non sint in loco. Substantia autem separata a sensibilibus cognitionem intellectivam non accipit.

Advertendum quod dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primo, supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatam et obiectum cognoscibile. Et tunc, cum substantia separata non sit in loco nisi definitive, inquantum in loco aliquo operatur, non

poterit una substantia separata localiter ab altera distare nisi ratione distantiae locorum in quibus operantur. Et tunc sensus corollarii est quod, quantumcumque modo dicto sit distantia inter substantiam separatam et eius proprium obiectum, illa tamen nihil impedit cognitionem. Cuius ratio est, quia distantia inter cognoscentem et cognitum nihil operatur aut impedit cognitionem, nisi inquantum cognoscibile habet movere sensum, eo quod sensibilia secundum determinatam distantiam sensum moveant, cum determinent sibi locum. Intelligibilia autem in actu, quia non determinant sibi locum, immo non sunt in loco nisi ratione operationis extrinsecae in aliud, non requirunt aliquam determinatam distantiam secundum quam moveant intellectum, sed a quacumque distantia movere possunt.

Secundo possumus intelligere corollarium, negando omnem distantiam localem inter substantiam separatam intelligentem et substantiam intelligibilem: ut sit sensus quod distantia localis non habet impedire cognitionem substantiae separatae respectu sui connaturalis obiecti, quia nulla est inter illa distantia localis; cum neque talis substantia intelligens sit in loco, neque substantia quae est eius connaturale obiectum, scilicet alia substantia separata.

Licet autem uterque sensus veritatem habere possit, primus tamen videtur magis esse ad mentem Sancti Thomae. Unde non negat simpliciter intelligibilia in actu non esse in loco: sed ait quod non sunt in loco *secundum quod movent intellectum*. Quasi dicat: Possunt quidem esse in loco, et per consequens distare localiter: sed tamen esse in loco non est conditio ipsarum ut habent movere intellectum, sicut in sensibilibus accidit, quae movent sensum ut ad locum determinata sunt et ad tempus.

Sciendum etiam, cum dicitur *intelligibilia in actu movere intellectum,* quod hoc potest intelligi aut motione formali; aut motione effectiva. Si motione formali, sic est simpliciter verum quod intelligibilia in actu movent intellectum substantiae separatae, et omnem intellectum a quo intelliguntur per speciem. Sunt enim formae intellectus moventes formaliter intellectum ad intellectionem. – Si autem motione effectiva, sic propositio Sancti Thomae intelligenda est sub conditione: scilicet quod, etiam si intelligibilia in actu moverent intellectum substantiae separatae causando suas species in illum, non tamen essent in loco secundum quod moverent intellectum; et sic nulla distantia localis impedire posset quin substantia separata ab intelligibili in actu moveretur.

XII. Tertium corollarium est: *Intellectuali operationi earum non admiscetur tempus.* – Patet: quia intelligibilia actu, sicut sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam non mensurantur tempore nisi quae aliquo modo sunt in loco, cum tempus sequatur motum localem. Operationi vero intellectus nostri, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum tempus respiciunt, admiscetur tempus. Inde fit ut in compositione et divisione semper intellectus noster adiungat tempus, praesens, praeteritum aut futurum; non autem intelligendo *quod quid est.* Intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: componit autem et dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res.

XIII. Circa principalem conclusionem * dubitatur ex Scoto, in II *Sent.,* loco allegato *. Arguit enim sic. Primo. *Substantia separata potest cognoscere singulare ut hoc. Et non potest illud cognoscere ex ratione universalis: quia haec natura, ut haec, non continetur determinate sub universalitate. Ergo cognoscitur per propriam speciem. Sed non est probabile quod sint in ipsa concreatae omnes species singularium possibilium sibi cognoscere: cum illa sint infinita.* Ergo aliquam speciem a singulari accipere potest.

* Cf. num. I, XV.
* Fol. 36 v.

Secundo. *Ex notitia quidditatum et universalium non potest cognosci complexio contingens. Sed existentiae rerum vel non-existentiae sunt contingentes. Ergo ad hoc ut huiusmodi cognoscat, non sufficit ipsam habere notitiam universalium. Ergo istam notitiam accipit a rebus. – Confirmatur. Quia rationes terminorum quorum habet species concreatas, aut repraesentant determinate me sedere cras, aut indeterminate. Si determinate, ergo impossibile est per ipsos terminos ipsam habere notitiam quod hoc sit contingens. Si indeterminate, ergo per hos terminos numquam habebit quod determinate sedeam. Ergo oportet quod accipiat aliunde notitiam huius.*

Tertio. *Habet notitiam intuitivam singularis. Ergo a singulari cognitionem accipit.* Probatur consequentia *. *Quia ad cognitionem intuitivam necessario concurrit ipsa res ut praesens.* Confirmatur. *Quia impossibile est cognitionem intuitivam esse per aliquam rationem eodem modo repraesentantem re manente, et non manente.*

* Fol. 37.

XIV. Circa primum etiam corollarium * dubitatur ex Scoto, ubi supra *, de intellectu agente. Quia *potentia activa quae est perfectionis in natura inferiori, non debet negari a natura superiori. Sed intellectus agens est potentia activa quae est perfectionis in anima intellectiva.* Ergo etc.

* Cf. num. X, XVII.
* Fol. 36.

Confirmatur ex eodem fundamento *. Quia perfectionis est in intellectu nostro quod habeat aliquid quo active possit acquirere species omnium quidditatum. Ergo non est negandum a perfectiori intellectu.

* Cf. Capreolum, II *Sent.,* d. III, q. II, Argg. Scoti contra 3^am^ (p. 261).

2. Circa secundum corollarium * dubitatur etiam ex Scoto, IV *Sent.,* d. XLV, q. II *. Quia Augustinus, in libro *de Cura pro Mortuis agenda* *, et Gregorius, in *Homilia* **, dicunt quod animae separatae nesciunt ea quae hic fiunt. – Item Aristoteles, VIII *Physicorum* *, ponit substantiam moventem orbem esse praesentem illi parti unde motus incipit, scilicet ubi est velocissimus. Septimo quoque *Physicorum* *, vult agens et patiens esse simul. Ergo distantia localis impedit cognitionem.

* Num. XI, XVIII.
* Fol. 129, 130.
* Cap. XIII, XV.
** Hom. VI *in Evang.* Cf. XII *Moral.,* XXI.
* Cap. X, 7.
* Cap. II, 2.

3. Circa ultimum corollarium *, ubi dicitur quod intellectus noster non adiungit tempus intelligendo *quod quid est,* sed componendo et dividendo semper adiungit tempus, praesens, praeteritum aut futurum, dubitatur. Quia, ut ipsemet in hoc corollario dicit, ideo operationi intellectuali nostrae adiacet tempus, quia a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus. Sed ita cognitio *quod quid est* a phantasmatibus accipitur sicut compositio et divisio. Ergo, qua ratione uni operationi admiscetur tempus, eadem ratione et alteri.

* Num. XII, XIX.

XV. Ad evidentiam eorum quae contra principalem conclusionem obiiciuntur *, duo sunt intelligenda **. Primum est ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LVII, a. 3 *, et *Verit.,* q. VIII, a. 9 * et 12 **, quod species intelligibilis ad hoc requiritur ex parte cognoscentis, ut per modum similitudinis rem cognitam cognoscenti repraesentet. Actualis autem similitudo repraesentare non potest rem singularem in actu nisi illa res sit: sicut similitudo huius albi in oculo, posito quod conservaretur recedente hoc albo, ipsum non repraesentaret nisi cum esset in actu. Species enim singularis, ut est rei singularis, repraesentat ipsam sub actuali existentia: quia conditiones rei materialis singularis sunt determinatio ad hic et nunc. Ideo, quando ipsa res non est, talis species non est actu similitudo repraesentativa ipsius. Et quia relatio potest consurgere ex mutatione alterius extremorum tantum, ideo potest contingere ut id quod non erat actualiter similitudo alicuius, incipiat esse illius similitudo per illius mutationem tantum, ipsa similitudine immobili permanente. Inde fit quod, cum species quae sunt in intellectu substantiae separatae, sint repraesentativae non solum quidditatis universalis, sed omnium individuorum quidditatis, ut inferius * ostendetur; si aliqua singularia nondum sint, non est actu species quidditatis similitudo illorum actualis, sed potentialis; cum autem habent esse in natura, est eorum similitudo in actu. Et ideo, cum non repraesentet species aliquid intellectui per modum obiecti intelligibilis nisi cum est actu illius similitudo, sequitur quod species quae prius non repraesentabat intellectui singularia nondum existentia, ea postmodum, cum sunt in actu producta, sibi repraesentat. Hoc autem est non propter aliquam realem mutationem speciei, sed propter mutationem obiecti, quod prius non habebat naturam universalem in actu, cuius ipsa species est repraesentativa, et postmodum illam habet. Nam Sortes non existens non habet naturam humanam: existens autem habet illam. Et ideo nunc assimilatur speciei intelligibili per naturam quam

* Num. XIII.
** Cf. num. 3 huius parag.
* Ad. 3.
* Ad. 3.
** Ad. 1.
* Cap. C.

habet in actu: et prius non assimilabatur, quia non habebat naturam per quam illi assimilaretur. Unde Sanctus Thomas, Prima, q. LVII, a. 3, ad 3, ait quod *quae futura sunt, nondum habent naturam per quam speciei angelicae assimilentur.* Et *Malo*, q. XVI, a. 7 * [Ad 6.], ait quod *singularia, antequam sint actu, non participant naturam speciei.* Et Prima, q. LVII, a. 3, ad 3 * [Cf. *de Verit.*, q. VIII, a. 12, ad 1.], ait *quod futura nondum habent naturam per quam speciebus angelicis assimilentur.*

2. Sed occurrit circa hoc dictum dubium. Nam Sanctus Thomas, I *Metaph.*, lect. 1, tenet quod *ista propositio, « Socrates est homo », est per se: quia, si Socrates definiretur, poneretur « homo » in eius definitione.* Constat autem ex I *Poster.* * [Cap. IV.], quod omne *per se* est necessarium, et per consequens sempiternum. Ergo hoc praedicatum *homo* semper convenit Sorti. Ergo falsum est quod Socrates non existens nondum habeat hominis quidditatem.

Respondetur quod *hominem convenire Socrati* dupliciter potest intelligi: uno modo, secundum logicam considerationem; alio modo, secundum esse reale extra intellectum. Primo modo, *homo* convenit Socrati per se, et ista propositio, *Socrates est homo,* est per se et sempiternae veritatis: quia praedicatum est de ratione subiecti. Et hoc modo intelligit Sanctus Thomas in I *Metaphysicae* illam propositionem esse per se. – Secundo modo, *homo* non convenit Sorti per se et semper, sed tantum quando est in actu. Et sic intelligitur quod alibi ait Sanctus Thomas, *singularia, antequam sint actu, non participare naturam speciei* * [*De Malo*, loc. cit.].

Ubi advertendum quod aliter se habet species intelligibilis angeli ad quidditatem, et aliter ad individuum quidditatis. Quia quidditatem secundum se, primo, et per se repraesentat: et quia quidditas, secundum se considerata, habet tantum esse quidditativum, et abstrahit ab omni esse existentiae, ideo ad hoc ut speciei intelligibili assimiletur, non requiritur ut aliquod esse existentiae realiter habeat. Singulare autem non repraesentat primo, sed tantum inquantum participat quidditatem. Et quia accidentia individuantia quidditatem et individuum constituentia, cum sint extranea a quidditate, non concomitantur quidditatem in esse quidditativo, sed tantum in esse reali; ideo ad hoc ut singulare quidditatem taliter participet ut possit actu assimilari speciei intelligibili, requiritur ut sit in actuali existentia, ipsam quidditatem in esse reali participans.

3. Sciendum secundo * [Cf. init. huius parag.], quod illam distinctionem de notitia *intuitiva* et *abstractiva,* non ponit Sanctus Thomas sub illis verbis: neque etiam ad illum sensum ad quem multi eam ponunt, scilicet ut notitia intuitiva sit quae habetur de re absque specie cognoscibili, abstractiva vero sit quae fit per speciem; apud Sanctum Thomam enim nulla est notitia quae sine specie fiat, aut aliquo vicem speciei gerente. Sed si notitiam intuitivam vocemus eam quae est de re existente ut existens est, sive de re particulari ut est particularis; abstractivam vero quae est de quidditate rei absolute: tunc eam inveniemus in doctrina Sancti Thomae, sed sub aliis verbis. Distinguit enim Sanctus Thomas notitiam, Prima, q. LXXXVII, a. 1, et *Verit.*, q. X, a. 8, in cognitionem quantum ad *an est,* et cognitionem quantum ad *quid est.* Prima vero Parte, q. XIV * [Art. 9.], et *de Verit.*, q. II * [Art. 8.], distinguit eam in notitiam *visionis* et notitiam *simplicis apprehensionis.* Quae distinctiones aequivalent distinctioni illi de intuitiva et abstractiva notitia, modo exposito.

XVI. Istis suppositis, ad primum Scoti * [Num. XIII.] dicitur primo, quod singulare cognosci per rationem et speciem universalis, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod intelligatur per speciem repraesentativam universalis praecise et adaequate. Et sic conceditur quod non cognoscitur per rationem universalis: quia non includitur in ratione universalis quantum ad suam singularitatem. – Alio modo, quod cognoscatur absolute per speciem universalis repraesentativam. Et sic negatur quod per speciem universalis non cognoscatur. Non enim repugnat unam et eandem speciem esse naturae universalis et singularitatis eius repraesentativam, licet principia individuantia non contineantur determinate sub quidditate, tanquam videlicet de eius ratione existentia.

Dicitur secundo, ad consequens, pro maiori intelligentia, quod singulare cognosci per propriam speciem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut illa species sit illi adaequata, ita quod per illam nihil aliud cognoscatur nisi ipsum. Et tunc falsum est quod cognoscatur per propriam speciem. – Alio modo, ita quod cognoscatur per speciem quae ipsum distincte et determinate repraesentet. Et sic per speciem propriam repraesentatur. Sed tunc non oportet esse tot species quot individua: sed una species, quae est repraesentativa quidditatis, est excellenter repraesentativa omnium conditionum naturalium cuiuscumque individui illius quidditatis.

2. Ad secundum dicitur quod, licet per notitiam quidditatum et universalium, ut sic, non possit cognosci complexio contingens; per speciem tamen quidditatis quae non solum quidditatem, sed etiam omnes eius naturales conditiones repraesentat, cuiusmodi sunt species intellectus separati, potest talis complexio contingens cognosci. Unde non oportet talem cognitionem ex rebus ipsis causari in intellectu substantiae separatae.

Ad confirmationem dicitur quod species terminorum repraesentant determinate me sedere, si sedeo: quia species naturae humanae in intellectu separato existens repraesentat ipsam quidditatem, et omnia eius singularia existentia, omnesque singularium illorum conditiones actu illis inhaerentes. Et per talem etiam speciem habetur cognitio quod hoc, scilicet me sedere, est contingens: quia per eandem speciem cognoscit substantia separata quae sint substantialia in re, et quae accidentalia sint; et secundum quod singularia variantur, ita per eandem speciem eorum variationem cognoscit.

3. Ad tertium, negatur consequentia. – Ad probationem dicitur quod, licet ad notitiam intuitivam concurrat necessario res ut praesens, non tamen concurrit necessario in ratione motivi intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis.

Ad confirmationem dicitur quod rationem et speciem eodem modo repraesentare re manente, et non manente, dupliciter potest intelligi: uno modo, ut uniformitas repraesentationis se teneat ex parte formae repraesentantis; alio modo, ut se teneat ex parte rei repraesentatae. Si primo modo intelligatur, assumptum est falsum: per formam enim nullo modo in se variatam, et re manente ac re non manente repraesentantem, potest haberi cognitio intuitiva de re quandiu manet. – Si vero intelligatur secundo modo, negatur minor subintellecta. Non enim species angelo concreata eodem modo repraesentat rem dum est, et dum non est: sicut nec res repraesentata eodem modo se habet dum manet, et dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est quod ipsam quidditatem absolute, quantum ad ea quae essentialiter quidditatis sunt, semper eodem modo repraesentat, sive res sit sive non sit: quia illa non variantur; et quidditas absolute considerata abstrahit ab existentia et ab aliis particularibus conditionibus.

XVII. Ad rationes contra primum corollarium * [Num. XIV.] simul dicitur quod illa propositio, *Quicquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori,* habet veritatem tantum de iis quae sunt eiusdem generis, non autem de iis quae sunt diversorum generum; et de perfectione quam nulla imperfectio concomitatur. Quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori quod tamen esset imperfectionis in natura superiori, propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem: sicut generare sibi simile est perfectionis in natura corruptibili, non autem in natura incorruptibili; quia hanc perfectionem concomitatur haec imperfectio, quod natura non potest in uno individuo perpetuari, et in uno individuo non habet omnem perfectionem quae nata est sibi absolute convenire; haec autem imperfectio, quae huic perfectioni praesupponitur, repugnat naturae incorruptibili, et maxime naturae immateriali; ideo in illa natura non invenitur ista perfectio naturae corruptibilis. Similiter itaque in proposito, habere virtutem activam faciendi intelligibilia in potentia esse actu intelligibilia per quandam

abstractionem, praesupponit habere intellectum potentialem, non perfectum per formas intelligibiles. Et quia ista imperfectio repugnat naturae substantiae separatae, cum sibi naturaliter conveniat opposita perfectio, est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum creatarum; ideo neque sibi talis perfectio quae est intellectus agens, nata est convenire.

Quod si instetur, quia tunc natura superior erit minus perfecta quam natura inferior, quia caret aliqua perfectione quae invenitur in natura inferiori: – negatur consequentia. Quia licet natura superior non habeat illam perfectionem inferioris naturae formaliter, habet tamen aliquid excellentius ipsa, in quo continetur unite, et per quandam excellentiam, perfectio inferioris naturae: sicut in sole continetur calor et forma ignis excellenter.

XVIII. Ad ea quae contra secundum corollarium obiiciuntur, respondetur: et primo, ad auctoritates Augustini et Gregorii dicitur quod, licet ponant animas separatas non cognoscere ea quae hic aguntur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiam localem, sed propter aliam causam, quam tangit Sanctus Thomas Prima, q. LXXXIX, a. 8: quia scilicet *animae mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi quem habent, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi substantiarum separatarum.*

Ad auctoritatem vero Aristotelis dicitur quod nos non ponimus obiecta intelligibilia movere effective intellectum substantiae separatae. Et ideo non oportet ut habeant ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam moventem esse simul cum moto.

Dato etiam quod obiecta quae sunt intelligibilia, actu moverent talem intellectum effective, adhuc non oporteret ut simul essent cum illo localiter: sed requireretur propinquitas ordinis cuiusdam, scilicet ut intellectus esset mobilis et actuabilis per tale obiectum, et obiectum esset sufficiens motivum ipsius. Quoniam et talis intellectus ut actuabilis per obiectum, et ipsum obiectum ut motivum illius intellectus, non exigunt ut sint in loco; sicut virtutem motivam corporis oportet esse illi propinquam secundum locum, immo in eodem loco esse, inquantum corpus motum est in loco.

XIX. Ad id quod contra tertium corollarium obiectum est, dicitur quod non procedit contra mentem Sancti Thomae, si bene intelligantur quae in corollario dicuntur. Aliud est enim *operationi intellectus nostri adiacere tempus;* et aliud *intellectum in sua operatione adiungere tempus.* Adiacere enim tempus operationi est ipsum aliquo modo operationem mensurare: nam tempus alicui adiacere est illi adesse tanquam mensuram mensurato. Intellectum autem adiungere suae operationi tempus est ipsum simul cum re intellecta co-intelligere tempus tanquam mensuram rei intellectae, et conceptionem quam format, simul cum re significata, aliquam temporis differentiam con-significare.

Dicitur ergo quod omni operationi, tam primae videlicet, qua cognoscitur *quod quid est,* quam secundae, quae est compositio et divisio, adiacet tempus: non quidem ratione sui, cum sit immaterialis et extra motum; sed ratione phantasmatis existentis in tempore et motu, eo quod sit forma existens in organo corporeo. Mensuratur enim intellectio nostra instanti temporis quoad sui productionem; et tempore per accidens quoad sui continuationem, ratione phantasmatis et sensus ac imaginationis, a quibus dependet, quae in tempore et motu sunt; ut diximus, et est de mente Sancti Thomae *Verit.,* q. VIII, a. 14, ad 12; I *Sent.,* d. XXXVIII, a. 3 *; IV *Sent.,* d. XLIX, q. III, a. 1 **; I II^ae, q. CXIII, a. 7, ad 5. Et sic verum est universaliter quod inquit Sanctus Thomas hoc loco, scilicet quod *operationi nostrae intellectuali adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum tempus respiciunt.* * Ad 3. ** Qu.a 3.

Sed licet hoc sit commune omni animae operationi, differt tamen compositio et divisio a simplici apprehensione *quod quid est.* Quia cum intellectus apprehendit *quod quid est,* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus, de quarum numero est tempus determinatum, cum ipso *quod quid est* non apprehendit tempus, quasi quidditatem ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cum componit aut dividit, non solum ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam unionem sive compositionem praedicati cum subiecto ex parte rei apprehendit sub determinato tempore, et illud tempus per propositionem con-significat, dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Huius autem rationem assignat Sanctus Thomas, *quia componit aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res:* scilicet extra animam existentes, et per consequens sensibilium conditiones habentes, quae sunt determinatio ad certum locum et certum tempus.

Quod autem iste sit sensus verborum Sancti Thomae cum inquit intellectum nostrum semper in compositione et divisione adiungere tempus, scilicet quod *cum re intellecta co-intelligit tempus,* apparet ex eius verbis ultimis, in quibus, quasi exponens quod dixerat, ait quod *intellectus componit aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac apprehensione necesse est co-intelligi tempus.*

Patet ergo quod argumentum procedit ac si idem esset apud Sanctum Thomam operationi intellectus adiacere tempus, et intellectum in sua operatione tempus adiungere. Hoc autem ostendimus falsum esse. Ideo non procedit ratio contra intentum.

CAPITULUM NONAGESIMUM SEPTIMUM

QUOD INTELLECTUS SUBSTANTIAE SEPARATAE SEMPER INTELLIGIT ACTU

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est *. Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non. * Cap. praec.

Amplius. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nu-

1 autem *Ita* GZPc; *om ceteri.*
3 Amplius] Item αDWPc. aliquam *post* operationem αDW. 5 insint] sint αDX.

triuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis * patet: nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint sicut intelligentes actu semper.

* Cap. xci.

Item. Substantiae separatae movent per intellectum corpora caelestia, secundum philosophorum doctrinam. Motus autem corporum caelestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper.

Hoc autem idem sequitur etsi non ponantur moventes corpora caelestia: cum sint altiores corporibus caelestibus. Unde, si propria operatio corporis caelestis, quae est motus ipsius, est continua; multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quae est intelligere.

Amplius. Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur, movetur per se vel per accidens. Unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quae est circa partem sensibilem, ut dicitur in VIII *Physicorum* *. Sed substantiae separatae non moventur per se, quia non sunt corpora: neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus. Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua, non intercisa.

* Cap. vi, n. 7; s. Th. l. 13. - Vid. supra lib. I, cap. xiii.

1 Substantiae autem ... viventes] Similiter autem substantiae separatae sunt viventes NYZ; *pro* substantiae *alt. loco* semper E. 5 sicut *om* DEGWY*b*Pc. 7 philosophorum] physicorum pZ.
13 non] et non αDWPc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de cognitione substantiae separatae quantum ad actum primum, nunc de ipsa quantum ad actum secundum determinat *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.* Quae conclusio intelligenda est non tantum de actu primo, sed etiam de actu secundo, ut ex rationibus apparet: non tamen ad hunc sensum, quasi semper actu omnia cognoscibilia cognoscat; sed quia semper est in aliqua actuali consideratione.

Probatur autem primo. Intellectus substantiae separatae est supra tempus. Ergo non quandoque est intelligens actu, quandoque vero in potentia. – Probatur consequentia. Quia quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore.

Circa hanc rationem, advertendum quod aliter loquendum est in substantiis separatis de actu intelligendi absolute considerato; et aliter de ipso ut ad hoc determinatum obiectum terminatur in particulari. Si enim substantia separata aliquando nullum haberet actum intelligendi, ita quod esset omnino intelligens in potentia, et postmodum fieret actu intelligens, transiret de potentia accidentali omnino ad actum: et sic mutaretur, eo quod nullo modo prius haberet perfectionem quam de novo poneretur accipere. Si autem non careret simpliciter actu intelligendi, sed semper aliquid actu intelligeret, licet non semper hoc determinatum, diceretur secundum quid transire de potentia ad actum, inquantum haberet actum quem prius non habebat secundum hanc particularem rationem: non tamen diceretur simpliciter transire de potentia ad actum, sic quod fieret de potentia intelligente actu intelligens, eo quod semper esset actu intelligens, licet non semper hoc determinatum, puta lapidem, intelligeret. Sic enim et apud nos, cum homo dormiens et nihil omnino considerans, postmodum evigilando incipit actu considerare, dicitur simpliciter transire de potentia ad actum, et de otio ad operationem: si autem, postquam fuit in actuali consideratione alicuius, desinat illud considerare et aliud contemplari incipiat, non dicitur simpliciter transire de potentia ad actum considerandi, sive de otio ad operationem, licet secundum quid hoc dici possit. Unde inferius, capite ultimo huius Secundi Libri, dicit Sanctus Thomas quod, *cum in intellectu substantiae separatae est intelligentiarum successio, non est ibi proprie motus: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui.*

Propositio ergo Sancti Thomae qua dicitur quoniam *quod est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore,* intelligitur de eo quod est simpliciter in potentia et postmodum fit actu. Quia, cum proceditur de potentia ad actum, ibi est mutatio aliquo modo, mutatio autem omnis tempori subditur, aut instanti temporis, scilicet continui: non autem cum fit transitus ab uno actu ad alium, ut sic.

II. *Secundo.* Substantiae separatae sunt substantiae viventes. Nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Ergo ex sua natura sunt semper intelligentes actu. – Probatur consequentia. Quia omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper: ut nutritio in animalibus.

Circa secundam partem antecedentis, adverte quod, cum dicitur substantiam separatam nullam operationem habere nisi intelligere, per *intelligere* accipitur omnis operatio intellectivae partis, non autem solus actus intellectus ut contra voluntatis actum distinguitur. Vocat autem omnem actum partis intellectivae *intelligere,* tum quia ab ipso sumit denominationem pars intellectiva; tum quia ad ipsam alia operatio, quae est voluntatis, consequitur, et sic, ponendo ipsum intelligere, ponitur etiam velle.

2. *Tertio.* Substantiae separatae, secundum philosophos, movent corpora caelestia per intellectum. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia ille motus semper est continuus.

Si etiam non ponantur movere corpora caelestia, idem sequitur. Quia, si propria operatio corporis caelestis, quae est motus ipsius, est continua, multo magis et operatio propria substantiarum separatarum, quae est intelligere: cum sint corporibus caelestibus altiores.

3. *Quarto.* Substantiae separatae non moventur neque per se neque per accidens: cum neque sint corpora, neque virtutes in corpore. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne quod quandoque operatur, quandoque non operatur, movetur per se vel per accidens: ut patet in nobis, ut dicitur VIII *Physicorum.*

Adverte quod ista ratio sumpta est ex VIII *Physicorum,* ubi, text. 51, ostendit Aristoteles animal ex se quandoque moveri, quandoque vero quiescere, inquantum motor ab aliquo movetur, et quandoque non movetur. Similiter enim hic arguit Sanctus Thomas: cum intelligere sit operatio substantiae intellectualis ad quam naturaliter ordinatur, quod sibi quandoque conveniat, quandoque vero non conveniat, non potest provenire nisi quia ipsa substantia separata aliquando moveatur, aliquando non moveatur; quia aliquando uno modo se habet, aliquando vero alio modo.

Si autem diceretur quod hoc operari potest libertas voluntatis, secundum quam aliquando vult intelligere, aliquando vult non intelligere: – respondetur quod libertas non operatur ad intelligere vel non intelligere substantiae separatae absolute, licet operetur ad intelligere aut non intelligere huius rei determinatae aut illius. Cuius ratio est: quia ad actum intelligendi naturaliter ordinatur, iam seipsam et Deum naturaliter intelligit, alia vero libere.

CAPITULUM NONAGESIMUM OCTAVUM

QUOMODO UNA SUBSTANTIA SEPARATA INTELLIGIT ALIAM

Si autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut ostensum est *; per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae, immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus * patet: consequitur quod substantiae separatae intelligant, sicut propria obiecta, substantias separatas. Unaquaeque igitur et seipsam et alias cognoscet.

* Cap. xcvi.
* Cap. lxxxii; lib. I, cap. xliv.

Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili: et propter hoc dicit Aristoteles, in III *de Anima* *, quod *est cognoscibilis sicut et alia,* scilicet per species a phantasmatibus acceptas, sicut per formas proprias. – Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili. Unde unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei.

* Cap. iv, 12; s. Th. l. 9.

Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti; una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis * apparet: videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

* Cap. xciii, xcv.

Dicunt ergo quidam * quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae: eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis similitudo effectus est in causa eminentius, causae autem in effectu inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores inferiorum: cum non sint unius speciei in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo: superior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc est quod in libro *de Causis* * dicitur, quod *intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae: quia alia est causa alterius.*

* Cf. *Avicenn., Metaph.,* tract. IX, cap. iv.
* Sect. 7 (Freib. 1882); s. Th. l. 8.

Sed cum superius * sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra * ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

* Cap. l, li.
* Cap. xxi.

Praeterea. Ostensum est * quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatae. Non est igitur una earum ab alia. Unaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi, multo amplius quam sol vel luna: cum unaquaeque earum habeat propriam speciem, et nobiliorem quam quaevis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

* Cap. xlii.

Sic igitur, secundum praedicta, quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum, naturali cognitione, secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae. Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam: cum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, cum nulla huiusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum, supra propriam substantiam, oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quaelibet earum aliam in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium obiectum intellectus *ens intelligibile:* quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis

---

6 consequitur] sequitur Pc. 29 seipsam] ad seipsam N, per seipsam et W, per seipsam P. 33 sit similis *Ita* WYsGPc; similis sit *b*, est similis NZ, similis *ceteri.* 34 differant *Ita* YsH*b*Pc; differunt NZ, differat *ceteri*; autem *om* DN *cf. var. praeced.* 51 autem] similitudo *addunt* Pc.

1 autem *om* αDX, enim EG, vero *b*; causas *om* EG. 2 inferiorum] respectu inferiorum Pc. 3 in] sed in P. 37 cum *Ita* WZsY*b*Pc; quia sH, *om ceteri.* 40 earum] harum N, *om* Z. 41 superaddere] addere auperaddere BFHX, addere CDG. 43 aliam] *Ita* NYsH*b*; *om* CZ, alia *ceteri.* 44 sic] hic αGWX. 49 fiat] fit α, sit DX.

et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina, ut in Primo * ostensum est. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit, perfecta cognitione, suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per intelligibilem speciem, ut supra * dictum est.

* Cap. xxv, xliii, l.

* In hoc cap.

Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis. Unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures: quia iam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita; sicut autem natura substantiae separatae non est infinita sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis; unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum; et propter hoc, universaliorem boni et entis participationem habens. Et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius, xii cap. *Caelestis Hierarchiae,* dicit, quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro *de Causis* * dicitur quod *intelligentiae superiores habent formas magis universales.* Summum autem huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata.

* Sect. 9; s. Th. l. 10.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfectior cognitio, sicut apud nos. Per similitudinem enim *animalis,* per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem *hominis,* per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem *animalis* non cognoscit *rationale,* et per consequens nec *hominem,* nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens. Et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtute, ad modum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum praedictarum.

Exempla igitur huius, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia: homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit. Qui etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Cum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est aestimandum quod sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinibus: haec est enim dispositio intellectus possibilis *antequam intelligat,* ut dicitur in III *de Anima* *. – Neque est etiam aestimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum: sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu et alias in potentia; et sicut intellectus possibilis noster, cum iam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Cum enim illae substantiae separatae non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est *, omne quod est in eis in potentia, oportet esse in actu: alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. – Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus caelestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis caelestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad aliquas formas: et similiter intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem. Intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus, quibus unitur ut forma: sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur in libro *de Causis* *, quod *intelligentia est plena formis:*

* Cap. iv, 2; s. Th. l. 9.

* Cap. praec.

* Loc. ult. cit.

---

1 eius] entis Z. 40 Cael.] de Cael. αW. 45 huius *om* αDEWX*b*, *post* universalitatis Z, huiusmodi GNP*c*. qui] quod α. 48 indiget] indicet αEGX. 50 est *om* αX. 58 in specie] specie αD*c*, speciem W. 59 autem *om* G, enim EYZ*b*, igitur N.

9 repraesentanda] repraesentandi α. 24 Qui] quin αDWXP*c*, et N. 39 sicut *legimus soli;* sic *omnes. sed* N *om hom* et sicut... 41 in potentia. 46 per se] vel per se αDWZ, ut per se X. 56 sic enim] sic G, sicut E, qui sic NYZ.

quia scilicet tota potentialitas intellectus eius est completa per formas intelligibiles. Et sic per huiusmodi intelligibiles species una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, cum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiae intellectae. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu: unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. – Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis, in XI *Metaph.* *, quod *in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.*

* Cap. ix, 5; s. Th. lib. XII, l. 11.

Hoc autem si concedatur, habet dubitationes non paucas. Primo quidem, quia *intellectus in actu est intellectum in actu,* secundum doctrinam Aristotelis *. Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri dum intelligit ipsam.

* III *de Anima,* iv, 12; v, 2; s. Th. l. 9, 10.

Adhuc. Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: unde et illud videmus cuius specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius: cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

Amplius. Intellectum est perfectio intelligentis. Non potest autem inferior substantia esse perfectio superioris. Sequeretur igitur quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquaeque intelligeretur, et non per speciem aliam.

Item. Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod *intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu.* Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc *est idem intellectus, et intellectum, et intelligere.*

Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem. Unde et Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod superiores substantiae intelligibiles sunt *quasi cibus inferiorum.*

* S. Th. lect. 1.

---

1 potentialitas] possibilitas NYZ. est *om* αX, *post* completa WPc. 2 substantia] separata *addunt* αDWXsY; pY *lac.* 3 igitur] enim DG, etiam Pc. 16 Unde ... actu *hom om* αDWX. 19 Sic] Sicut αDX. 21 et *pr. loco om* Z, *alt. loco om* αXb.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de cognitione substantiae separatae quoad actum, nunc de ipsa quoad obiectum determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de obiectis cognitis; secundo, de ipsorum simultate in intellectu et cognitione, capite ultimo. Circa primum duo facit: primo, agit de obiecto immateriali; secundo de obiecto materiali, in capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. xcvi.

Circa primum tria facit: primo, ostendit quamlibet substantiam separatam et seipsam et alias substantias separatas intelligere; secundo, agit de modo quo seipsam intelligit *; tertio, de modo quo intelligit alias **.

* Cf. num. II. ** Cf. num. VI.

I. Quantum ad primum, ostendit quod *quaelibet substantia separata et seipsam et alias substantias separatas intelligat.* Et arguit sic. Substantiae separatae sunt per se actu intelligibiles. Ergo substantiae separatae intelligunt, sicut propria obiecta, substantias separatas. Ergo unaquaeque et seipsam et alias cognoscit. – Antecedens probatur. Quia immunitas a materia facit aliquid esse per se intelligibile. – Consequentia prima etiam probatur. Quia ostensum est superius quod substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia: videlicet, ut connaturalia et proportionata obiecta.

II. Quantum ad secundum *, ostenditur modus quo substantia separata seipsam intelligit. Et ponitur conclusio haec: *Substantia separata seipsam per seipsam intelligit, non autem per speciem alterius rei.* Declaratur ex comparatione ad intellectum possibilem. Intellectus enim possibilis non intelligit se per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili: quia est ut potentia in esse intelligibili, et fit actu per speciem intelligibilem, sicut materia fit actu in esse sensibili per formam naturalem; nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Similiter potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam: propter quod dicitur III *de Anima,* text. 15, quod *est cognoscibilis sicut et alia,* scilicet per species a phantasmatibus acceptas. Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili.

* Cf. init. Comment.

III. Circa ea quae hic dicuntur, multipliciter dubitatur. Primo namque circa intellectum possibilem, quod cognoscat se per suam essentiam, non per species abstractas a phantasmatibus, arguitur. Quia Sanctus Thomas, Prima Parte, q. LXXXIX, a. 2, vult quod anima separata cognoscat se per essentiam suam. Sed est eadem natura animae separatae et coniunctae. Ergo et coniuncta potest se per suam essentiam cognoscere.

Secundo, circa ipsam conclusionem dubitatur *. Quia Sanctus Thomas, in Tertio huius, cap. LI, ponit differentiam inter essentiam divinam et essentiam substantiae separatae, quia essentia divina potest esse species intelligibilis intellectus, non autem essentia substantiae separatae. Sed non posset seipsam per se intelligere nisi essentia sua esset species intellectus ipsius. Ergo etc.

* Cf. num. V.

IV. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod tota ratio quare intellectus possibilis, et consequenter etiam anima intellectiva, quae per ipsum intelligit, non cognoscat se per suam essentiam, sed per species a phantasmatibus acceptas, hic assignatur *quia est potentia in genere intelligibilium.* Idcirco si debeat hoc ab anima removeri, scilicet quod cognoscat se ex phantasmatibus et non per suam essentiam, oportet ut removeatur ab ipsa illa omnimoda potentialitas secundum quam dicitur pura potentia

in genere intelligibilium: manente enim totali et sufficienti causa, necesse est effectum remanere.

2. Sciendum ergo primo, quod anima intellectiva secundum substantiam suam est medium quoddam inter substantias separatas et res materiales: communicat enim cum rebus materialibus inquantum est forma dans esse materiae, et pars compositi materialis; cum substantiis vero separatis, inquantum est substantia immaterialis per se subsistens, non dependens a materia. Atque idcirco duplex modus essendi sibi convenire potest, scilicet per unionem ad materiam, et cum separatione a materia: quorum uno cum rebus materialibus convenientiam habet, altero vero cum immaterialibus subsistentibus. Ideo coniuncta, inquantum huiusmodi, est de ordine materialium: separata autem est de ordine immaterialium. Unde de ipsa secundum quod est coniuncta, loquendum est sicut de formis materialibus: secundum vero quod est separata, sicut de immaterialibus.

3. Sciendum secundo, quod materialia, secundum esse quod habent in materia particulari, non sunt actu intelligibilia obiective, sed potentia tantum: nihil est enim actu intelligibile nisi sit a materia separatum. Ideo et ipsa anima, ut coniuncta materiae, non erit actu intelligibilis per modum obiecti, utpote potens primo et per se terminare actum intelligendi et ipsum potens intellectum perficere, sed in potentia tantum.

Alio tamen modo quam alia materialia dicitur intellectus in potentia. Illa enim sic sunt intelligibilia in potentia quod ad genus intelligibilium non pertinent nisi in potentia remota: ordo enim intelligibilium est ordo immaterialium, eorum scilicet quae neque ex materia et forma sunt composita, neque a materia secundum esse dependent. Item, materialia ab ipso intellectu qui a sensibilibus cognitionem accipit, fiunt actu intelligibilia simpliciter et potentia per seipsa actuare intellectum, non quidem per acceptionem alicuius formae, sed per separationem et depurationem a materia et materialibus conditionibus. – Anima vero intellectiva coniuncta sic est intelligibilis in potentia quod tamen ad ordinem intelligibilium secundum suam substantiam pertinet: cum neque ex materia et forma componatur, neque dependeat a materia secundum esse, sed sit subsistens. Similiter non reducitur ad actum in genere intelligibilium per depurationem a materia secundum esse, ut accidit dum separatur: sed per acceptionem formae intelligibilis, sicut materia fit in actu in genere entium per acceptionem formae substantialis. Est etiam in pura potentia ut intellectiva: quia non potest actu intelligere nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus fiat in actu; cum a principio suae creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis sit id quo intellectus fit actu potens proxime intelligere. Quod sane sibi convenit eo quod teneat ultimum gradum in genere intelligibilium, sicut materia prima in genere entium.

At substantiae separatae, et earum intellectus, secundum naturam suam sunt actu intelligibiles: quia subsistunt absque materia, quae est cognoscibilitatis impedimentum. Et ideo habent species intelligibiles sibi congenitas, quibus earum intellectus actuatur. Habent quoque ut ex seipsis, nullo alio interveniente principali agente aut obiecto, possint informare intellectum, aut per essentiam propriam, aut per propriam speciem in intellectu proportionato, si non sit eius specie a natura informatus: nam non fiunt alia ratione res materiales actu intelligibiles per actionem intellectus agentis, nisi quia fiunt immateriales.

Idcirco et anima, secundum quod est a corpore separata, tanquam subsistens absque materia, erit actu intelligibilis, utpote ex seipsa potens intellectum actuare et terminare actionem intelligendi: nam et ipsae naturae materiales, secundum quod per intellectum agentem a materia individuali separantur, sunt intelligibiles actu.

Ex iis sequitur quod, sicut coniuncta non potest seipsam per suam essentiam cognoscere, quia non est actu intelligibilis obiective secundum se, sed, tanquam ultimum gradum tenens in ordine immaterialium, est pura potentia in genere obiectorum intelligibilium: ita, quia est actu cognoscibilis obiective dum est separata, potest, existens separata, se per essentiam suam cognoscere.

4. Si autem quaeratur, cum et esse separatum et esse coniunctum conveniat animae; et secundum unum sit actu intelligibilis, secundum vero alterum intelligibilis in potentia: quare absolute Sanctus Thomas dicit ipsam esse in genere intelligibilium sicut potentiam? – respondetur quod huius ratio est, quia uniri corpori, ut superius * ostendimus, est sibi naturale; habere autem esse separatum est sibi praeter naturam. Ideo, sicut absolute dicimus ipsam esse actum corporis, et naturam ipsius esse ut corpori uniatur, ita et hoc quod concomitatur eam ut est unita corpori, scilicet esse potentiam in genere intelligibilium, illi tribuimus absolute, et dicimus illud sibi secundum naturam convenire: esse autem actu intelligibilem, quod concomitatur ipsam secundum quod est separata, non attribuimus sibi simpliciter, sed cum hac adiectione, ***secundum quod est separata,*** et dicimus hoc sibi praeter naturam convenire, sicut et esse separatam. Sic ergo inquantum est actu subsistens in genere entium, non autem ut est composita ex actu et potentia, neque ut est a materia secundum esse dependens, habet quod actu contineatur in genere intelligibilium: inquantum vero habet esse unitum materiae, habet ut in ipso genere intelligibilium sit sicut potentia, non autem sicut actus neque sicut habens actum.

* Comment. cap. LXXXIII, n. V sqq.

5. Ad dubium ergo dicitur quod nulla est contradictio in verbis Sancti Thomae, ut patuit. Licet enim eadem sit natura animae separatae et coniunctae, accipiendo *naturam* pro essentia et substantia rei, est tamen alius et alius modus essendi. Et ideo habet alium et alium modum intelligibilitatis.

V. Ad evidentiam secundi dubii *, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. VIII, a. 6, ad 2 et 6, quod, cum essentia substantiae separatae, et eius intellectus, sit in duplici genere, scilicet in genere entis et in genere intelligibilis, duplex ordo inter illa considerari potest: scilicet ordo in genere entium; et ordo in genere intelligibilium. Si considerentur ut sunt in genere entium, sic intellectus est in essentia sicut accidens in suo subiecto, et sicut potentia in substantia cuius est potentia. Si autem considerentur ut sunt in genere intelligibilium, sic est contrarius ordo: quia essentia comparatur ad intellectum sicut actus ad potentiam, et sicut species intelligibilis ad potentiam intelligentem; non quidem sicut species inhaerens, sed sicut species in se subsistens, faciens tamen unum cum intellectu in esse intelligibili ad intelligendum.

* Num. III, *Secundo.*

Advertendum tamen quod, licet essentia non inhaereat intellectui tanquam forma dans esse illi, ad modum quo species intelligibilis intellectus nostri dat esse intellectui, est tamen maior unio inter illa quam si esset species intelligibilis. Nam species intelligibilis non dat virtutem intelligendi potentiae intellectivae, quae convenit illi inquantum est potentia: sed praeexistentem virtutem actuat et perficit. Essentia autem substantiae separatae dat suo intellectui omnem virtutem quam habet et ipsam sustentat, ita quod ad essentiam intellectus ipse naturalem habet concomitantiam. Ideo non est mirum si possit esse forma ipsius in esse intelligibili, idest, principium formale quo elicit intellectionem, quamvis illi non det esse per modum inhaerentis. Non enim requiritur species intelligibilis nisi ut intellectus et intelligibile uniantur: quod quia non potest in aliis obiectis fieri per praesentiam suae substantiae in intellectu, per similitudinem inhaerentem fiat necesse est. Inter essentiam autem angeli et eius intellectum est longe maior unio quam inter intellectum et speciem intelligibilem inhaerentem. Ideo ipsa essentia per se agere poterit vicem speciei intelligibilis ad sui cognitionem, perficiendo absque accidentali inhaerentia suum intellectum in esse intelligibili, ita ut ex ipsa et intellectu fiat unum in esse intelligibili, non autem in esse naturae quod formaliter essentia det intellectui.

2. Ex iis patet vanas esse rationes Scoti, in II *Sent.*, d. III, q. VIII *, quibus nititur probare quod praesentia essentiae angeli ad intellectum non potest esse illi ratio intelligendi, quia nihil potest agere per illud quod est ab ipso separatum.

* Fol. 31 v. (Ven. 1497).

Dicitur enim primo, quod eius substantia non est separata ab ipso intellectu. Tum quia unitur sibi in esse intelligibili. – Tum quia essentia est fundamentum et radix virtutis intelligibilis; et ad ipsam naturaliter intellectus consequitur, tanquam ab ipsa omne suum esse habens in genere causae materialis, finalis et efficientis, ut inquit Sanctus Thomas de anima et eius potentiis *.

* I P., LXXVII, 6, ad 2.

Dicitur secundo quod, cum substantia intellectiva et eius intellectus non se habeant sicut duo operantia, sed sicut unum, quorum primum est id quod operatur, alterum vero est id quo illud proxime operatur, primum enim et principale intelligens est ipsa substantia intellectiva, intellectus autem est virtus qua intelligit: unio obiecti cum intelligente quae requiritur ad intellectionem, si sit cum substantia intelligentis per identitatem, est maior et efficacior ad intellectionem quam si sit per informationem intellectus per speciem intelligibilem; magis enim est unum cum intelligente quod est sibi realiter idem, quam quod eius intellectum accidentaliter informat. Et ideo, si substantia intelligens intelligat se per seipsam, non intelligit per aliquod ab ipsa separatum, sed per illud quod est magis unum cum ipsa quam si sibi per informationem uniretur: licet intellectui suo non uniatur per modum formae inhaerentis, sed tantum per modum formae intelligibilis, inquantum scilicet est ei principium quo intellectionis. – Quomodo autem id quo aliquid operatur, oporteat esse formam eius, ostensum est superius, capite LIX.

3. Ad id quod obiicitur in oppositum *, respondetur quod loquitur Sanctus Thomas in tertio libro de essentia substantiae separatae in ordine ad extrinsecos intellectus: non autem in ordine ad proprium intellectum, cum quo maximam habet unionem. Nam non potest substantia separata esse forma extranei intellectus in esse intelligibili: eo quod nullam aliam unionem cum extraneo intellectu habeat; et non sit secundum se actus tantum in esse intelligibili, sicut est divina essentia. Respectu autem proprii intellectus, propter naturalem unionem inter se, illa conditio, scilicet non esse actum tantum in esse intelligibili, non impedit quin ipsius forma esse possit in esse intelligibili: habet enim id propter quod ponitur species in intellectu, scilicet unionem cum intelligente.

* Num. III, *Secundo.*

VI. Quantum ad tertium principale *, ostenditur *quomodo se habeat una substantia separata ad intelligendum aliam.* Circa hoc autem tria facit: primo, movet dubium; secundo, recitat opinionem quandam, et reprobat *; tertio, determinat veritatem *.

* Cf. init. Comment.
* Cf. num. seq.
* Cf. num. X.

Primo ergo movet dubium hoc. Substantiae separatae differunt ab invicem secundum speciem, et una est similis alteri secundum communem naturam generis. Omnis autem cognitio fit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti. Ergo una non cognoscit aliam nisi quantum ad communem rationem generis.

VII. Secundo, falsam quandam responsionem narrat *. Dixerunt enim quidam quod, quia una substantia separata est causa effectiva alterius per modum causae aequivocae, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, e contrario autem in effectu est similitudo ipsius causae inferiori modo: cognoscit substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non autem secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiorem eminentiori modo cognoscit.

* Cf. num. praec., init.

Huic autem favere videtur quoniam in Libro *de Causis* dicitur quod *intellectus scit quod est sub se, et quod est supra se, per modum suae substantiae, quia una est causa alterius.*

2. Sed ista opinio, inquit Sanctus Thomas, stare non potest. Tum quia substantiae separatae produci non possunt nisi per creationem. Solius autem Dei est creare. – Tum quia principales partes universi, cuiusmodi sunt substantiae separatae, omnes sunt a Deo immediate creatae, ut superius est ostensum.

Additque quod iste modus salvari poterit inter substantias separatas et Deum: ut scilicet unaquaeque Deum cognoscat, naturali cognitione, secundum modum suae substantiae, per quam ipsi assimilatur ut causae; Deus autem cognoscat eas sicut propria causa earum, omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una cognoscere poterit aliam: cum una non sit causa alterius.

VIII. Ad huius evidentiam, sciendum quod, licet substantia separata tam Deum quam seipsam naturali cognitione per propriam substantiam cognoscat, hoc tamen est diversimode. Nam per suam essentiam se perfectissime et quidditative cognoscit: quia ipsa nata est facere de seipsa perfectissimam cognitionem, et est ratio cognoscendi suo intellectui, cui per modum speciei intelligibilis, secundum totum suum posse, unitur. Per ipsam autem suam essentiam non cognoscit Deum quidditative: quia essentia substantiae separatae non repraesentat Deum nisi sicut effectus deficiens et inadaequatus suam causam repraesentat; effectus autem deficiens et inadaequatus non repraesentat causam quidditative. Sed tamen, quia est perfectissimus effectus Dei inter creaturas, etiam per suam essentiam ipsum perfectiori modo cognoscit quam nos ex sensibilibus cognoscamus: quanto enim effectus est perfectior, tanto est similior causae et magis ducit in eius cognitionem.

Attendendum tamen quod alio modo cognoscitur Deus a nobis ex sensibilibus, quam a substantia separata ex sua essentia. Sensibilia enim, quae sunt quaedam Dei similitudines, non sunt in intellectu nostro secundum suas essentias, ut possint per se esse intellectui rationes intelligendi Deum. Neque etiam species intelligibiles ipsorum, licet sint aliqualis Dei similitudo, constituunt ipsum intellectum in esse intelligibili per respectum ad ipsum Deum: quia habent rapraesentare intellectui immediate illud tantum a quo causatae sunt proxime, naturam scilicet in phantasmate latentem. Inde fit quod Deum per sensibilia cognoscimus, non per modum simplicis intuitus, sed discursu quodam et investigatione, per argumentationes ex ipsorum cognitione in Dei cognitionem devenientes. – Substantiae autem separatae, quia secundum se sunt intelligibiles actu, et propriis intellectibus per seipsas per modum specierum intelligibilium uniuntur, ideo sunt suo intellectui ratio cognoscendi Deum, cuius sunt immediatae similitudines, tanquam nobilissimi effectus ab ipso immediate producti. Et ideo per suas essentias cognoscunt Deum non tantum per modum quo unum cognitum in alio cognito cognoscitur, sed etiam tanquam immediate per species intelligibiles, imperfecte tamen, repraesentatum. Similiter ipsum non per discursum aut argumentativam investigationem cognoscunt, dum proprias essentias vident, aut dum ex essentiis suis tanquam ex speciebus intelligibilibus ipsum intuentur, ut Scotus, II *Sent.*, d. III, q. IX *, argumentatur: sed simplici intuitu de Deo cognoscunt quicquid nos per discursum investigamus, et multa plura. Neque enim cognitio ex aliquo tanquam ex specie est discursiva, ut patet in cognitione nostra qua *quod quid est* cognoscimus; neque cognitio qua videtur aliquid in alio, cum unico actu utrumque videatur, sicut res in speculo unico actu videtur cum ipso speculo.

* Fol. 32 v.

IX. Sed tunc occurrit dubium, conformiter ad dubium motum in principio huius partis * a Sancto Thoma, de cognitione mutua substantiarum separatarum. Effectus enim non ducit in cognitionem causae nisi quantum ad illud in quo assimilatur causae. Si ergo substantia separata cognoscit per propriam essentiam Deum, non cognoscet per suam essentiam ipsum nisi quantum ad illud in quo sibi assimilatur, non autem quantum ad illud quo ab ipsa et ab aliis distinguitur. Sequitur ergo quod ab ipsa cognoscetur Deus in aliquo tantum communi sibi et substantiis separatis, non autem distincte. Quod non videtur dicendum, neque ad mentem Sancti Thomae esse: quia sic non magis cognosceret Deum per suam substantiam quam alias substantias separatas.

* Cf. num. VI, init.

2. Ad huius evidentiam, advertendum quod duplex est similitudo: una secundum convenientiam in natura tantum, sicut homo et equus conveniunt in natura animalis; alia secundum repraesentationem, sicut species intelligibilis rei intellectae assimilatur, et effectus, inquantum effectus, repraesentat causae suae causalitatem. Differunt autem istae duae similitudines, quia prima similitudo, ut sic,

nata est facere immediate cognitionem rei cuius est similitudo tantum quantum ad ea quae sibi et illi sunt secundum naturam communia: sicut, si homo et equus habeant convenientiam tantum in natura animalis, ex hominis cognitione inquantum est similis equo, non potero de equo cognoscere nisi animalis naturam, in qua et ipse et equus conveniunt. Sed similitudo secundum repraesentationem nata est facere cognitionem etiam eius quo repraesentatum ab ipsa distinguitur, dummodo illud sit conditio conveniens repraesentato inquantum est causa similitudinis: sicut species intelligibilis, quae est accidens intellectus, repraesentat quidditatem substantialem quantum ad omnia quae sunt de essentia ipsius, quia ipsa quidditas absolute fuit phantasmati ratio causandi ipsam speciem.

Utroque modo substantia separata est Dei similitudo. Inquantum enim est substantia intellectualis, cum ipso naturae similitudinem habet, secundum analogiam: nam et Deus substantia intellectualis est. Inquantum vero est forma actu intelligibilis ab ipso Deo tanquam ab obiecto intelligibili producta, habet ut sit similitudo eius secundum repraesentationem in esse intelligibili. Ideo per ipsam inquantum praecise substantia intellectualis substantia est, non cognoscitur de Deo nisi intellectualitas, in qua cum ipso similitudinem naturae habet. Per ipsam vero inquantum est forma intelligibilis et ratio intelligendi, non solum cognoscitur Deus quantum ad ea in quibus secum convenit secundum naturam, sed etiam quantum ad ea quibus ab ipsa distinguitur, quae tamen sibi conveniunt ut est ipsius causa. Verbi gratia, quia per creationem eas Deus producit, et creatio potentiam infinitam requirit, fundatam in infinitate essentiae, ideo per suam essentiam substantia separata cognoscit Deum tanquam infinitum secundum virtutem et perfectionem: et sic de aliis quae ad eius causalitatem requiruntur in causa.

Non sic autem est de una substantia separata respectu alterius. Quia una non est ab altera causata, ut secundum suum esse naturale possit esse alterius similitudo secundum repraesentationem similitudinis intelligibilis; licet sit similitudo in esse naturae absolute. Ideo per unam non posset alia cognosci nisi quantum ad ea quae utrique communia sunt. Unde, si una debet alteram cognoscere distincte, oportet ut in ipsa sit similitudo repraesentativa eius, aut ab ipsa causata aut causata a Deo, qui est etiam causa substantiae separatae secundum esse naturale quod in seipsa habet.

3. Ad dubium ergo dicitur primo, quod substantia separata per seipsam cognoscit Deum distincte, loquendo de cognitione infra cognitionem quidditativam: ut dicatur cognitio distincta omnis cognitio qua cognoscitur res quantum ad aliquid quo ab aliis distinguitur.

Dicitur secundo, quod antecedens est falsum de effectu qui non tantum est similitudo causae secundum naturam, sed etiam secundum repraesentationem in esse intelligibili, quo modo substantia separata est similitudo Dei.

* Cf. num. vi, init. X. Tertio loco * declarat Sanctus Thomas verum modum cognitionis unius substantiae separatae ab alia; simulque declarat modum omnem quo substantia separata alia a se cognoscit. Et primo, propositum ostendit; secundo, removet quoddam dubium *. * Cf. num. xxv.

* Cf. num. xxii, *Additur.* ** Cf. num. xv. Ponit autem quinque * conclusiones. Quarum prima ** est: *Nulla substantia separata secundum essentiam suam est sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum: sed unicuique earum supra propriam substantiam oportet addere quasdam intelligibiles similitudines, per quas alia in propria natura cognoscere possit.*

Probatur. Et primo, quoad primam partem, sic. Si per suam essentiam esset sufficiens principium cognitionis omnium, sequeretur quod esset similitudo totius entis et omnium differentiarum eius. Hoc est impossibile. Ergo etc. – Probatur sequela. Intellectus non potest totaliter cognoscere suum obiectum nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius: cum eius proprium obiectum sit ens intelligibile, quod comprehendit omnes species et differentias entis possibiles; et omnis cognitio fiat per modum similitudinis. Ergo etc. – Falsitas autem consequentis probatur. Quia talis similitudo esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina. Omnis autem alia natura est determinata ad aliquod genus et speciem entis.

Quoad secundam vero partem probatur. Ex hoc quod aliqua substantia est intellectualis, est comprehensiva totius entis. Sed non comprehendit actu totum ens per suam naturam. Ergo, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intellectuales quibus totum ens cognoscitur, et illae erunt actus eius inquantum est intelligibilis. Ergo etc.

Ex prima autem parte conclusionis infert Sanctus Thomas quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscit; quaelibet autem substantiarum separatarum cognoscit per suam naturam, perfecta cognitione, suam speciem tantum; sed intellectus possibilis se per speciem intelligibilem intelligit *. * Cf. num. xiv.

XI. Posset autem huic rationi instari dupliciter. Primo quia, licet omnes species entis et omnes differentiae eius possibiles requirant infinitatem formae intellectualis si unica forma debeat illa intellectui repraesentare, quia entia possibilia sunt infinita; non tamen omnes species et differentiae entis positae in natura, et a substantia separata cognoscibiles, requirunt talem infinitatem in specie intelligibili qua cognoscuntur; illa enim non sunt infinita, sed finita. Unde et in substantia separata non ponuntur infinitae species superadditae eius substantiae, sed finitae. Ideo, non obstante limitatione et finitudine suae substantiae, poterit per ipsam omnia a se naturaliter cognoscibilia cognoscere, et non erit sibi opus speciebus intelligibilibus superadditis.

2. Secundo *. A quocumque naturaliter provenit omnium rerum intellectualium similitudo propria et perfecta, illud de necessitate est omnium intellectualium propria et perfecta similitudo. Sed ab essentia substantiae separatae provenit huiusmodi similitudo naturaliter. Ergo essentia substantiae est omnium similitudo. Cuius oppositum sumitur in hac ratione. * Cf. num. xiii.

Maior probatur. Quia ab aliquo non potest produci naturaliter similitudo alicuius nisi et ipsum sit illi simile. – Minor vero probatur. Quia ab essentia substantiae separatae proveniunt species intelligibiles omnium ab ipsa naturaliter intelligibilium: ut enim dicitur Prima, q. lv *, et alibi, species per quas angeli intelligunt, sunt eis connaturales. * Art. 2.

XII. Respondetur ad primum, quod non procedit haec ratio ex infinitate cognoscibilium, sed ex determinatione substantiae separatae. Possibilia enim naturaliter a substantia separata cognoscibilia non sunt omnes species entis et omnes differentiae eius absolute per divinam potentiam possibiles produci, sed omnes species entis quae ad universi huius perfectionem exiguntur, quas divina sapientia ordinavit ut essent. Et istae non sunt infinitae, sed determinatae. Et de istis loquitur Sanctus Thomas. Veruntamen, licet istae sint finitae, non possunt tamen omnes, tanquam in sua similitudine, in aliqua essentia quae sit ad genus et speciem determinata, contineri. Nam si aliqua natura adaequat omnia genera et omnes species ac differentias entis, iam non est ad unam speciem limitata: alioquin idem poneretur adaequari omnibus entibus secundum perfectionem; et non adaequari, sed intra genera et species entis, tanquam particulare ens et determinatam entis perfectionem habens, contineri; quod impossibile esse constat. Cum ergo sola natura divina sit infinita et ad certum genus entis illimitata, sequitur, ut arguebat Sanctus Thomas, quod ipsa sola rerum omnium intelligibilium sit similitudo.

XIII. Ad secundi dubii * evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae $I^a II^{ae}$, q. vi, 5, ad 2, quod *naturale aliquid dicitur dupliciter: uno modo, quod est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est rei innata inclinatio ad illud recipiendum a principio extrinseco, sicut motus est naturalis caelo.* * Num. xi, 2.

Capreolus ergo, II *Sent.*, d. III, q. II, ad 8 contra tertiam conclusionem *, tenet species intelligibiles esse connaturales angelo primo modo, tanquam eius proprietates. Et sic, secundum ipsum concedendum est quod ab essentia angeli profluunt active aliquo modo, per naturalem scilicet concomitantiam, sicut potentiae animae ab anima. Et tunc ad argumentum poterit dici quod concludit verum aliquo modo. Essentia enim angeli est remota et radicalis similitudo omnium intelligibilium naturaliter ab ipso, sicut est remote et radicaliter principium intelligendi. Sed non concludit contra mentem Sancti Thomae. Non enim intendit illud negare: sed solum quod essentia angeli sit proxima et immediata similitudo intellectualium naturaliter ab ipso.

* Ad arg. Aureoli, p. 293 (Turon. 1902).

Posset autem confirmari Capreoli positio ex verbis Sancti Thomae Secundo, d. III, q. III, a. 3, ad 1, ubi ait quod *ex lumine intellectus angelici determinantur species eius, quibus fit propria rerum cognitio.* Nam ista determinatio non videtur aliter intelligi posse quam quod species ex ipso lumine intellectus naturaliter oriuntur. Ideo tantum se extendunt quantum et lumen ipsum.

2. Sed istud, salvo semper meliori iudicio, non videtur mihi bene dictum. Primo, quia id quod est determinatum per unam differentiam qua ab omnibus aliis substantiis distinguitur, non potest esse aliarum substantiarum perfecta similitudo, quantum ad ea scilicet quibus ab ipso distinguuntur: neque, inquam, proxima neque remota. Repugnat enim quod duae substantiae sint propriis differentiis distinctae, et quod una sit alterius, quantum ad eius propriam differentiam, repraesentativa: ut in hac ratione vult Sanctus Thomas.

Secundo quia, quamvis ad aliquem sensum admitteretur essentiam angeli esse inferiorum remotam et radicalem similitudinem, nullo tamen modo potest concedi quod superiorum sit similitudo. Non enim superiora continentur in inferioribus virtualiter et eminenter, ut possint ab ipso in esse intellectuali produci: quod oporteret dicere si angelus inferior esset radicalis similitudo angeli superioris, a qua species intellectualis ipsius naturali concomitantia proveniret.

3. Propter quod videtur mihi dicendum quod species intelligibiles angelorum non sunt eorum proprietates, essentiam ipsorum naturaliter consequentes, sed dicuntur eis connaturales dupliciter: scilicet et quia habent naturalem inclinationem ut eas simul a Deo immediate recipiant, propter ipsorum perfectionem in genere intelligibilium; et quia eas omnes habent a sua creatione, sicut homines dicuntur *natura filii irae* *, quia hoc a nativitate sua habent.

* *Ad Ephes.*, II, 3.

Hoc autem videtur secundum intentionem Sancti Thomae esse. Nam ubicumque loquitur de hac materia, ponit istas species a solo Deo provenire in mentibus angelicis: praecipue Prima, q. LV, 2, ad 1; et q. LVI, 2, ad 4; et II *Sent.*, d. III, q. III, a 1. Nunquam autem dicit ipsas ab essentia angeli provenire, licet dicat ipsas angelo connaturales esse: quod intelligendum est passive, sicut motus caeli dicitur caelo connaturalis, ut exposuimus.

Unde, si quandoque in hac nostra expositione inveniatur quod species intellectus angelici sunt eius proprietates naturales *, ad hunc sensum est intelligendum.

* Cf. num. XVII, *Cum itaque.*

4. Ad id autem quod pro Capreoli adducitur opinione, respondetur quod nomine *luminis* non intelligit Sanctus Thomas ipsum intellectum, aut virtutem eius cognoscitivam: subiungit enim quod *illud lumen est totius rei similitudo;* constat autem, in doctrina eius, quod intellectus angeli non ponitur secundum se rerum similitudo quantum ad materiam et formam, et alia quae sunt propria rei. Sed nomine *luminis* intelligit ipsasmet species intelligibiles: iis enim convenit quod sint rerum similitudines quantum ad materiam et formam, inquantum sunt ab ideis divinis exemplatae, quae sunt rerum factivae non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam. Dicuntur autem ex lumine intellectus determinari, quia ex seipsis, quae sunt quoddam lumen intellectus, sunt determinatae ad propriam rerum cognitionem, ita quod intellectus angelicus non indiget aliquid a rebus accipere per quod ad rerum cognitionem determinetur.

XIV. Adverte circa corollarium *, quod illud non deducit Sanctus Thomas ex hac sola conclusione nunc probata, sed ex ipsa simul cum praecedentibus. Est enim superius * ostensum quod intellectus possibilis non intelligit se nisi per species a phantasmatibus abstractas. Similiter est ostensum substantiam separatam se per suam essentiam intelligere. Istis si adiungatur conclusio nunc probata, et ratio conclusionis, ubi dicitur divinam essentiam solam esse omnium similitudinem, optime sequitur solum Deum omnia per suam essentiam cognoscere; angelum autem per suam naturam seipsum tantum, perfecta cognitione; intellectum vero possibilem se, non per suam essentiam, sed per speciem intelligibilem.

* Num. x, *Ex prima.*
* In hoc cap.

Advertendum autem quod Sanctus Thomas non dicit absolute quod substantia separata per suam substantiam suam tantum speciem cognoscat, sed addidit, *perfecta cognitione:* ut daret intelligere quod per suam substantiam non potest quidem perfecte et quidditative alia a se cognoscere; quod autem alia per eam imperfecte, quantum ad communes aliquas rationes, cognoscere possit, nihil est quod prohibeat.

XV. Secunda * conclusio est: *Impossibile est istas similitudines non esse plures.* Probatur. Quia sicut substantiae separatae natura non est infinita, sed determinata, ita nec similitudo in ea existens. Dictum est autem quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita.

* Cf. num. XVI.

2. Ad hanc rationem dici posset quod, licet similitudo sive species existens in intellectu substantiae separatae sit finita et determinata secundum esse, sicut et ipsa substantia a qua profluit, secundum tamen repraesentationem est infinita. Non enim oportet, ut ex superius * dictis apparet, similitudines secundum repraesentationem suo modo essendi, sive suo esse quod habent in intellectu, aequari.

* Num. IX, 2.

Sed si profunde consideretur intentum Sancti Thomae, patet responsionem hanc nullam esse. Pro cuius declaratione, advertendum est, ex doctrina ipsius in Quarto, d. XLIX, q. II, a. 1, quod in omni cognitione qua aliquid per propriam speciem cognoscitur, oportet ut similitudo cogniti recipiatur in cognoscente secundum eandem rationem speciei. Apparet enim in visu quod *ad hoc ut albedinem cognoscat, necesse est ut in eo recipiatur albedo secundum eandem rationem speciei, quamvis alium essendi modum habeat. Similiter ad intellectionem alicuius quidditatis, oportet in intellectu fieri similitudinem eiusdem rationis secundum speciem cum tali quidditate, quamvis contingat alium esse modum essendi ipsius. Nam forma existens in intellectu est principium cognitionis, non secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori.* Ex iis sequitur quod species intelligibilis rei cognitae non potest excedere in repraesentando suam rationem et quidditatem, licet non oporteat repraesentationem ipsius limitari secundum limitationem sui esse. Et ideo, si secundum suam rationem est naturae limitatae et determinatae ad aliquod genus aut ad aliquam speciem entis, non potest esse similitudo totius entis et omnium generum eius repraesentativa, et sic esse infinita secundum repraesentationem.

3. Si autem diceretur quod similitudo existens in intellectu, licet, inquantum accidens et forma intellectus, ad aliquod genus entis sit determinata; inquantum tamen est ipsa quidditas obiecti in esse cognoscibili, potest esse indeterminata, inquantum videlicet similitudo entis communis, sub quo omnia genera et omnes species continentur: – hoc nihil est. Tum quia *ens* non dicit aliquam entitatem omnibus entibus communem: cum non sit univocum. – Tum quia, si etiam esset similitudo illius entitatis communis quantum ad suam communitatem et universalitatem tantum, non duceret in cognitionem distinctam omnium entium, sed in communem et confusam.

4. Si postremo dicatur quod talis similitudo poterit esse similitudo omnium entium distincte, sed cuilibet enti inadaequata: – patet quod hoc soli divinae essentiae, quae est extra omne genus, convenire potest, non autem alicuius creaturae: cum omnis creatura sit ad aliquam speciem et quidditatem entis determinata, sive sit substantia,

sive sit species intellectualis substantiae, aut etiam accidentis. Sicut enim non potest substantiae convenire ut sit omnium entium forma contentiva inadaequata cuilibet, nisi ei quae est infinita, ita hoc non potest convenire speciei intellectuali: cum omnis species intellectualis sit aliqua quidditas creata, et non possit esse quidditas omnium entium repraesentativa nisi extra intellectum sit aliqua quidditas creata quae omnia entia contineat et ad nullum genus, ad nullamque speciem secundum suam rationem sit determinata. Iam enim diximus speciem, et rem repraesentatam per ipsam, oportere eiusdem rationis esse. – Et sic constat fundamentum rationis adductae optimum esse.

* Cf. num. XXII. XVI. Tertia * conclusio est: *Similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales.*

Probatur primo, ratione. Quia quanto aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est Deo similior, et idcirco minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum, ac propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens.

Probatur secundo, auctoritate Dionysii, XII cap. *Caelestis Hierarchiae;* et auctoritate libri *de Causis.*

* Cf. n. 3 huius parag. Ex hoc concluditur, primo *, differentia in natura intelligibili. Quia videlicet summum universalitatis huiusmodi est in Deo, qui per suam essentiam omnia cognoscit; infimum est in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata; (supple) medium autem est in substantiis separatis, quae per species magis universales intelligunt.

2. Circa conclusionem ipsam, advertendum est quod dupliciter potest intelligi angelum, sive intelligentiam superiorem, per pauciores species intelligere. Uno modo, secundum superioritatem in gradu specifico: ita videlicet quod omnis angelus alio secundum differentiam specificam superior, per pauciores et universaliores species intelligat quam inferior. Alio modo, secundum superioritatem ordinis ad ordinem: ita scilicet quod angeli ad superiorem et nobiliorem angelorum ordinem pertinentes per pauciores et universaliores species intelligant quam angeli ordinis inferioris; omnes tamen eiusdem ordinis per aequales numero species intelligant, licet in eodem ordine angeli specifice nobiliores limpidius clariusque cognoscant.

Licet autem ad utrumque sensum conclusio possit intelligi, probabilius tamen videtur quod in secundo sensu sit accipienda. Non enim probabile videtur ut angeli qui in eodem ordine sunt, propinquissimi secundum speciem, hanc habeant diversitatem ut superior per pauciores species intelligat. Videmus enim quod multa animalia irrationalia secundum speciem distincta non sic distinguuntur quod unum habeat plures vires sensitivas alio: sed quia easdem numero potentias habentia, unum perfectiores alio habet. Probabilius ergo est ut omnes angeli eiusdem ordinis per aequales numero species intelligant, sed angeli superioris ordinis intelligant per pauciores quam angeli inferioris ordinis. Videturque hoc ad mentem Dionysii esse, qui angelos in hierarchias, ipsasque in ordines distinxit, et secundum hanc distinctionem de eorum dignitatibus determinat *. * *De Cael. Hier.*, cap. VI sqq.

3. Sed quia posset aliquis credere quod apud substantias separatas esset imperfectior cognitio quam in intellectu nostro, cum per species universaliores intelligant: apud nos enim per similitudinem generis imperfectiorem cognitionem habemus de specie quam per similitudinem speciei: – hanc tacitam obiectionem, secundo loco *, excludit Sanctus Thomas, inquiens non esse eandem rationem de intellectu nostro et de substantiis separatis. Quia, cum intellectus noster infimum gradum teneat in naturis intellectualibus, unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem *animalis* non cognoscit *rationale,* et per consequens nec *hominem,* nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens: et ideo non facit imperfectiorem, sed perfectiorem cognitionem; per unam enim similitudinem cognoscit *animal* et differentias animalis; aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum ipsarum. * Cf. supra in hoc parag. *Ex hoc.*

Declaratur et ex similitudine formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit; et ex istis duobus extremis, scilicet Deo, qui uno omnia cognoscit, et hominis, qui diversis similitudinibus ad diversa cognoscenda indiget. Immo et in hominibus ipsis hoc apparet: quanto enim homo fuerit altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest *. * Cf. num. XXI.

Ex iis vult habere Sanctus Thomas quod cognitio quae habetur per species universaliores, non est imperfectior ea quae habetur per particulariores species: quoniam ipsa universalior species rapraesentat non solum universalem naturam, sed etiam omnes eius differentias. Immo est perfectior: utpote efficacior, et ad plura distincte se extendens.

Attendendum autem, cum inquit per similitudinem *animalis* cognosci a substantia separata et animal et differentias eius, *aut etiam universaliori modo et cantractiori,* quod sensus est, differentias animalis cognosci posse et ab aliqua substantia per speciem adaequatam animali; et ab aliqua superiori substantia per speciem universaliorem et minus contractam specie animalis adaequata, per speciem videlicet non tantum animalia, sed etiam aliqua alia repraesentantem; ab inferiori vero substantia per speciem minus universalem et magis contractam, cognoscendo scilicet aliquas species animalis per unam speciem, aliquas vero per aliam. Haec autem diversitas provenit ex eo quod una substantia separata est superior, alia vero inferior.

XVII. Pro declaratione rationis ad conclusionem adductae *, advertendum est quod, licet differentia sit inter substantiam et speciem intelligibilem in ipsa receptam quantum ad repraesentationem, oportet tamen inter illas proportionem quandam esse: cum species huiusmodi essentiae substantiae separatae naturaliter conveniant. Differunt namque quantum ad repraesentationem. Quia, cum una species substantiae sit quidditas ab omni alia specie substantiali secundum propriam rationem distincta, habeatque suam differentiam substantialem a differentia alterius substantiae distinctam, una non potest aliam distincte et quidditative repraesentare: licet una sit similis alteri secundum communem aliquam rationem genericam. Species autem quae est in intellectu, est ipsa quidditas quae est extra intellectum, cuius dicitur species, licet alium modum essendi habeat: species enim lapidis in intellectu est ipsa quidditas lapidis in esse intelligibili. Ideo species quidditatem extrinsecam ex sua natura habet distincte et proprie repraesentare, et intellectum in ipsius cognitionem ducere: propter quod dicitur obiectum intelligibile esse per suam speciem et similitudinem intelligibilem unitum intellectui. – Verum, non obstante ista differentia inter substantiam separatam et eius speciem in repraesentando, oportet tamen inter ea proportionem quandam esse, similem illi quae inter subiectum et propria accidentia invenitur. Videmus enim quod quanto subiectum est perfectius, tanto perfectiora ab ipso profluunt accidentia, et eius activa virtus est perfectior atque universalior. Similiter, quanto aliqua substantia est immaterialior et minus limitata, tanto naturalia eius accidentia magis immaterialia sunt, et minus limitata suo modo, minusque contracta. Nam accidentia quae consequuntur hominem ratione sensitivi, minus contracta materiali contractione sunt, et perfectiora, accidentibus ipsum consequentibus ratione corporis: ut movere se per apprehensionem et sentire nobilius est quam grave esse et deorsum moveri per gravitatem. Similiter intelligere, et esse susceptivum disciplinae, quod convenit sibi inquantum est rationalis, nobilius est quam sentire. * Num. praec., init.

Cum itaque species intelligibiles quae sunt in substantia separata, sint quasi quaedam ipsius naturales proprietates *, cum sint accidentia ad quae est naturaliter in potentia; optime sequitur, ut deducit Sanctus Thomas, quod quanto aliqua substantia separata est divinae naturae similior et minus contracta, universaliorem boni et entis participationem habens, habeat etiam species nobiliores et minus in sua repraesentatione contractas, immo magis universales * Cf. num. XIII, 3, fin.

et plura repraesentantes: sicut et ipsa substantia esse minus contractum et magis a materia remotum habet, magisque ei quod maxime unum est, et quod uno universa comprehendit, appropinquat.

2. Hinc excluditur obiectio Scoti, in Secundo, d. III, q. x *, qui hanc rationem, et hic et in Prima Parte, q. LV, a. 3, atque etiam alibi adductam, nititur confutare. Inquit enim non oportere ut intellectus similior Deo assimiletur magis sibi in hoc quod est per pauciores species intelligere, sed in hoc quod est clarius et limpidius cognoscere. * Fol. 35 v.

Sed patet ex dictis quod necesse est etiam in hoc quod est per universaliores species intelligere, assimilationem fieri: propter proportionem quam inter substantiam et eius naturales proprietates esse oportet. Ut enim habetur *Veritate*, quaestione allegata, a. 10 *, *quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est efficacior ad operandum: et ideo, quanto est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. Hoc enim et in cognitivis et in operativis virtutibus apparet. Videmus enim quod ille qui est elevatioris ingenii, ex paucis principiis ad varias conclusiones procedit, ad quas qui est hebetioris ingenii, non potest provenire nisi per particularia et coaptata principia. Similiter architectus per unam formam artis dirigitur in omnibus in quibus inferiores artifices per diversa principia diriguntur.* * Qu. VIII, a. 10.

XVIII. Circa illud quod de speciebus intellectus nostri dicitur hoc loco *, advertendum est non sic intelligendum esse intellectum nostrum ad cognitionem cuiuscumque quidditatis *exigere propriam et adaequatam speciem,* quasi per speciem unius quidditatis non possit modo quopiam aliam quidditatem intelligere: cum dicatur hic quod *per speciem animalis cognoscatur et rationale et homo secundum quid;* et Prima, q. XII, a. 10, ad 1, dicatur quod *in specie hominis cognoscitur animal et rationale;* et universaliter verum sit quod per speciem totius cognoscuntur partes. Sed intelligendum est de cognitione distincta et propria, qua cognoscitur haec quidditas ut ab omni alia quidditate essentialiter et secundum proprias differentias distinguitur. De hac enim cognitione hoc loco habetur sermo: quia modus quo substantia separata res distincte cognoscit investigatur. Et de hac ponitur differentia inter substantiam separatam et intellectum humanum: quod videlicet species intellectus humani quibus res et quidditates distincte et proprie cognoscuntur, secundum diversitatem rerum cognitarum sunt diversae; una autem species substantiae separatae sufficiens est ad plures quidditates repraesentandas, et secundum ordinem ipsarum substantiarum in nobilitate et simplicitate, sunt magis universales aut magis in repraesentando contractae. * Cf. num. XVI, 1, *Ex hoc.*

2. Sed resultat tunc difficultas. Dictum est enim * quod species intelligibilis est eiusdem rationis cum quidditate per ipsam repraesentata et est eadem cum illa, licet in modo essendi differant. Sed una quidditas non potest esse plures quidditates: non enim quidditas lapidis est quidditas plantae. Ergo una species intelligibilis non potest esse plurium quidditatum species. * Num. XVII, 1.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod aliter loquendum est de specie ab obiecto causata; et aliter de ea quae intellectui substantiae separatae connaturalis est, a Deo sibi communicata. Nam species ab obiecto causata nata est solum illam quidditatem repraesentare distincte a qua causata est per modum obiecti: quia ex ipso obiecto a quo causatur, determinationem et limitationem habet. Sed species quae non est ab obiecto causata, sed a Deo, non inconvenit quod plures quidditates in uno communi, quod sit primum et adaequatum speciei obiectum, contentas repraesentet: quia, sicut divina essentia est propria ratio et propria species omnium intelligibilium, inadaequata tamen, ita potest speciem intelligibilem in aliquo intellectu creare quae, una existens, sit propria species plurium quidditatum, nulli illarum adaequata, sed excellens unamquamque, habens aliquod commune illis pro obiecto adaequato. Nec hoc est inconveniens. Sicut enim non inconvenit aliquam naturam digniorem secundum esse naturae continere inferiorem eminenter, inquantum habet quicquid perfectionis est in inferiori et aliquid amplius, unite tamen et secundum esse unum reale, sicut anima intellectiva continet sensitivam et vegetativam; ita non inconvenit unam speciem intelligibilem superioris substantiae separatae continere eminenter species inferioris substantiae et aliquid amplius in esse intelligibili et repraesentativo; ut scilicet quicquid perfectionis est in inferiori specie, in superiori contineatur, et superior repraesentet quicquid repraesentat species inferior et aliquid aliud.

Ad dubium ergo dicitur quod non inconvenit unam quidditatem esse plures quidditates in esse intelligibili inadaequate, sive eminenter. Eadem enim species quae est ntelligibiliter quidditas lapidis, potest esse quidditas plantae eminenter, quamvis una illarum non possit esse alia in esse naturali: sicut essentia divina est omnium ratio eminenter et inadaequate, licet ipsae res non sint eiusdem rationis extra intellectum; et sicut natura generis continet diversas species potentialiter, quae tamen non sunt unius rationis specificae; licet ista sit alia continentia quam continentia speciei.

XIX. Ex istis patet quomodo intelligendum sit quod dicitur Prima, q. LV, a. 3, ad 3, quod, inquam, species universalis quae est in mente intellectus angelici, *propter eius excellentiam* potest esse propria ratio plurium. Non enim intelligendum est de eius excellentia in essendo, licet species angeli superioris habeat nobilius esse quam species angeli inferioris. Nam Sanctus Thomas *Verit.*, q. VIII, a. 10, ad ult. *, ponens differentiam inter species intellectus angelici et species intellectus nostri, dicit quod *illae sunt excellentiores rebus ipsis: ideo una potest esse propria ratio plurium. Species autem intellectus nostri non sunt excellentiores rebus ipsis quantum ad repraesentationem, licet sint excellentiores quantum ad modum essendi: ideo una non potest esse propria ratio plurium.* Ex quibus apparet quod excellentia in essendo non est speciei intelligibili causa quare una esse possit plurium propria ratio. * Al. ad 3.

Sed dupliciter potest dictum Sancti Thomae intelligi. Primo, quod excellentia unius speciei intelligibilis super aliam in esse quidditativo est huius ratio. Cum enim, ut dictum est *, species intelligibilis sit ipsa quidditas intellecta, si una species sit plures quidditates unite et simpliciter in esse intelligibili, illa potest esse ratio plurium: si autem non sit plures quidditates hoc modo, non poterit esse plurium propria ratio. Quia ergo species angelici intellectus tales sunt in ordine ad species intellectus nostri quod una illarum est unite plures quidditates, utpote ab essentia divina, quae omnes quidditates unite continet, immediate provenientes et illi propinquiores; istae autem sunt tales quod una ipsarum est tantum una quidditas, utpote ab una quidditate exteriori causata: ideo una illarum potest accipi ut propria ratio plurium, non autem una istarum. * Num. XVII, 1.

Secundo potest intelligi quod huius ratio est excellentia speciei angelicae in repraesentando. Quia enim una species angelici intellectus non tantum unam quidditatem perfecte et distincte repraesentat, sed plures, ideo non solum est propria ratio unius, sed accipi potest ut plurium propria: sicut, quia essentia divina est perfecta omnium rerum similitudo, ideo potest accipi ut propria idea plurium. – Hoc haberi potest ex loco allegato in Qu. *Verit.*

Non obstat huic quod Sanctus Thomas ibidem loquitur de specie angelica proportionaliter ad essentiam divinam: constat autem quod illa propter excellentiam in essendo est propria ratio plurium. – Dicitur enim primo, quod non propter excellentiam in essendo, sed propter infinitatem suae naturae, et propter excellentiam in repraesentando, est plurium propria ratio. – Dicitur secundo, quod ista proportio accipitur secundum excellentiam in repraesentando, non autem in essendo.

Non obstat etiam quia nulla assignaretur ratio propositi nisi verbaliter. Probaretur enim idem per idem: scilicet quod ideo species angelica una existens est multorum distincte repraesentativa, quia excellenter repraesentat, idest, non tantum unum, sed plura. – Dicitur enim quod optime secundum istam expositionem assignatur ratio propositi.

Non enim intendit ibi assignare rationem Sanctus Thomas quare una species angeli multa repraesentet, sed quare, una existens, potest esse propria ratio plurium, ita scilicet quod accipiatur ut ratio uniuscuiusque illorum, ducens in propriam et distinctam cognitionem eius. Huius enim convenienter assignatur ratio, quia est similitudo plurium quantum ad ea quae unicuique illorum sunt propria: sicut convenienter assignatur ratio quare species lapidis ducit in distinctam cognitionem naturae lapidis, quia est eius perfecta similitudo; et sufficienter assignatur ratio quare essentia divina potest accipi ut propria idea omnium creaturarum, quia est omnium creaturarum perfecta similitudo. Quia enim est secundum se omnium similitudo, si consideretur cum habitudine ad naturam hominis tantum tanquam ad repraesentatum per ipsam, inquantum huiusmodi, est idea hominis et non alterius quidditatis, et sic dicitur eius propria idea: quamvis absolute, et in se considerata, sit omnium similitudo.

XX. Sed oritur ex dictis alia difficultas. Sicut enim una species intelligibilis superior continet perfectionem speciei intelligibilis inferioris, et propter hoc repraesentat quicquid alia repraesentat et aliquid amplius; ita substantia separata superior continet perfectionaliter inferiorem, cum sint specifice et gradualiter distinctae, secundum maiorem et minorem propinquitatem ad Deum. Ergo, sicut per superiorem speciem repraesentatur id quod etiam species inferior repraesentat, ita per substantiam superiorem repraesentabitur intellectui et ipsa et inferior. Et ita superior substantia poterit per seipsam, absque specie intelligibili, cognoscere inferiorem. Cuius oppositum superius * est ostensum.

* Cf. num. 6 sqq.

Respondetur, ut ex verbis Sancti Thomae Prima Parte, q. LV, a. 1, ad 3, haberi potest, et II *Sent.*, d. III, q. III, a. 1, ad 3, quod licet superior substantia, sola substantia considerata, continet inferiorem perfectionaliter aliquo modo, non tamen continet eam perfecte et secundum propriam rationem, sed secundum rationem communem ab ipsa superiori substantia perfectiori modo participatam, cum secundum propriam rationem sit ab ipsa specifice distincta; sicut albedo aliquo modo continet alios colores, inquantum est ipsis perfectior, non tamen illos perfecte et secundum propriam rationem continet. Et ideo substantia superior non potest esse ratio cognoscendi inferiorem nisi secundum aliquam communem rationem. Species autem una intelligibilis potest perfecte, et secundum propriam rationem, aliam speciem, inquantum species est et similitudo, in esse intelligibili continere, ita quod non distinguatur ab ipsa secundum propriam rationem, quasi eam omnino a sua ratione excludens, sicut *homo* a sua ratione *equum* excludit, sed sicut continens perfecte quicquid est in ipsa et aliquid ulterius: quemadmodum virtus activa superior et universalis continet virtutem inferiorem particularem et aliquid amplius; et sicut divina essentia, una existens, continet omnia perfecte et secundum proprias rationes. Et ideo superior species repraesentat quicquid repraesentat inferior et aliquid amplius: puta, si inferior species ponatur tantum hominis naturam repraesentare, superior species naturam hominis repraesentabit et ultra hoc naturam equi et naturas aliorum animalium. Et propterea species intelligibilis quae est superior, potest ducere in notitiam propriam et distinctam eius quod per inferiorem speciem repraesentatur.

Huius exemplum in virtute solis possumus considerare. Virtus enim solis, inquantum accidens solis est, limitatur ad ipsam solis speciem et ad certum genus accidentis, et non est virtus ignis: aliud enim accidens est virtus quae est in sole, et aliud accidens est virtus quae est in igne. Illa tamen virtus, inquantum est virtus activa, non est determinata ad certa obiecta, distincta ab obiectis in quae potest virtus ignis, ita quod in obiecta virtutis ignis non possit, sed in alia tantum obiecta: immo in omnia potest in quae ignis virtus potest, et in alia in quae illa non potest. Unde verum est dicere virtutem solis esse virtutem ignis inquantum virtus est, et etiam aliquid amplius quam virtus ignis. Sic et de specie intelligibili superiori dicendum est. Inquantum enim accidens intellectus est, distinguitur ab inferiori specie: sed inquantum est species et similitudo intellectualis, est ipsa species inferior eminenter.

XXI. Attendendum ultimo, circa illud quod dicitur, *hominem, quanto fuerit altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere posse* *, quod illud non est sic accipiendum quasi homo altioris ingenii per pauciores et universaliores species intelligat: hoc enim repugnat ei quod superius * dictum est, in intellectu humano oportere unicuique cognoscibili proprio propriam et adaequatam similitudinem respondere. Sed ad principia complexa est referendum. Quanto enim aliquis perspicacioris est ingenii, tanto ex uno principio plures conclusiones potest deducere. Ex hoc enim voluit Sanctus Thomas ostendere quod, sicut unus homo, ex hoc quod est nobilioris ingenii, potest per unum principium discurrendo multas propositiones cognoscere; ita proportionabiliter una substantia separata, ex eo quod est nobilior et per consequens maioris virtutis intelligendi, potest per unam speciem plura intelligere quam inferior substantia, quae, quia debilioris est virtutis intellectivae, pluribus speciebus indiget.

* Cf. num. XVI, 3, *Declaratur.*
* Cf. ibid., 1.

XXII. Quarta * conclusio est: *Intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem.*

* Cf. num. XVI.

Additur, *quantum ad cognitionem naturalem,* quia, ut dicitur Prima, q. LVIII, a. 1: *Quantum ad ea quae substantiis separatis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia* *.

* Cf. n. x, *Ponit autem quinque conclusiones.*

Probatur primo. Quia non potest esse denudatus ab omnibus huiusmodi similitudinibus: ista enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat. – Nec etiam aliquas habet in actu, aliquas in potentia, sicut materia prima se habet respectu suarum formarum, et sicut se habet intellectus noster cum sumus scientes: alias, exiret de potentia in actum; quod substantiis separatis non convenit, quae non moventur neque per se neque per accidens.

Confirmatur primo, per comparationem ad corpora caelestia, quibus proportionabiliter assimilantur. Nam et materia corporis caelestis ita perficitur per suam formam quod ad aliquas formas in potentia non remanet.

Confirmatur secundo, auctoritate Libri *de Causis,* ubi dicitur quod *intelligentia est plena formis.*

XXIII. Sed circa has probationes dubitatur. Primo, circa rationem. Licet enim substantiae separatae, ad mentem Aristotelis, sint immobiles per se et per accidens mutatione corporali; non tamen ex hoc haberi potest quod non possint exire de potentia ad actum intelligibilem, et sic spiritualiter alterari.

2. Secundo, circa confirmationem ex similitudine ad corpora caelestia, dubitatur. Primo, ex Scoto, in Secundo, d. III, q. ult. *; et d. IX, ad argg. secundae quaestionis **. Non enim, ut ait, est eadem ratio de substantiis separatis et de corporibus caelestibus. *Quia, si qualitates et formae naturales* (de quibus oportet similitudinem accipere, ut ait Durandus *: aliter similitudo non acciperetur ad propositum) *non essent concreatae corpori caelesti, cum nihil sit datum ei unde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eo quod nulla causa naturalis posset illas in eo producere. Non sic autem est in proposito: substantia enim separata habet unde, cum aliis causis naturalibus cooperantibus, possit rerum omnium cognitionem acquirere* *.

* Fol. 36.
** Fol. 49.
* Cf. locum statim citand.
* Fol. 49.

Secundo, ex Durando * dubitatur. Quia videtur falsum quod dicitur de corporibus caelestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna et stellae accipiunt lumen a sole: et sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet a principio.

* Greg. de Arim., II *Sent.*, d. VII, q. V, a. 1 (apud Capreolum, loc. cit., p. 263).

XXIV. Ad primum horum respondetur quod, cum posteriora a prioribus dependentiam habeant et in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existentis in potentia, fundari supra motum illum qui primus est inter motus huiusmodi, ut nihil subsit illi motui nisi per hoc quod substat motui qui est primus in illo genere. Talis autem motus est motus corporum. Ideo omnem alium motum existentis in potentia oportet dependere a motu corporeo: ut nihil moveatur tali motu de potentia ad actum

nisi et motu corporeo moveatur, aut per se aut per accidens. Videmus enim in intellectu nostro, qui a potentia ad actum speciei intelligibilis movetur, quod movetur per accidens ad motum corporis, eo quod est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animae, in qua radicatur. Cum ergo constet substantiam separatam non moveri neque per se neque per accidens motu corporeo, cum neque sit corpus neque virtus in corpore; patet quod est extra genus illius motus qui est actus existentis in potentia, licet moveatur motu qui est actus existentis in actu. Et ideo ratio Sancti Thomae optima est, et habet ex sententia Aristotelis fundamentum.

2. Ad secundum quod est Scoti, dicitur quod illa comparatio conveniens est. Nam sicut corpora prima a principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, tam scilicet substantialem quam accidentalem, ita conveniens est ut primae substantiae intellectuales habuerint a principio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili. Nec dissimilitudo inter illa convenienter assignatur. In naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter et ex naturae conditione conveniat: non quid ratione extrinseci tantum sibi possit aut non possit convenire. Et ideo quod Deus a principio corporibus caelestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum causarum naturialium, quae illas producere non possent: sed in ipsam naturam referendum est, quae, cum sit incorruptibilis, exigit ut habeat potentiam totaliter per actum completam, in quo a corporibus corruptibilibus differt; nisi enim eorum naturae ab intrinseco convenisset, non dedisset eas sibi Deus a principio in quo rerum naturas condidit. Et similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus quantum ad earum esse intelligibile. – Est praeterea ostensum superius* non posse substantiam separatam accipere a sensibilibus cognitionem. – Idcirco illa dissimilitudo a Scoto posita videtur fuga, magis quam aliquid rationis habere.

* Cap. xcvi.

3. Ad secundum* dici dupliciter potest. Primo, quod loquitur Sanctus Thomas de illis perfectionibus corporis caelestis quae sibi per modum actus primi permanentis conveniunt. Modo dicitur quod lumen quod a sole quaedam eorum recipiunt, recipitur per modum passionis transeuntis in eis: unde luna variatur lumine secundum diversum aspectum ad solem.

* Num. praec., *Secundo ex Durando.*

Secundo dici potest quod loquitur Sanctus Thomas de perfectionibus quae natae sunt sibi naturaliter convenire et ab intrinseco: non autem de illis quas solum ex superioris activitate possunt participare, ut patet Prima, q. LVIII, a. 1. Lumen autem quod recipiunt corpora caelestia a sole, non est talis perfectio. Unde ibidem inquit Sanctus Thomas quod *ad ea quae substantiis separatis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia: quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.* – Ista responsio videtur melior, utpote ex verbis Sancti Thomae sumpta.

XXV. Ultimo loco, removet Sanctus Thomas dubium quoddam circa praedeterminata *. Posset enim aliquis dicere quod, licet res alias intelligat substantia separata per species, una tamen ab alia per essentiam ipsius substantiae intellectae intelligitur. Quia per seipsas sunt actu intelligibiles. – Et quia dicitur XII *Metaph.* *, text. 51, quod *in substantiis separatis non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.*

* Cf. num. x, init.

* Al. lib. XI.

Respondet Sanctus Thomas quod hoc ponere multas habet difficultates. Quia difficile est videre quomodo conditiones formae intelligibilis sibi convenire possint: scilicet, quomodo una substantia sit unum alteri dum ipsam intelligit. – Et quomodo una sit forma alterius: cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. – Item, quomodo substantia inferior possit esse perfectio superioris, et quomodo superior posset inferiorem intelligere. – Item, quomodo una substantia sit intra intellectum alterius: cum non illabatur menti, sed hoc soli Deo conveniat.

Ex istis itaque videtur impossibile esse quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

Subiungit autem Sanctus Thomas quod *hoc est verum secundum sententiam Aristotelis,* scilicet quod ille modus est impossibilis. Quia secundum ipsum intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu.

Ad primum autem in oppositum, respondet quod ratio non sequitur. Quia licet substantia separata semper sit intelligibilis actu, non tamen intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. – Ad secundum dicit quod non obstat propositio Aristotelis adducta: quia habet veritatem quando substantia separata seipsam per essentiam suam intelligit; tunc enim *idem est intellectus, et intellectum, et intelligere.*

Adverte quod ista propositio, *Cum substantia separata seipsam intelligit, idem est intellectus, et intellectum, et intelligere,* apud Averroem est vera de omni substantia abstracta a materia: ut patet XII *Metaph.,* comment. 51 et etiam comment. 39. Sed Sanctus Thomas eam ibidem * interpretatur de substantia prima tantum. Hic autem eam tanquam universaliter concessam ab Aristotele accipit, propter opinionem Commentatoris: et quia nihil ad suum propositum referebat utrum illud existimaverit Aristoteles de omni substantia separata, an tantum de prima.

* Lect. 8, 11.

Secundum autem opinionem Platonis, cui favere videtur dictum Dionysii, IV cap. *de Div. Nom.,* non erit inconveniens unam substantiam separatam aliam per eius essentiam intelligere, secundum quod eam spiritualiter contingit. Posuit enim Plato intelligere fieri per contactum intellectus ad rem intelligibilem.

2. Circa istas rationes quibus probat Sanctus Thomas unam substantiam separatam non cognoscere aliam per essentiam eius quae cognoscitur, advertendum quod non ponuntur hic tanquam insolubiles, sed tanquam facientes difficultatem in via Aristotelis. Unde non dixit simpliciter quod illud sit impossibile, sed quod *habet difficultates non paucas:* et concludit quod *videtur impossibile,* non autem quod *sit impossibile.* Similiter in Qu. *de Verit.,* q. VIII, a. 7, cum posuisset easdem rationes, postquam respondit ad alia argumenta, ad ista non respondet, sed ait*: *Rationes autem illas quae probant quod angelus non cognoscat angelum alium per essentiam angeli visi vel videntis, concedimus, quamvis possit ad eas responderi aliquo modo.* In quibus verbis dat intelligere rationes has, quamvis aliquid probabilitatis habeant, solubiles tamen esse.

* Post primas responsiones.

Nam ad eas responderi posset uti responderetur si de divina essentia fierent, ad probandum videlicet quod non posset a beatis per seipsam videri. Diceretur enim quod una substantia potest esse unum alteri per modum formae intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturae. – Et quod non inconvenit inferiorem esse perfectionem superioris in tali esse intelligibili determinato. – Nec inconvenit quod menti illabatur per modum formae intelligibilis: quamvis inconveniens sit quod illabatur per modum causae agentis, quo modo divina essentia menti illabitur.

Sed licet ad istas rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videntur aliquid apparentiae habere, ex eo quod ipse, XII *Metaph.,* text. 51 *, probat quod Deus non intelligit aliquid extra se, quasi scilicet habens in seipso aliquid aliud quo intelligat, *quia illud perficeret intellectum eius et esset illo nobilius.* Et sic non esset apud ipsum universaliter verum quod substantia separata intelligeret aliam per ipsam substantiam intellectam sibi in esse intelligibili unitam. – De iis vide Sanctum Thomam in *de Veritate,* ubi supra.

* Did. lib. XI, IX, 3.

3. Circa rationem Platonis, adverte, ex Sancto Thoma ubi supra *, quod nulla est. Quia *cognoscens et cognitum non se habent ut agens et patiens, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium. Et ideo ad cognitionem non sufficit contactus inter cognoscens et cognoscibile, nisi cognoscibile cognoscenti aliquo modo uniatur ut forma.*

* *De Ver.* q. VIII, a. 7, ad 2, versus finem responsionum.

XXVI. Sed circa hanc conclusionem, et quasdam alias *, dubium occurrit. Sicut enim se habet intellectus humanus ad res materiales, ita intellectus unius substantiae separatae ad alias substantias separatas. Sed intellectus humanus, si haberet aliquam naturam de numero sensibilium naturarum, non posset alias naturas sensibiles intelligere *.

* Cf. num. XXXI.

* III *de Anima,* IV, 3; S. Th. l. 7.

Ergo, si intellectus substantiae separatae habet aliquam naturam de numero substantiarum separatarum, non potest alias naturas separatas intelligere. Sed unaquaeque ipsarum habet unam talem naturam determinatam. Ergo una non potest aliam intelligere. Cuius oppositum est dictum.

Responderi potest quod illa similitudo tenet quantum ad hoc quod, sicut quidditas rei materialis est proportionatum obiectum intellectus humani, ita quidditas substantiae immaterialis est proportionatum et connaturale obiectum substantiae separatae. Non autem tenet quantum ad omnia. Unde Prima, q. LVI, a. 2, ad 1, negat Sanctus Thomas consequentiam: quia, licet una natura materialis existens connaturalis intellectui impediret aliarum cognitionem, una tamen natura spiritualis aliarum naturarum spiritualium cognitionem non impedit, *propter earum affinitatem inter se, cum non distinguantur nisi ordine quodam et secundum gradus diversos eiusdem perfectionis.*

XXVII. Sed haec responsio, licet sit vera, magnam tamen patitur difficultatem. Videtur enim velle quod in naturis propinquis et affinibus una aliarum cognitionem non impedit. Hoc autem ad mentem Philosophi non videtur esse. Primo, quia *propositio dicens quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti*, ut inquit Averroes, III *Anima*, comment. 4 *, *intelligitur a natura generis proximi rerum receptarum.* Et sic ex eo quod natura intranea alicuius habet cum extranea affinitatem et propinquitatem, non tollitur quin una cognitionem alterius impediat.

* Fol. 138 (Ven. 1562).

Secundo, quia ad rationem Aristotelis posset similiter dici quod, licet intellectus humanus haberet aliquam naturam sensibilium, puta naturam aeris, non tamen a cognitione aliorum prohiberetur: quia possent illae naturae esse propinquae, et distingui ordine quodam secundum perfectius et imperfectius.

Tertio. Propinquitas ista et affinitas non removet causam quare *intus existens prohibeat extraneum* *. Ergo etc. – Probatur antecedens. Nam causa huius est quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias naturas determinari. Habet enim Averroes, I *Phys.*, comment. 66, quod, *si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas; et similiter, si haberet aliquam privationem, non reciperet omnes privationes.* Sed causa haec remanet in naturis etiam affinibus et propinquis: quoniam commune est omnibus naturis specificis actualibus quod ultima differentia unius non potest per ultimam alterius differentiam determinari. Ergo etc.

* III *de Anima*, loc. cit.

XXVIII. Ad evidentiam horum, duo sunt declaranda. Primum est, quae sit causa in intellectu nostro quod natura sensibilis sibi connaturalis existens, extraneam sive alienam naturam sensibilem prohiberet et excluderet.

Secundo, quomodo illa Sancti Thomae responsio de illa naturarum propinquitate *, sit intelligenda **.

* I P., LVI, 2, ad 1; vid. n. XXVI.
** Num. seq.

2. Quantum ad primum, quia dupliciter potest intelligi talem naturam inexistentem alias naturas ab intellectu prohibere et excludere: scilicet, *quantum ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem*, ut videtur Commentator, III *de Anima*, comment. 4, interpretari; et *quantum ad actualem ipsarum cognitionem*, ut Sanctus Thomas, ultra Commentatoris expositionem, interpretatur: – primo, videndum est de causa propositi quantum ad primum sensum; secundo, quantum ad secundum *.

* Num. 4 huius parag.

3. Quantum ad primum sensum, quem sequitur Commentator, sciendum quod ipse huius causam assignat propositionem etiam non cognoscentibus communem, scilicet quod *recipiens debet esse denudatum a natura recepti.* Hanc autem propositionem ipsemet exponit, inquiens quod intelligitur quod *substantia recipiens non sit substantia recepti secundum speciem.* Ratio autem huius est, *quia aliter tunc res reciperet se, et movens esset motum.* Nomine autem *speciei* intelligere videtur non solam speciem specialissimam, quasi sufficiat universaliter ut recipiens non sit eiusdem speciei specialissimae cum recepto: cum ipse, suam expositionem declarando, det exemplum de visu et auditu respectu coloris et soni; constat enim, quod visus non solum est denudatus a nigredine quam recipit, sed etiam a toto genere coloris; et quod, si albedinem sibi connaturalem haberet, non posset nigredinem recipere, quantumcumque esset specifice a nigro distinctus. Sed videtur nomine *speciei* intelligere naturam cuius recipiens est primo et per se receptivum, et ad quam in potentia se habet, et a qua inquantum huiusmodi specificatur, sive sit natura generica sive sit natura specifica: sic enim, quia visus est primo et per se receptivus coloris, et auditus soni, ideo et visus omnino a sui natura colorem excludit, et auditus sonum. Hunc sensum insinuat ista ratio, quod *aliter idem reciperet se.* – Insinuat etiam ipsum id quod inferius in eodem commento inquit Averroes, quod videlicet *intelligitur oportere recipiens esse denudatum a natura speciei recepti, non autem a natura generis, maxime remoti*, etc.: intendit enim quod, etsi recipiens debeat esse denudatum a natura quam primum et per se respicit, et a qua inquantum huiusmodi specificatur, non oportet tamen ut sit denudatum a genere illius naturae. Quamvis enim visus debeat esse a colore denudatus ita quod nullum habeat colorem, non tamen debet esse denudatus a *qualitate*, quod est genus coloris, ita scilicet quod nullam habeat qualitatem. – Ostendunt etiam eundem sensum verba ipsius Commentatoris comment. 5 *, cum, exponens ipsam propositionem, ait eam debere sic intelligi quod *non est necesse ut recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed ut non sit in actu aliquid ex eo quod recipit.*

* Fol. 152.

Istam autem propositionem sic intellectam dicit Sanctus Thomas *Verit.*, q. XXII, a. 1, ad 8, non esse universaliter veram in potentiis cognoscitivis, sed quod *fallit in habentibus obiectum universale*, continens scilicet omnia: nam obiectum intellectus est quidditas, et tamen intellectus ipse non est ab omni quidditate denudatus, sed quidditas quaedam est. Dicit etiam ipsam non habere veritatem in sensu tactus, *eo quod eius obiecta sint de necessitate animalis.*

Quia igitur recipiens debet esse denudatum a natura quam primo et per se respicit et ad quam est in potentia; intellectus autem noster est in potentia ad quidditatem materialem, et est ipsius primo et per se receptiva, eo quod omnem quidditatem materialem cognoscere possit: ideo debet ab omni quidditate sensibili denudatus esse. Et propterea, si esset sibi una natura sensibilis connaturalis, illa prohiberet ne aliae naturae sensibiles in ipso reciperentur. Nam, si quod est receptivum alicuius naturae debet esse a tali natura denudatum, optime sequitur, si non est a tali natura denudatum, quod illius naturae non est receptivum: sicut, quia quod est coloratum non est in potentia ad colorem sed actu colorem habet, ideo nullius alterius coloris est susceptivum, si unum tanquam sibi connaturalem habet.

Attendendum autem quod iste sensus propositionis declaratae non est ad propositum dubii moti. Quia, cum intellectus substantiae separatae non sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibilium innatas habeat species; frustra quaereretur an, si unam naturarum a se intelligibilium connaturalem habeat tanquam propriam quidditatem, per illam impediatur a receptione aliarum naturarum.

4. Quantum ad secundum sensum, scilicet quod *intus apparens prohiberet extranei cognitionem*: considerandum est quod iste sensus videtur esse principaliter a Philosopho intentus. Quia fortassis non repugnat quod aliquid habeat aliquam unius naturae aut unius generis speciem et tamen sit receptivum aliarum specierum illius naturae secundum esse intentionale. Videmus enim quod, si ante oculos ponatur vitrum viride, per vitrum alia videntur colorata. Hoc autem non potest esse nisi similitudo illorum visibilium recipiatur in vitro tanquam in medio: cum cognitio fieri non possit nisi visibile per suam speciem uniatur videnti, et tamen color viridis est secundum suum esse naturale in vitro. Est ergo sensus propositionis quod intus apparens prohiberet, non quidem omnem cognitionem extranei, sed *distinctam illius ac perfectam cognitionem.* Quamvis enim per vitrum viride alia visibilia videantur, non videntur tamen distincte et perfecte secundum proprios

colores, sed videntur viridia: nam species ipsorum receptae in tali medio, ex illo colore inexistente accipiunt dispositionem hanc ut sua obiecta tanquam viridia repraesentent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant.

Potest tamen etiam Averrois interpretatio salvari, dicendo quod intus existens impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitiva, non quidem absolute, sed tanquam per speciem repraesentantem cognoscibilia vere et distincte secundum proprias naturas.

Ratio autem istius propositionis sic intellectae nulla alia assignatur a Divo Thoma, III *de Anima* *, nisi haec: quod *illud intus apparens, quia esset connaturale intellectui, semper actu appareret,* tanquam scilicet semper actu cognitum, *et sic impediretur intellectus ab intelligendo alia.* Fundatur autem haec ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus quod, si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tunc non potest aliud sensibile a tali potentia distincte et complete cognosci: hoc enim patet per singulos sensus discurrendo.

* Lect. 7.

Hic autem sensus est ad propositum dubii. Quaeritur enim utrum sicut, si noster intellectus aliquam naturarum sensibilium haberet, impediretur ab aliarum naturarum perfecta et distincta cognitione, ita et substantia separata, habens naturam determinatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohibeatur.

XXIX. Quantum ad secundum principale, quomodo scilicet illa Sancti Thomae responsio sit intelligenda *, considerandum est, quia se in illa responsione ad prius dicta remittit, quod ipse in q. L Primae Partis, a. 4, ad 1, determinat non sic distingui angelos specifice quasi unus habeat aliquam perfectionem substantialem perfectioni alterius angeli superadditam: sed quia, cum omnes conveniant in perfectione quae est nobilissima in eis, scilicet in intellectualitate, in illa perfectione distinguuntur secundum diversos gradus, qui ideo distinctionem specificam faciunt, quia a formis diversorum graduum sumuntur. Vult ergo Sanctus Thomas in illa responsione de qua dubitatur, quod, quia angeli sunt affines et propinqui inter se, utpote in intellectualitate, quae est ultima et nobilissima earum perfectio, distincti tantum ordine quodam secundum gradus ipsius, natura unius angeli ipsum ab aliarum substantiarum separatarum cognitione non impedit, quantumcumque semper propriam naturam actu intelligat. Hoc autem in rebus materialibus non invenitur: cum non distinguantur tantum per gradus eiusdem perfectionis; sed aut per diversas perfectiones quarum una est altera dignior et perfectior, sicut animata ab inanimatis distinguuntur; aut, si distinguuntur formaliter secundum gradus tantum eiusdem perfectionis, sicut forte est de formis elementorum, ultra istam distinctionem habent etiam distinctionem materialem, quae magnam differentiam inducit inter ipsa. Ideo unum ipsorum inexistens naturaliter virtuti cognitivae impedit aliarum naturarum cognitionem.

* Cf. num. praec., init.

Vult ergo Sanctus Thomas negare illam consequentiam, quia non est eadem ratio de naturis sensibilibus et de naturis spiritualibus. In naturis enim dumtaxat materialibus, propter earum materialitatem et distantiam, habet veritatem quod intus apparens prohibet extranei cognitionem: non autem in naturis spiritualibus, in quibus est distinctio solum secundum eiusdem perfectionis gradus.

XXX. Ad primum ergo in oppositum *, dicitur primo, quod non est mens Commentatoris quod recipiens debeat esse denudatum a genere proximo recepti, sed a natura quam primo recipiens, inquantum recipiens, respicit; sive sit natura generica sive specifica secundum se.

* Num. xxvii.

Dicitur secundo, quod habet veritatem in cognoscitivis quae sunt in potentia ad sua obiecta: non autem in iis quae sunt in actu, qualis est intellectus substantiae separatae. Ideo illa propositio non est ad propositum, ut superius * est ostensum.

* Num. xxviii, 3, fin.

2. Ad secundum dicitur quod non est eadem ratio de naturis materialibus, et de naturis spiritualibus. Quia illae non sola distinctione formali secundum diversos gradus eiusdem perfectionis distinguuntur, sicut naturae spirituales: sed maiori, sive multipliciori distinctione, ut dictum est *.

* Num. praec.

3. Ad tertium dicitur quod illa non est causa illius impedimenti, sed ea quam assignavimus *, scilicet perpetua apparitio et cognitio actualis illius interius existentis. Quae quidem causa, ut dictum est, facit impedimentum cognitionis in rebus materialibus, non autem in rebus spiritualibus.

* Ibid.

XXXI. Sed ulterius circa quasdam alias praemissarum conclusionum dubitatur *. Contra primam ** enim arguitur ex Durando, apud Capreolum, II *Sent.*, d. III, q. II *. *Species repraesentans rem aliquam, et res cuius est species, sunt eiusdem rationis specificae, licet differant in modo essendi. Sed nulla species existens in intellectu substantiae separatae potest esse eiusdem rationis specificae cum substantiis rerum quas substantia separata intelligit: cum illa sit accidens.* Ergo substantias non intelligit per aliquas species superadditas.

* Cf. num. xxvi, init.
** Num. x.
* Pag. 266.

2. Contra tertiam * arguitur a Scoto, et ab Aureolo. Arguit enim Scotus, Secundo, d. III, q. x *, quod substantia separata per unam speciem non cognoscat distincte plures quidditates. Primo, *quia una ratio cognoscendi habet unum obiectum adaequatum, in quo includuntur perfecte omnia cognoscibilia per illam rationem: ut patet de essentia divina,* cui primo respondet ipsamet essentia per modum obiecti. Huius autem ratio est, et quia ratio intelligendi mensuratur ex obiecto. – Et quia non potest esse ratio cognoscendi plura ita quod sit propria ratio illorum: ideo oportet ut contineat virtualiter rationes cognoscendi plurium. Sed non potest dari tale obiectum continens virtualiter plures quidditates. Ergo etc.

* Num. xvi.
* Fol. 34 v. - Cf. num. xxxiii.

Secundo. Uni speciei et rationi intelligendi correspondet unus actus cognoscendi illi adaequatus. Sed est impossibile unico actu cognosci plures quidditates distincte, apud Sanctum Thomam, tenentem intellectum creatum non posse simul plura distincte cognoscere. Ergo etc.

3. Aureolus * quoque tangit argumenta Scoti. Sed unum addit, ad probandum falsum esse substantiam separatam, quanto superior est, tanto per pauciores et universaliores species intelligere. Arguit autem sic. Ponatur substantia separata quae omnia per decem species intelligat. Substantia superior intelligit per novem, et illa superior intelligit per octo, et sic successive. Ergo poterit una talis substantia creari quae omnia per unam speciem intelliget. Ergo, si creetur alia superior illa, per suam essentiam, non autem per speciem intelliget omnia. Hoc est falsum. Ergo etc.

* Apud Capreol., l. c., p. 271. - Cf. num. xxxiv.

XXXII. Pro responsione ad obiectionem contra primam conclusionem, duo sunt notanda. Primum est quod, sicut imago alicuius rei dupliciter considerari potest, scilicet materialiter, inquantum est talis res, puta lignum aut lapis, et formaliter, inquantum est huius imago; ita similitudo intelligibilis quae est in intellectu, potest considerari et materialiter, inquantum est talis entitas, quae est forma intellectus; et formaliter, inquantum est similitudo intelligibilis huius rei. Si consideretur materialiter, sic non oportet similitudinem intelligibilem, et id quod per ipsam repraesentatur, esse eiusdem rationis: cum ipsa sit accidens intellectus, et res repraesentata quandoque sit substantia. Et ad hunc sensum intelligendus est Sanctus Thomas *Verit.*, q. VIII, a. 11, ad 3, cum inquit quod *forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia.* – Si autem formaliter consideretur, sic, iuxta praedeterminata *, dicendum est quod est eiusdem rationis cum re repraesentata. Et sic intelligitur quod dicitur IV *Sent.*, loco superius allegato *; et *de Verit.*, q. x, art. 4, ad 4.

* Num. xv, xvii.
* Cf. num. xv.

Secundum est, quod speciei intelligibili potest aliquid ex parte rei primo et adaequate respondere, et aliquid secundario et deficienter: sicut speciei animalis quae est in mente substantiae separatae, primo et adaequate natura animalis respondet; inadaequate autem et deficienter natura hominis aut natura equi, quia non tantum naturam hominis repraesentat, sed etiam naturam aliorum animalium. Cum ergo dicitur, de mente Sancti Thomae, spe-

ciem intelligibilem esse eiusdem rationis cum re per ipsam repraesentata, si intelligatur adaequate ipsam esse eiusdem rationis cum tali re, hoc habet veritatem de re quae primo et adaequate repraesentatur, non autem de ea quae secundario repraesentatur et deficienter: ad hanc enim repraesentandam sufficit ut rationem eius eminenter contineat. Sicut patet in divina essentia, quae seipsam adaequate repraesentat et primo, et est eiusdem rationis cum seipsa repraesentata; alia autem a se secundario et inadaequate repraesentat, et non est eiusdem rationis cum illis, sed earum rationes eminenter continet. Similiter species animalis quae est in mente substantiae separatae, est eiusdem rationis cum animalis natura, quam primo repraesentat: immo, ut superius * diximus, et est de mente Alberti **, Tract. II *super Porphyr.*, cap. VI; et III *de Anima;* ac etiam *de Intellectu et Intelligibili,* est ipsa natura *animalis* in esse intelligibili; non autem est eiusdem rationis cum natura *hominis,* sed illam naturam in esse intelligibili eminenter continet, et ideo illam etiam distincte repraesentat. – Si autem intelligatur speciem esse eiusdem rationis cum re repraesentata eminenter et inadaequate, quia videlicet illam rem continet unite et eminenter cum aliis rebus et naturis quas repraesentat, sic non inconvenit speciem esse eiusdem rationis etiam cum unoquoque eorum quae sub eius adaequato obiecto continentur.

* Num. xv, xvii.
** Apud Capreolum, l. c., p. 304.

Ex iis patet ad obiectionem. Procedit enim de specie materialiter sumpta, non autem formaliter.

2. Sed occurrit circa hanc responsionem dubium. Ut enim habetur in I *Phys.* *, *quod vere est, nulli accidit.* Ergo videtur quod forma quae est accidens intellectus, nullo modo possit esse eiusdem rationis cum quidditate extrinseca substantiali.

* Cap. iii, 5.

Sed respondetur quod substantia secundum suum esse naturale nullius esse accidens potest. Nihil autem inconvenit quod quidditas substantialis secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, esse habeat accidentale: hoc enim non convenit quidditati nisi inquantum intentionaliter in intellectu recipitur.

XXXIII. Ad evidentiam eorum quae contra tertiam conclusionem obiicit Scotus *, considerandum est quod dupliciter possumus intelligere unam speciem plures quidditates repraesentare. Primo, quod illas repraesentet non quidem primo et adaequate, sed secundario, inquantum in aliquo communi quod primo et adaequate repraesentatur, conveniunt: ita tamen quod non tantum quantum ad communem rationem repraesententur, sed etiam quantum ad earum proprias conditiones. Et tunc non est dubium speciei plurium quidditatum repraesentativae correspondere aliquod unum obiectum adaequatum, tanquam primo et per se repraesentatum, scilicet id quod omnibus illis quidditatibus est commune. Veruntamen non oportet unitatem talis obiecti esse realem extra animam, ut videlicet sit aliquid unum realiter obiectum ad modum singularis, sicut species intelligibilis realiter est una: sed sufficit quod illud habeat unitatem formalis rationis, sicut universale in suis singularibus est secundum rationem unum. Causa autem quare species intelligibilis substantiae separatae potest distincte repraesentare plures quidditates sub uno communi contentas quod est unum tantum secundum rationem, est quia illa species est repraesentativa primo illius communis non in abstractione tantum, sicut species intellectus nostri repraesentant universale, sed in concretione ad ea per quae determinatur in natura. Sicut enim non invenitur *animal* separatum a suis differentiis et speciebus, sed extra intellectum est divisum in species et substat conditionibus specierum; ita species intelligibilis huiusmodi, quae est causata a Causatore omnium specierum et conditionum animalis, repraesentat naturam animalis non in abstractione, sed divisam in species; et propter hoc diversas species animalis perfecte et distincte repraesentat; primo tamen et adaequate ipsum commune et unum secundum rationem; secundario vero, et cum quadam eminentia, singulas eius species et specierum conditiones.

* Num. xxxi, 2.

Secundo possumus intelligere quod omnes illas quidditates primo et immediate repraesentet, non autem inquantum conveniunt in aliquo communi repraesentato: sicut si diceremus divinam essentiam esse omnium creaturarum primo et immediate repraesentativam, non ut sub una ratione conveniunt, sed absolute, ut unaquaeque distinguitur ab alia. Et sic etiam manifeste apparet quod non oportet ponere uniuscuiusque speciei intelligibilis unum obiectum adaequatum esse.

Licet autem primus sensus videatur verius accedere ad mentem Sancti Thomae: tum quia videmus non solum uni speciei in nobis, sed etiam uni habitui ex multis speciebus constituto, unam formalem rationem obiecti respondere; tum quia omnia quae per unam speciem intelliguntur, in uno actu cognoscuntur, immo, ut dicitur Prima, q. LVIII, a. 2, *sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti:* – quia tamen uterque sensus potest sustineri, secundum utrumque ad rationes Scoti respondebitur.

2. Sequendo igitur primum sensum, dicitur primo quod maior est vera de unitate formalis rationis: sed minor in illo sensu est falsa. Non enim inconvenit creaturam unam hac unitate rationis formalis, puta unum genus, plures quidditates continere perfecte ex parte rei contentae, idest, continere illas quantum ad omnia ad illas quidditates pertinentia, licet eas, inquantum est universale, potentialiter contineat.

Dicitur secundo quod, si intelligatur de obiecto uno unitate reali, maior est falsa. – Ad cuius primam probationem dicitur primo, quod species intelligibilis quae non est causata ab obiecto, cuiusmodi sunt species intellectus separati, non habent ex obiecto mensurari. Dicitur secundo, admisso etiam quod ab obiecto mensurentur, quod non oportet talem unitatem esse in obiecto secundum esse reale, qualis est realis unitas speciei, ut patet etiam in speciebus intellectus nostri: species enim animalis in uno intellectu est una secundum esse reale, et tamen animal non est unum secundum esse reale extra intellectum. – Ad secundum dicitur quod una species potest esse *propria* ratio plurium contentorum sub obiecto adaequato, non tamen *adaequata*. Quod est dictu: potest esse proprium repraesentativum diversorum ita quod omnia propria uniuscuiusque illorum repraesentet; non tamen alicui illorum adaequatum repraesentativum esse potest, ita videlicet quod ipsum solum repraesentet et non aliud; hoc enim repugnat ei quod dicitur ipsam esse plurium rationem. Unde una species intelligibilis potest dici propria ratio plurium, inadaequata tamen; et potest dici eminenter plurium rationes continere, propter ipsius speciei perfectionem.

3. Sequendo autem secundum sensum, quem Capreolus, loco allegato, videtur sequi, maior Scoti est falsa. – Ad cuius probationem primam, negatur assumptum, ut prius, de specie et ratione non causata ab obiecto. Nam si immediate species causetur ab obiecto, quia ab uno una dumtaxat causatur, ideo uni speciei unum adaequatum obiectum distincte et perfecte repraesentatum respondet. Sed ubi causatur ab eo quod est omnium causa, non inconvenit uni speciei plura obiecta respondere, et illi nullum esse unum obiectum adaequatum.

Ad secundum dicitur, ut prius, non esse inconveniens idem esse propriam rationem plurium, unicuique illorum inadaequatam.

Veruntamen, ut iam dixi, primus modus respondendi videtur esse securior. – Quomodo autem idem possit esse propria ratio plurium, ostensum est in Primo, ubi de cognitione Dei agebatur *. * Cap. L sqq.

4. Ad secundum Scoti dicitur quod non negat Sanctus Thomas plura posse simul et uno actu intelligi, quando per unam speciem intelliguntur, ut inferius * ostendetur. * Cap. ci.

XXXIV. Ad rationem Aureoli * dicitur primo, quod non sufficit dicere, ad mentem Sancti Thomae, posse creari unum angelum qui se per suam essentiam cognoscat et omnia alia per unam speciem; et quod, si superior illo crearetur, ille non intelligeret absque specie, sed per speciem universaliorem, inquantum per illam plures rationes et conceptiones rerum cognosceret. Tum quia, sicut habet pro inconvenienti Sanctus Thomas quod omnia per suam essentiam substantia * Num. xxxi, 3.

separata cognoscat, ita et quod per unam speciem intelligat omnia, ut hoc loco apparet, pro inconvenienti habet. – Tum quia non solum inquit superiores substantias per universaliores species intelligere, sed etiam per pauciores. Immo non ponit ipsas universaliores nisi quia, cum omnia illa repraesentent quae per species inferiorum repraesentantur, pauciores tamen illis sunt: ex quo sequitur oportere ut etiam universaliores sint.

Dicitur secundo, quod loquitur Sanctus Thomas de cognitione substantiarum separatarum secundum ordinem nunc inter illas constitutum, per Dionysium, xii cap. *Cael. Hier.*, qui creditur haec a Paulo Apostolo fuisse edoctus, nobis manifestatum. Et ideo, cum ipse Dionysius posuerit superiores habere scientiam magis universalem, hunc modum explicat Sanctus Thomas ponendo supremam substantiam separatam per aliquas species intelligere; deinde, descendendo, quanto substantia fuerit inferior, tanto in ipsa species intelligibiles multiplicari. Quid autem Deus possit facere, ipsi divinae providentiae ac praescientiae relinquit.

Dicitur tamen tertio quod, posito illo casu creationis superiorum intelligentiarum, semper superior per pauciores species intelligeret. Quia semper in inferioribus crearentur novae species repraesentativae novarum naturarum quae crearentur: et sic, speciebus inferiorum multiplicatis, semper in inferioribus plures essent quam in superioribus. Verbi gratia, si suprema substantia per duas species intelligeret, posito quod aliqua ipsa superior crearetur, illa superior per duas etiam species intelligeret: in ea enim quae suprema erat et per duas species intelligebat, poneretur species substantiae noviter creatae, et sic non amplius per duas, sed per tres species intelligeret, et sic de aliis. Unde relinquitur quod semper superior de novo creata per pauciores species intelligeret: non quidem per diminutionem binarii in substantia noviter creata, sed per appositionem speciei in substantia inferiori. Istud haberi potest ex Sancto Thoma Prima, q. lvi, a. 2, ad 4, ubi ait quod, *si Deus instituisset facere plures angelos aut plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset.* Advertendum autem quod in tali casu non solum in substantia noviter creata essent pauciores species, sed etiam universaliores: nam per illas species intelligeret substantiam inferiorem, quae se intelligit per suam substantiam, non autem per speciem. Verisimile etiam est quod per suas species, etiam naturali cognitione, ut videtur velle Sanctus Thomas II *Sent.*, d. iii, q. ii*, a. 2, ad 2, intelligeret plures rerum rationes quam inferiores substantiae. * Al. q. iii.

CAPITULUM NONAGESIMUM NONUM

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE COGNOSCUNT MATERIALIA

Per dictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

Adhuc. Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra* habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem. Cum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

* Cap. xcv.

Item. Si substantiae separatae movent corpora caelestia, ut philosophi ponunt, quicquid provenit ex motu corporum caelestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota; substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quae fiunt per motum corporum caelestium sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Unde et Boetius, in Libro *de Trinitate**, dicit quod *ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia.* Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium. Nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum, tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum caelestium, quasi propriorum instrumentorum.

* Cap. ii.

Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia; habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis: necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Cum autem *intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu**, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales: inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae.

* III *de Anima*, iv, 12; v, 2.

Sed si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis. Unde non est inconveniens si haec similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiae separatae, sicut propria forma eius.

1 dictas] praedictas BCHWYPc. igitur] etiam G. 5 earum] eorum αDX. 7 scilicet] sit αX. 15 earum] eorum αEGX. 30 intellectus *om* αDWX*b*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de obiecto immateriali cognitionis substantiarum separatarum, nunc de obiecto materiali determinat*. Et primo, de obiecto universali; secundo de obiecto particulari, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, de obiecto materiali determinat; secundo, movet dubium quoddam*.

* Cf. num. IV.

I. Quantum ad primum, ponitur conclusio haec: *Per praedictas formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.*

Probatur primo. Sub ente intelligibili etiam species rerum corporalium continentur. Ergo substantia separata res materiales cognoscit. – Probatur consequentia. Quia, cum intellectus substantiarum separatarum sit perfectus naturali perfectione, oportet ut suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat.

Adverte fundamentum huius rationis esse quod, quia intellectus natus est informari similitudine aliqua omnium contentorum sub suo formali obiecto, cum cognitio non fiat nisi ratione similitudinis; ideo, cum intellectus substantiae separatae non sit in potentia ad aliquam speciem intelligibilem eorum quae naturaliter cognoscere potest, sed omnes actu habeat; et intelligibile sit eius formale obiectum; oportet ut omnium intelligibilium species in seipso habeat, et sic possit intelligere omne intelligibile, etiam materiale, per species quibus est in actu.

II. *Secundo.* Substantiae separatae sunt supra substantias corporales. Ergo illae sunt in ipsis aliquo modo. Ergo intelligibiliter. – Probatur prima consequentia. Quia in specie superiori continetur aliqualiter quod est in inferiori: ut patet in numeris. – Secunda etiam probatur. Quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

Adverte quod non dixit simpliciter et absolute Sanctus Thomas in specie superiori contineri quod est in inferiori, sed addidit, *aliqualiter*. Quia non oportet universaliter quod, secundum substantiam superioris, inferior species contineatur in superiori perfecte quantum ad omnia quae ad ipsam pertinent, cum per propriam differentiam inferior ab ipsa distinguatur: sed oportet *aliquo modo* in superiori contineri. In iis enim quae sunt eiusdem ordinis rerum, quod est inferioris gradus continetur in eo quod est gradus superioris inquantum in inferiori est aliqua participatio superioris: sicut in nigro est aliqua participatio albi, inquantum aliquid de luce participat, quod est formale in ipso. In iis autem quae sunt diversorum ordinum, ea quae sunt inferioris ordinis continentur in iis quae sunt superioris ordinis perfecte et totaliter secundum aliquod esse, non tamen secundum eundem modum essendi: sicut corpora corruptibilia virtute continentur in corporibus incorruptibilibus, sed incorruptibiliter; et omnes creaturae continentur in Deo et incorruptibiliter et immaterialiter. Cum ergo substantiae separatae sint superioris ordinis quam res corporales, oportet ut in ipsis sint res corporales secundum modum substantiarum separatarum: ut scilicet sint in ipsis intelligibiliter, sicut ipsae sunt intellectuales substantiae. Et sic dicuntur esse *aliqualiter* in ipsis: quia secundum modum ipsarum substantiarum separatarum, non autem secundum modum ipsarum rerum corporalium.

III. *Tertio.* Substantiae separatae causant ea quae fiunt per motum corporum caelestium, movendo ipsa. Ergo cognoscunt omnia corpora. – Patet antecedens. Quia quicquid provenit ex motu corporum caelestium, attribuitur ipsis corporibus caelestibus ut instrumentis; substantiis autem separatis moventibus ut principalibus agentibus. – Consequentia etiam patet. Quia agunt per intellectum. Unde species et naturas generabilium et corruptibilium cognoscunt tanquam propriorum effectuum naturas; species autem corporum caelestium tanquam naturas propriorum instrumentorum. – Confirmatur auctoritate Boetii in Libro *de Trin.*, lib. I, cap. III *.

* Al. cap. II.

Ex hoc corollarie concluditur quod *necesse est quamlibet substantiam* [*separatam*] *cognoscere omnes res materiales et totum ordinem earum.* Patet ex dictis. Quia quaelibet habet virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis; et intellectus earum habet actu omnes similitudines ad quas est in potentia.

IV. Quantum ad secundum *, posset contra hanc conclusionem argui, quia *intellectus in actu est intellectum in actu:* inconveniens autem videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae.

* Cf. init. Comment.

Sed respondet Sanctus Thomas quod non est inconveniens rem materialem, secundum suam similitudinem immaterialiter existentem in intellectu substantiae separatae, esse illius perfectionem, sicut eius propriam formam. Nam res intellecta est perfectio intelligentis secundum similitudinem suam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus nostri possibilis.

Adverte, cum dicitur lapidem qui est extra animam non esse perfectionem intellectus nostri, quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod absolute quidditas lapidis existentis extra animam non sit in intellectu. Et sic non intendit Sanctus Thomas. Dictum est enim in praecedenti capite * quod similitudo in anima, et res extra animam per ipsam repraesentata, sunt eiusdem rationis, et sunt una et eadem quidditas.

* Cf. Comment. num. XV, XVII.

Alio modo, quod non sit in intellectu secundum esse materiale quod habet extra animam. Et sic intendit. Unde post illa verba subiungit quod *similitudo rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis,* quasi velit dicere: Licet res dicatur perficere intellectum ratione suae similitudinis, inquantum in intellectu est ipsa rei quidditas existens extra intellectum, non tamen quidditas ipsa est in intellectu secundum suum esse materiale, sed secundum esse immateriale et intelligibile, ita quod ipsa, habens esse immateriale in intellectu, repraesentat seipsam habentem esse materiale extra intellectum, et secundum esse immateriale perficit intellectum.

CAPITULUM CENTESIMUM

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE COGNOSCUNT SINGULARIA

Quia vero similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur, per similitudines rerum materialium substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Cum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secun-

4 aliquid] ad aliquid α.

dum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius. Unde, sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscatur; ita similitudo naturae speciei non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium, quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiae separatae, cum sit universalis virtutis, quasi quaedam una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, ita quod per eam substantia separata non solum naturam generis et speciei, sed etiam individui, cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit, sit materialis; vel quod sint infinitae, secundum numerum individuorum.

Adhuc. Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior operatur per unum tantum. Virtus enim, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum.

Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

Praeterea. Si corpora caelestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem, cum substantiae separatae agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent: quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quaedam singularia, quae non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiae separatae singularia cognoscant istarum materialium rerum.

---

3 species] sunt species αDX, sunt plures species W *qui mox om* sunt. 9 individuantium] speciei et individuantium αPc *et sine* et W. 13 quasi quaedam *Ita* NZ; quasi quidem Y, quae quasi D, ipsa *b*, quasi quae *ceteri*. 15 individuantium] quae sunt principia materialia *addunt* P*d*. 17 naturam] natura α, materiam P. 24 virtus] virtus vero D, ubi virtus Pc; operatur *post* tantum Pc. 29 vis] scilicet *addunt* NZ. 31 naturae *om* αDWX.

2 scilicet per intellectum *om* Z; per *om* DP*d*. 5 perveniunt] proveniunt αXY; *ita* 11 αY. 7 resolutionis] scilicet *addunt* αDWXPc. 12 compositionis] cognitionis αW*cd*; D *lac*. 29 Situs] sicut EG. 30 qui] quae αW. 31 quae] qui αDX.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO agit Sanctus Thomas de obiecto materiali particulari cognitionis substantiae separatae *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Per similitudines rerum materialium substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.*

Probatur primo. Similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur. Ergo per similitudines rerum materialium non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Antecedens simul et consequentia declaratur ex differentia specierum intellectus nostri, et specierum intellectus substantiae separatae. Quia illae, immateriales existentes, in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit tantum in cognitionem unius: ita scilicet quod per speciem generis non potest cognosci differentia, neque per similitudinem speciei potest individuum in sua singularitate cognosci. Per similitudinem autem intellectus substantiae separatae, unam et immaterialem existentem, non solum natura generis et speciei, sed etiam individui, potest per intellectum cognosci *.

* Cf. num. IX.

Addit autem Sanctus Thomas quod propter hoc non oportet similitudinem huiusmodi esse materialem; aut esse infinitas similitudines, secundum numerum individuorum.

2. Circa ea quae dicit Sanctus Thomas de similitudine intellectus nostri, quod, inquam, *cum sit immaterialis et ducat solum in cognitionem unius, non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium,* advertendum quod loquitur de cognitione perfecta et distincta. De hac enim verum est quod una species intellectus nostri non ducit in cognitionem plurium formaliter distinctorum, quemadmodum sunt genus et differentia, species et principia materialia individuantia. Unde, de hac loquendo cognitione, cum species habeat esse omnino immateriale in intellectu, erit primo et per se similitudo eius quod est immateriale, scilicet speciei aut generis, quae a materia individuali abstrahunt; et cum non possit plura formaliter distincta, propter ipsius contractionem, repraesentare, sequitur quod non repraesentet nisi naturam communem, non autem principia individuantia, quae a natura universali formaliter distinguuntur.

3. Circa id quod dicitur, *formam qua substantia separata intelligit, non oportere esse materialem; nec etiam esse in ea infinitas species, quamvis cognoscat individua materialia, quae sunt infinita,* attendendum quod per hoc

vult Sanctus Thomas ponere dissimilitudinem inter species quibus substantia separata singularia cognoscit, et species quibus nos ea cognoscimus. Quia enim nos non cognoscimus per se et directe singularia nisi per sensum, oportet speciem qua nos ea cognoscimus, esse sensibilem et esse materialibus conditionibus subiectam, et sic aliquo modo materialem esse. Species autem qua substantia separata singularia cognoscit, non est sensibilis, sed intelligibilis: et per consequens est immaterialis, sicut et intellectus quem perficit. – Item, species sensibilis qua nos unum singulare cognoscimus, est illi singulari adaequata: et ideo oportet in nobis species singularium cognitorum secundum ipsorum multitudinem multiplicari. Species autem substantiae separatae qua singulare cognoscit, non est illi singulari adaequata, sed ipsum excellit: quia una et eadem est primo speciei repraesentativa, secundario vero singularium. Et sic non oportet secundum singularium multitudinem species ipsorum multiplicari, ut sint infinitae species, sicut sunt infinita singularia: cum una et eadem specie omnia intelligantur.

Ex iis patet vanam esse rationem Scoti, qua, in Secundo, d. III, q. ult. *, arguit substantiam separatam non posse cognoscere singularia per species ingenitas, quia tunc haberet infinitas species in actu. Patet enim ex iis quod hoc nullo modo sequitur.

* Fol. 35 v (Ven. 1497).

II. *Secundo* *. Anima humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Et ipsa est cognoscitiva universalium per intellectum et singularium per sensum. Ergo substantia separata, quae est altior, utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum, cognoscet. – Probatur consequentia. Quia quod potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius.

* Cf. num. VI.

III. Circa hanc rationem occurrit dubium. Per ipsam enim ita probari poterit quod intellectus noster cognoscit singularia, sicut de substantia separata. Sicut enim substantia separata est superior et altior anima humana, ita intellectus noster est virtus altior sensu. Ergo si, quia illa est superior anima humana, ideo per unum cognoscit universalia et particularia, quae anima per diversas potentias cognoscit; eadem ratione, quia intellectus est superior sensu, poterit per se cognoscere omnia quae per plures sensus cognoscuntur.

Nec valet si dicatur quod haec propositio, *Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior,* intelligitur hoc loco de natura rei superioris completa in specie, constituente alium gradum in ordine rerum; intellectus autem noster non est natura per se completa in specie, sed clauditur in illo rerum gradu in quo et homo: – haec, inquam, responsio constat quod non est ad mentem Sancti Thomae. Quia, declarans illam propositionem, manifestat ipsam in sensu communi, qui unus apprehendit diversa genera sensibilium quae quinque sensibus exterioribus percipiuntur. Manifestum est autem quod sensus communis non est magis natura completa in specie quam intellectus. Ergo etc.

IV. Ad huius evidentiam, considerandum est primo quod, cum virtus duo respiciat, scilicet operationem et obiectum, dupliciter potest intelligi *superiorem virtutem posse quicquid potest inferior:* aut scilicet quia in omne obiectum potest in quod potest inferior; aut quia omnem operationem et omnem modum operationis potest habere quae nata sunt inferiori convenire. – Rursus, cum operatio medium quoddam sit inter virtutem a qua egreditur et obiectum ad quod terminatur, et ex utroque aliquem modum habeat; potest intelligi aut de modo operationis sibi convenienti ut se tenet ex parte virtutis; aut de eo qui sibi convenit ut se tenet ex parte obiecti.

Considerandum secundo, quod dupliciter potest dici una virtus superior alia: uno modo, quia ad superiorem ordinem rerum pertinet, sicut virtus substantiae separatae est superior virtute corporea; alio modo, quia in eodem ordine rerum superiorem gradum tenet, sicut virtus sensitiva interior est superior virtute sensitiva exteriori.

Dicitur ergo primo quod, quantum ad obiecta, est universaliter verum quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sive sit superioris ordinis, sive tantum superioris gradus: dummodo sint directe subordinatae secundum eandem rationem. Patet enim in iis quae sunt superioris gradus tantum, ex eo quod videmus in sensu communi respectu sensuum particularium; in iis vero quae sunt superioris ordinis, ex comparatione intellectus angelici ad sensum, ut hic ostenditur: in omnia enim in quae potest sensus particularis, potest sensus communis; et in omnia in quae potest sensus, potest intellectus angelicus.

Dicitur secundo, quod omnem operationem quam virtus inferior habet, et virtus habet superior, nisi ipsam aliqua concomitetur imperfectio quae superiori non conveniat, ut superius * est ostensum.

* Comment. cap. XCVI, n. XVII.

Dicitur tertio quod, quantum ad modum operationis se tenentem ex parte virtutis, est universaliter etiam verum quod quo modo potest operari virtus inferior, potest virtus superior operari, vel modo excellentiori. Patet: quia modus operandi talis sequitur modum essendi operantis.

Dicitur quarto quod, quantum ad modum operationis se tenentem ex parte obiecti, virtus superioris ordinis potest nobiliori modo, includente modum ignobiliorem eminenter, operari. Virtus autem superioris gradus tantum, potest eodem modo operari, non autem est necesse quod nobiliori modo operetur. – Primum patet in angelo, cognoscente singularia materialia non tantum quantum ad accidentia extrinseca, quo modo ea sensus cognoscit; sed etiam quantum ad eorum essentiam intrinsecam. – Secundum etiam patet in sensu communi, qui de singularibus cognoscit tantum accidentia, sicut et sensus exterior, non autem eorum quidditatem.

Cum ergo hic dicitur quod *quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius,* datur intelligi et quod potest in omnia obiecta in quae potest virtus inferior; et quod nobiliori modo operationis in illa potest.

V. His praemissis, dicitur ad dubium primo, quod per rationem hic adductam optime probatur quod substantia separata potest singularia cognoscere, et eminentiori modo quam anima nostra per sensum, tam ex parte cognoscentis quam ex parte rei cognitae. Et quia ea cognoscit unite et immaterialiter: cum anima nostra per sensus divisim et materialiter ea cognoscat. Et quia ea cognoscit non tantum quantum ad extrinseca accidentia, ut sensus, sed etiam quantum ad essentiam, quae intrinseca est: inquantum species quibus intelligit, repraesentant rem quantum ad essentiam et quantum ad principia individuantia, sicut et essentia divina, a qua profluunt, est eorum causa quantum ad utrumque.

Dicitur secundo, quod utique per hanc rationem probari etiam potest quod intellectus noster, absolute consideratus, quantum scilicet ad sui naturam, per abstractionem ab hoc vel ab illo modo essendi, potest cognoscere singularia materialia directe quantum ad eorum singularitatem. Nam ostendit Sanctus Thomas Prima, q. LXXXIX, a. 4, et *Verit.*, q. XIX, a. 2, quod anima nostra separata singularia cognoscit.

Dicitur tertio, quod non tamen per hanc rationem probari potest quod intellectus noster coniunctus singularia cognoscat et directe et quantum ad eorum singularitatem. Non enim valet: Intellectus noster secundum suam naturam absolute consideratus potest cognoscere singularia, utpote qui sit superior sensu, Ergo coniunctus hoc potest.

Dicitur quarto, quod per ipsam bene probari potest quod aliquo modo illa cognoscere potest: quantum scilicet ad eorum singularitatem, indirecte; quantum vero ad eorum quidditatem, directe. Quod est ea excellentiori modo cognoscere quam sensus, qui eorum tantum accidentia extrinseca cognoscit. Unde Sanctus Thomas Prima, q. LXXXVI, a. 1, cum, 4 arg. ad partem falsam, probasset intellectum nostrum cognoscere singularia, hac ratione, quod *quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior;* respondet quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, *sed eminentiori modo,* et quod intellectus eminentius cognoscit id quod cognoscit sensus. Simili modo respondens ad hoc argumentum *Verit.*, q. x, a. 5, ad 5, ait quod *illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori;* et

quod *intellectus cognoscit singularia altiori modo quam sensus, cum ipse penetret ad ipsam naturam speciei quae est in individuis, ille vero individua cognoscat tantum quantum ad materiales dispositiones et accidentia exteriora.*

Ex quibus patet quod per illam propositionem, *Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior,* potest etiam de intellectu nostro concludi quod aliquo modo singularia materialia cognoscere possit. Sed de hac propositione dictum est etiam in primo libro, capite LXIV *.

* Cap. LXIV, LXV. Comment. num. IV.

VI. *Tertio* *. Species intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, scilicet principia speciei et principia individuantia. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia eas accipit non per viam resolutionis et abstractionis a conditionibus materialibus, ut intellectus noster; sed quasi per viam compositionis, ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae non est a rebus abstracta, sed est ipsarum et quantum ad formam et quantum ad materiam, quae est individuationis principium, factiva.

* Cf. num. II, VIII.

Advertendum quod species intelligibiles pervenire ad intellectum substantiae separatae *per modum compositionis,* est ipsas intellectui repraesentare quidditatem cum compositione ad accidentia individuantia: sicut forma intelligibilis divini intellectus est factiva quidditatis cum tali compositione. Species autem intelligibiles intellectus nostri perveniunt *per viam resolutionis:* quia, quamvis causentur a re composita et unita accidentibus individualibus, ipsam tamen quidditatem solam repraesentant, et non cum concretione ad accidentia individuantia. – Addit tamen Sanctus Thomas, *quasi:* ut ostendat ibi esse quandam similitudinem compositionis, non autem veram compositionem. Nam, sicut in essentia divina unite continentur quidditas materialis et accidentia, non tamen ibi faciunt veram compositionem, sed in una simplici virtute factiva utriusque continentur; ita in specie intelligibili substantiae separatae unite continentur, inquantum ipsa, una existens, et quidditatem et accidentia repraesentat, in ea tamen veram compositionem non faciunt.

VII. Ad hanc rationem dicit Scotus, Secundo, d. III, q. ult. *, duo. Primo quod, *posito quod res fluant a Deo quoad materiam et quoad formam, non tamen sequitur: Ergo quoad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substantiae separatae; praesertim cum, secundum Sanctum Thomam, materia pertineat ad quod quid est.*

* Fol. 36 v.

Secundo dicit quod *arguere, quoniam divina essentia est ratio cognoscendi singulare et universale, quod etiam species influxa in mente substantiae separatae sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis, procedendo a magis perfecto ad minus perfectum affirmative.*

2. Ad primum horum dicitur primo, quod optime valet illa consequentia. Quia cum, secundum Augustinum *, res a Deo secundum duplex esse procedant, scilicet secundum esse materiale in seipsis, et secundum esse intentionale in mente substantiae separatae; sicut in esse naturali habent materiam et formam a Deo, ita consequens est ut et illa habeant in esse intentionali et repraesentativo in mente substantiae separatae; alioquin non tota res in esse naturae producta a Deo, esset in esse intentionali producta in substantia separata. Et quia cognitio fit secundum repraesentationem formae intelligibilis, ideo sequitur quod substantia separata cognoscat materiam et formam rerum, quod est cognoscere singularia in sua singularitate.

* IV *super Gen. ad litt.*, XXII; XI *de Civ. Dei*, VII.

Nec obstat quod apud Sanctum Thomam materia pertineat ad *quod quid est,* ex quo videtur quod etiam substantia separata, quamvis cognoscat materiam, non tamen oportet quod cognoscat singulare in sua singularitate. Dicitur enim quod, licet ponat Sanctus Thomas materiam communem esse de ratione quidditatis, non tamen materiam individualem, de qua loquimur cum dicimus Deum esse causam rei non solum quantum ad formam sed etiam quantum ad materiam, et quod substantia separata cognoscit rem quantum ad materiam et quantum ad formam. Sic enim causare rem quantum ad materiam et formam, est causare ipsam quantum ad suam singularitatem; cognoscere ipsam quantum ad suam materiam, est ipsam quantum ad suam singularitatem cognoscere.

3. Ad secundum dicitur quod nulla committitur fallacia cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmative, in iis in quibus minus perfectum a magis perfecto tanquam ab alterius exemplari deductum est. Quod enim convenit exemplari inquantum est ratio alicuius exemplati, necesse est et exemplato, inquantum huiusmodi, concordare: figuram enim Herculis quae exemplatur ab eius imagine inquantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut et eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes, ut dicitur II *Sent.*, d. III, q. ult., a. 3 *, sint exemplatae a propriis ideis rerum inquantum sunt ipsarum rationes propriae; et illae ideae repraesentent res quantum ad earum singularitatem: necesse est ut etiam species ipsae res quantum ad earum singularitatem repraesentent.

* Al. qu. III, a. 3.

VIII. *Quarto.* Apud philosophos, corpora caelestia moventur a substantiis separatis. Ergo substantiae separatae cognoscunt mobile quod movent, et situs qui per motum renovantur, quae sunt quaedam singularia. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia agunt et movent per intellectum.

IX. Praedictam conclusionem * quantum quidem ad hanc partem quod substantiae separatae cognoscant singularia, tenet etiam Scotus, in Secundo, d. III, et d. IX. Sed quantum ad aliam partem, scilicet quod una et eadem species sit repraesentativa et quidditatis et omnium eius singularium in mente angelica, reprehendit.

* Cf. num. I.

Et arguit sic primo *. Quia sequeretur quod talis species esset infinita. *Ubi enim pluralitas numeralis concludit maiorem perfectionem, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Sic autem est in rationibus repraesentativis, quod posse repraesentare plura concludit maiorem perfectionem. Ergo posse repraesentare distincte infinita concludit infinitam perfectionem in ratione repraesentante.*

* Fol. 34 v; 46 v.

Secundo *. *Ratio repraesentans uniformis in se et in intellectu, non repraesentat difformiter aliquid. Ergo ista ratio una quae ponitur, vel repraesentabit simul opposita pertinentia ad existentias rerum naturaliter: et tunc semper repraesentabit opposita, et ita intelliget opposita, et consequenter nihil. Vel repraesentabit alterum istorum determinate: et ita nunquam reliquum repraesentabit. Si igitur quandoque habebit certam et determinatam cognitionem de uno oppositorum quantum ad existentiam, nunquam per eandem rationem habebit notitiam determinatam et certam de alio opposito.*

* Fol. 47.

Adducit quasdam etiam alias rationes, quibus probat quod universale cognitum non est ratio cognoscendi singulare distincte. – Sed quia hoc non dicimus, sed tantum quod eadem species quae est repraesentativa naturae, est etiam repraesentativa singularium, et quod per unam speciem substantia separata et universale et singularia cognoscit, ideo ad illa non oportet aliter respondere.

2. Aureolus quoque, apud Capreolum, loco allegato superius *, arguit contra dictam conclusionem **. Primo sic: et videtur ratio sumpta ex Averroe, III *de Anima*, comment. 22 et 23. Universale et singulare sunt diversae intentiones et diversa obiecta. Ergo requirunt diversas potentias. Ergo substantia separata non potest per unam virtutem quae est intellectus, apprehendere universale et particulare.

* Cf. cap. XCVIII. Comment. num. XIII. -Pag. 272.
** Cf. num. XI.

Secundo *. *Species singularis repraesentat singulare modo quantitativo et materiali, scilicet ut hic et nunc. Sed intellectui haec repugnant. Ergo etc.*

* Pag. 273

X. Ad primam Scoti dicitur, ex sententia Sancti Thomae *Verit.*, q. XX, a. 4, ad 1, quod non est inconveniens aliquam speciem esse infinitam secundum quid, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita individua numero unius speciei sunt finita secundum speciem, inquantum ad unam determinatam speciem pertinent; ita una species infinitorum individuorum repraesentativa est finita simpliciter, quia est determinata ad unam speciem, sed est secundum quid infinita, inquantum est infinitorum individuorum sub una specie contentorum repraesentativa.

2. Ad secundam respondent quidam * quod haec supponit falsum, scilicet quod species in mente substantiae separatae repraesentet coniunctionis contingentis durationem tanquam rem repraesentatam. Hoc autem est falsum.

* Caiet., Comment. in I P., q. LVII, a. 2, n. XV sqq.

Apud Sanctum Thomam enim huiusmodi species repraesentat quidem naturam universalem et particularem, et coniunctionem eorum cum existentia in rerum natura, et cum quocumque alio esse accidentali et naturali: *durationem autem talium coniunctionum non repraesentat tanquam rem repraesentatam, sed ipsa duratio est tanquam conditio sine qua coniunctio illa non repraesentatur.* Quod ex hoc coniici potest, *quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meae crastinae, praesciret evidenter sessionem mihi coniungendam cras.*

Sed non videtur mihi haec responsio ad mentem Sancti Thomae esse: immo falso assumere, scilicet quod duratio coniunctionis contingentis non sit res repraesentata per speciem substantiae separatae, sed tantum conditio rei repraesentatae sine qua non repraesentatur. Hoc enim non videtur, propter duo. Primo quia, apud ipsum, species existentes in substantia separata repraesentant singularia et omnia accidentia quae in singularibus sunt, ut patet *Verit.*, q. VIII, a. 11, ad 9. Sed in singularibus non solum est coniunctio contingens, sed etiam ipsum *quando,* quod ad durationem pertinet, sicut et ipsum *ubi* in ipsis est: secundum opinionem ponentem quod *ubi* distinguitur a loco et *quando* a tempore. Ergo etc. – Secundo. Apud Sanctum Thomam, substantiae separatae de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem et discursum cognoscimus *. Sed nos cognoscimus compositionem et durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus praesens mensurare sessionem Sortis. Ergo idem multo magis substantia separata cognoscit. Ergo duratio talis coniunctionis est res sibi per speciem repraesentata.

* Cf. I P., LVIII, 3, 4.

Videntur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiae separatae volunt nostrae sensitivae cognitioni commensurare, ut sicut visus noster non videt durationem visibilis, sed duratio praesens est conditio sine qua visibile non moveret sensum neque visionem terminaret, ita sit de intellectu substantiae separatae. Hoc autem falsissimum est. Quia species illae longe perfectius singularia et omnes eorum conditiones repraesentant quam species in sensibus receptae. – Nec sequitur, si repraesentaretur per species talis duratio compositionis, quod substantiae separatae futura cognoscerent. Non enim cognoscitur compositio, neque eius duratio, nisi quando est in actu: non autem quando est futura.

3. Ad argumentum ergo Scoti aliter respondetur. Dicitur enim primo, quod antecedens dupliciter intelligi potest: secundum quod ly *difformiter repraesentare* potest se tenere aut ex parte repraesentantis; aut ex parte rei repraesentatae. Si enim accipiatur ex parte repraesentantis, sic antecedens est verissimum. Si enim uniformis est ratio in se et in intellectu, constat quod ex sui multiformitate non repraesentat difformiter. Sed tunc non infertur propositum. – Si autem accipiatur ex parte rei repraesentatae, tunc antecedens ipsum falsum est. Potest enim una ratio, manens eadem in se et nullo modo variata quantum ad aliquid absolutum, difformiter repraesentare aliquid propter difformitatem et mutationem rei repraesentatae, ex qua mutatione habet res ut nunc uno modo assimiletur speciei intelligibili quae est in substantia separata, nunc vero alio modo. Ut enim dictum est superius, cap. XCVI *, singulare non habet actualem assimilationem ad huiusmodi species nisi quando est in actu. Similiter non assimilatur illi secundum aliquam conditionem, nisi quando actu illi conditioni substat.

* Comment. num. XVI.

Dicitur secundo quod, si loquamur de repraesentatione potentiali aut fundamentali, sic illae species opposita ad existentiam rerum pertinentia sub tali aut tali conditione accidentali naturaliter repraesentant, ut sit *simultas potentiae,* non autem *potentia simultatis.* Sunt enim natae, quantum in ipsis est, repraesentare rem sub existentia talis conditionis accidentalis, et sub existentia oppositi, successive, secundum quod ipsum singulare modo est sub uno oppositorum, modo sub alio. – Si vero loquamur de actuali repraesentatione, sic, supposita existentia rei singularis, unum oppositorum determinate repraesentat, scilicet illud quod est in actu, loquendo de conditionibus sive accidentibus individui. Et cum arguitur, *Ergo aliud non repraesentabit,* negatur consequentia: quia, sicut naturaliter repraesentat hanc conditionem individui dum est in actu, ita oppositam conditionem singularis existentis, dum est actu, naturaliter repraesentat. – Loquendo vero de existentia singularis absolute, dicitur quod ipsam existentiam naturaliter repraesentat dum est, et nunquam repraesentat oppositum: quia, ut dictum est, non repraesentat in actu singulare non existens actu.

Veruntamen attendendum, cum dicimus speciem non repraesentare singulare non existens, quod loquimur de singulari futuro, quod videlicet nunquam fuit: tale enim nunquam habuit actualem assimilationem ad speciem; ideo, quandiu est futurum, non repraesentatur. De singulari autem iam praeterito, verum est quod ipsum, etiam postquam praeteriit, repraesentat sub non actuali existentia: eo quod habuerit actualem assimilationem ad speciem. Unde primo species repraesentat actualem existentiam singularis existentis; deinde eius non-existentiam, postquam esse desierit; propter solam quidem variationem singularis, non autem propter variationem speciei, nisi secundum diversas habitudines.

XI. Ad primum Aureoli *, negatur antecedens: loquendo de diversitate formali obiectorum inquantum obiecta sunt, ut ad substantiam separatam referuntur. Per comparationem enim ad potentias animae quarum sunt motiva, universale et particulare sunt obiecta formaliter distincta, propter diversum modum immutationis, scilicet universalis et particularis: et ideo diversas potentias requirunt. In ordine autem ad substantiam separatam, cuius non sunt motiva, sunt obiecta tantum materialiter distincta. Ideo ab una sola potentia intellectiva apprehendi possunt.

* Num. IX, 2.

Ad secundum dicitur quod *repraesentare modo quantitativo* dupliciter intelligi potest. Uno modo, ex parte repraesentantis. Et sic negatur maior, si universaliter sumatur: est enim verum dumtaxat de specie singulari individuo materiali adaequata; cuiusmodi non est species intellectus separati. – Alio modo, ex parte rei repraesentatae. Et tunc minor est falsa. Potest enim aliqua species intelligibilis, immaterialis omnino ex parte sui existens, repraesentare rem materialem habentem modum quantitativum. – Cetera vide apud Capreolum.

CAPITULUM CENTESIMUM PRIMUM

UTRUM SUBSTANTIAE SEPARATAE NATURALI COGNITIONE COGNOSCANT OMNIA SIMUL

* III *de Anima*, II, 4; V, 2; S. Th. I. 2, 10.

* Cap. XCVIII.

Quia vero *intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu* *; idem autem non potest simul esse multa in actu; impossibile videtur quod intellectus substantiae separatae habeat species intelligibilium diversas, sicut iam supra * dictum est.

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cuius species intelligibilis actu est in intellectu. Cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur ad intelligendum actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una, qua vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit: omnia enim sunt ut unum intelligibile inquantum sunt per unum cognita; sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quiddam. Ea vero quae per diversas species cognoscit, non cognoscit simul. Et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum.

Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui.

Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit.

Unde in intelligentia eius non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia saecula saeculorum. Amen.

---

8 non omne illud] omne illud quod αWX. 17 qua] quam αDNXY*b*Pc.
5 quiddam] quoddam αW*b*Pc; D *legit* relata ad unum *et om* quiddam. cognoscit] cognoscitur α.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. XCVIII, init.

* Cf. num. II.

Postquam determinavit Sanctus Thomas de cognitione substantiae separatae quantum ad eius obiecta absolute, ultimo loco determinat de simultate ipsorum obiectorum in esse cognito. *

Et primo, movet dubium; secundo, respondet determinando veritatem *.

I. Quantum ad primum: videtur quod non possint plura intelligibilia simul esse in intellectu substantiae separatae secundum suas species. Nam *intellectus in actu est intellectum in actu.* Sed idem non potest simul esse multa in actu. Ergo etc.

II. Respondet Sanctus Thomas primo, ad maiorem: quod non omne illud est intellectum in actu cuius species intelligibilis est in intellectu, ut supponitur. Quia, cum substantia intelligens sit etiam volens, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur actu intelligendo; et si plures habet, ut una ipsarum utatur.

Secundo, ad minorem respondet: quod *omnia quae per unam speciem cognoscit substantia separata, simul actu cognoscit.* Et tunc illa sunt ut unum intelligibile: sicut et intellectus noster multa simul cognoscit ut unum. *Quae vero per diversas species cognoscit, non simul cognoscit.* Et ideo, sicut est intellectus unus in actu, ita est unum intellectum in actu.

Ex iis sequitur quod *in intellectu substantiae separatae est quaedam intelligentiarum sive intellectionum successio, non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui.* – In intellectu autem divino, qui omnia simul intelligit, eo quod per suam essentiam omnia cognoscit et sua actio est sua essentia, non cadit successio intelligentiarum, sed suum intelligere est totum simul, etc.

III. Ad evidentiam eorum quae hoc loco dicuntur, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. VIII, a. 14, quod species intelligibiles dupliciter esse possunt actu in intellectu: scilicet in actu imperfecto, quando per eas intellectus actu non considerat; et in actu perfecto, quando actualiter secundum ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur intellectus in actu imperfecte; et similiter ipsa quorum sunt similitudines, sunt intellecta in actu imperfecte, sive intellecta in habitu. Quando autem sunt in ipso actu perfecto, tunc dicitur intellectus in actu perfecte, et intellectum in actu perfecte. Cum ergo inquit Sanctus Thomas *non omne illud esse intellectum in actu cuius species est in intellectu,* intelligendum est de intellecto in actu complete et perfecte. Sic enim repugnat plura intellecta in actu simul esse in intellectu (secundum rationem Algazelis *), sicut repugnat unum corpus secundum eandem partem diversis figuris figurari: non autem plura intellecta in actu imperfecte, seu habitualiter.

* Cf. s. Thom. *Quodl.* VII, a. 2, fin.

IV. Sed occurrit dubium circa illud quod adducitur pro ratione illius dicti, quia scilicet *substantia intelligens est etiam volens, et ideo in potestate eius est ut utatur specie ad intelligendum actu.* Hoc enim non videtur verum, propter duo. Primo, quia species est agens naturale.

Secundo, quia tunc substantia separata intelligens per aliquam speciem, prius vellet, saltem prioritate naturae, intelligere per illam. Sed voluntas non potest velle aliquid incognitum, secundum Augustinum, X *Trin.*, cap. I. Igitur illam volitionem praecessit cognitio illius speciei; et si illam cognitionem praecedit alia volitio, illam volitionem praecedit alia intellectio; et sic in infinitum.

2. Ad primum potest primo responderi, ut respondet Capreolus, in II *Sent.* *, quod licet species intelligibilis sit forma naturaliter agens, non tamen in actum exit nisi per voluntatem. Et ideo non tollitur quin sit in potestate substantiae intelligentis quod per ipsam intelligat aut non intelligat.

* Dist. III, q. II, ad argg. contra 9 concl., p. 331 (Turon. 1902).

Secundo responderi potest, et forte melius, quod species intelligibilis non est naturale agens, neque sicut agens *quod,* neque sicut agens *quo.* Nam de ratione agentis naturalis ut *quod* est quod sit determinatum ad unum ita quod non possit non agere, si appropinquetur passo disposito, deductis impedimentis: ut ex IX *Metaphysicae* * patet. De ratione vero agentis naturalis *quo* est quod agens sit ad unum determinatum et non possit per ipsum non

* S. Th. l. 2; Did. lib. VIII, cap. II.

agere. Constat autem quod neutrum convenit speciei: neque enim agit intellectionem tanquam id quod ipsam producit; neque intellectus habens speciem per ipsam necessario intelligit, ut experimur in nobis. Ideo magis dicendum est quod est principium formale intellectionis *liberum:* non quidem in se formaliter habens libertatem, haec enim est conditio principalis agentis; sed quia substantia ipsam habens secundum eam libere operatur.

3. Ad secundum dicitur, quod duplex est cognitio: una confusa et indeterminata; alia distincta et determinata. Cognitionem distinctam et determinatam necesse est praecedere volitionem: non autem omnem cognitionem confusam. Et sic non proceditur in infinitum. – Intendit ergo Sanctus Thomas de cognitione distincta per speciem, non autem de cognitione confusa et indeterminata. In nobis enim, ex aliquo occurrente sensui excitatur intellectus ad aliquam cognitionem confusam rei; et ex illa movetur voluntas ad desiderium cognitionis distinctae illius; et sic voluntas intellectum ad cognitionem distinctam illius movet. In substantiis autem separatis, quia non est sensus cui aliquid ex improviso possit occurrere, puto quod cognitio confusa et indeterminata non ab extrinseco proveniat, sed ab intrinseco. Cum enim suam substantiam semper actu videat substantia separata et omnes suas naturales perfectiones, semper species intelligibiles in suo intellectu existentes intuetur, inquantum eius naturales conditiones sunt ad res intelligendas ordinatae; et ex hoc omnium a se naturaliter cognoscibilium habet confusam et indeterminatam cognitionem. Unde in potestate sua est uti quacumque voluerit ad distinctam cognitionem.

Potest etiam dici quod omnem cognitionem actualem praecedit volitio, *excepta prima cognitione,* quam in intellectu Deus immediate causat. Non tamen omnem volitionem praecedit necessario actualis cognitio: sed sufficit ut praecedat cognitio actualis vel habitualis. Et propterea, ad hoc quod aliquis velit uti una specie earum quas habet, non requiritur aliqua actualis notitia, sed sufficit ipsa habitualis notitia per speciem et libertas intelligentis. Unde Commentator, III *de Anima* *, dicit habitum esse *quo quis utitur cum voluerit.*

* Comment. 18.

V. Circa responsionem ad minorem *, adverte quod ex illa vult habere Sanctus Thomas quod idem potest esse multa aliquo modo in actu inquantum illa sunt unum, non autem inquantum sunt multa. Et quia quae per diversas species, inquantum diversae sunt, intelliguntur, sunt multa intelligibilia formaliter, ideo intellectus non potest simul esse illa multa in actu perfecto. Quae vero per unam speciem intelliguntur, non sunt multa intelligibilia formaliter, sed unum. Ideo intellectus potest simul esse illa multa in actu perfecto. Tunc enim, sicut est unus intellectus in actu, inquantum unica specie intelligit, ita est unum intellectum in actu, inquantum illa multa unica specie intelliguntur.

* Cf. num. II.

Adverte autem, ut in superioribus* patuit, quod non solum ex unitate speciei multa per unam speciem repraesentata dicuntur unum intelligibile, sed etiam ex una formali ratione in ipsis inventa. Dictum est enim superius, de mente Sancti Thomae, quod uni speciei intelligibili oportet unam formalem rationem correspondere. Et ex hac habent multa ut sint unum intelligibile formaliter, sintque uno actu ab intellectu cognoscibilia. – Patet autem hanc esse mentem Sancti Thomae, quia hic in intellectu nostro exemplificat *de multis ad invicem compositis vel relatis,* quae constat in una communi ratione convenire. Et Prima Parte, loco allegato *, exemplificat *de partibus continui et propositionis,* quae in toto conveniunt, et *de comparatis,* quae conveniunt in una comparatione.

* Cap. XCVIII, Comment. num. XXXII sq.

* Qu. LVIII, 2. - Cf. loc. ult. cit.

VI. Circa illud quod inquit Sanctus Thomas *, quoniam *omnia quae intelligentia per unam speciem cognoscit, simul actu cognoscit,* dubium curiosum occurrit. An, inquam, ita illa cognoscat simul quod omnia simul de necessitate cognoscat, non possitque unum considerare alio non considerato? An potius dicatur sic posse omnia illa simul cognoscere, quod tamen unum possit sine altero considerare si voluerit? Verbi gratia, cum omnia individua humana actu existentia per speciem quidditatis hominis cognoscat, dubium est an, utendo specie quidditatis humanae, necessario omnes homines videat et consideret, non possitque de uno homine considerare quin consideret de omnibus: an possit per eam de Imperatore considerare, non considerando de Rege Franciae?

* Cf. num. II.

Utrumque enim videtur rationem habere. Nam quod necessario omnia videat, probari potest quia species intelligibilis naturaliter et aequaliter omnia per ipsam intelligibilia actu existentia repraesentat. Ergo, si intellectus una specie intelligit, non potest non considerare omnia per ipsam intelligibilia: cum ipsa species non possit illa non repraesentare. – Confirmatur etiam. Quia videmus quod Deus non potest non habere actualem considerationem de omnibus intelligibilibus, quia essentia divina omnia, saltem positiva, naturaliter repraesentat.

Quod autem non necessario videat, argui potest quia intellectus noster, per speciem hominis intelligens, non omnia per illam speciem cognoscibilia de homine necessario considerat: nam potest de ipso considerare tantum quod substantia sit, non considerando quod sit animal aut quod sit rationalis. Ergo et angelus non omnia per unam speciem ab ipso cognoscibilia necessario considerat.

2. Sed licet utraque pars huius dubii probabiliter sustentari possit, secunda tamen, propter rationem adductam, et propter verba Sancti Thomae, mihi probabilior videtur. Nam in Qu. *de Verit.*, q. VIII, a. 13, respondens ad secundum et ad ultimum argumentum, quibus probabatur quod angelus potest cognoscere cordium cogitationes, quia videt species et habitus in mente angeli existentes, negat consequentiam: ad secundum quidem, *quia ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare;* ad ultimum vero, *quia ex una habituali notitia multae considerationes actuales progrediuntur.* Ex iis enim verbis apparet de mente Sancti Thomae esse quod angelus, una specie intellectuali utens, non necessario considerat omnia per ipsam cognoscibilia, sed potest quod voluerit ex illis considerare: et propter hoc non oportet ut cognoscens habitum aut speciem, cognoscat determinate quid per illam speciem aut habitum intellectus consideret.

Quapropter probabile mihi videtur quod sit in libertate angeli uti una specie intellectuali secundum beneplacitum suum. Potest enim omnia simul distincte cognoscere, si voluerit, quae per unam speciem cognosci possunt, eliciendo videlicet actum illi speciei adaequatum. Et potest ipsa uti ad unum tantum aut plura illorum intelligenda, non autem omnia, actum illi speciei inadaequatum et deficientem eliciendo

3. Ad rationem autem in oppositum respondetur quod, licet species intelligibilis naturaliter et aequaliter omnia per ipsam intelligibilia repraesentet habitualiter et imperfecto modo, non tamen actualiter et perfecte: sed, sicut ex intentione voluntatis suae provenit quod hac specie utatur, et consequenter quod actualiter in actu perfecto sit in intellectu, ita ex intentione eius provenit quod ad considerationem istius aut illius per ipsam cognoscibilis applicetur.

Ad confirmationem dicitur quod non est eadem ratio de Deo et de angelo. Quia essentia divina actualiter et perfecto modo, ex propria sui natura, omnia a Deo intelligibilia repraesentat (de positivis intelligo), et actualis sua repraesentatio ex eius voluntate non dependet. Species autem intellectus angelici ex se non repraesentat actualiter et perfecte ipsum intelligibile per ipsam, sed tantum habitualiter et imperfecte: quod autem actualiter repraesentet, ex voluntate dependet.

VII. Circa illam propositionem, *In intellectu substantiae separatae est quaedam intelligentiarum successio, non tamen motus, proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed actus actui* *, advertendum quod dupliciter potest intelligi, secundum quod in ante * habitis dupliciter exposuimus intelligere esse motum existentis in actu, non autem existentis in potentia. Si enim operationem intelligendi referamus ad intelligentem tanquam ad susceptivum, sic diximus, de mente Commentatoris, quod est actus existentis in actu inquantum est ultimum complementum et non relinquit suum susceptivum in potentia ad ulteriorem actum per ipsum, ut sic, acquirendum, ut facit motus pro-

* Cf. num. II.

* Cap. LXXXII, Comment. n. VIII, 3.

prie dictus. Secundum hunc sensum, in successione intellectionum non succedit actus potentiae, sicut in motu terminus succedit motui constituenti subiectum in actu potentiali tendente ad ulteriorem actum sicut potentia tendit ad actum et perfectibile ad perfectionem, aut etiam sicut una pars motus succedit ad alteram, sicut actus ad potentiam et perfectius ad imperfectius: sed succedit actus completus alii actui completo. Quia duo actus intelligendi substantiae separatae non sunt partes unius actus imperfecti; neque unus est potentia tendens ad alterum successive; sed unusquisque est actus completus, constituens intellectum in actu perfecto et ultimo respectu unius intelligibilis.

Si autem referamus intellectionem ad intelligentem tanquam ad principium productivum ut sic, dum una operatio alteri succedit, non succedit actus potentiae, sed actus actui: quia unusquisque istorum actuum attribuitur existenti in actu per speciem. Sic enim intelligens unum actum prius producit per unam speciem, per quam est in actu; et posterius per aliam speciem, per quam est in actu, alium actum intelligendi producit. Et tunc actus, sive existens in actu, succedit existenti in actu: non autem existens in actu succedit existenti in potentia.

Potest tamen aliquo modo in intellectionibus substantiae separatae dici quod succedit actus potentiae, inquantum prius non habebat istum actum intelligendi et postmodum habet. Sed non loquitur Sanctus Thomas de ista successione qua prius intelligens habitu postmodum intelligit actu: sed de successione diversorum actuum intelligendi.

VIII. Circa id quod hic dicitur, *intellectum non simul intelligere ea quae per diversas species intelligit* *, quaedam difficultates occurrunt.

* Cf. num. II.

Primo. Substantia separata simul videt Deum per essentiam Dei; seipsam per essentiam suam; aliqua vero alia per alias species. Ergo simul plura per plures species potest intelligere.

Secundo. Substantiae moventes orbes semper intelligunt ipsum motum et mobile; ut superius dixit Sanctus Thomas, capite XCVII *. Et verisimile est quod etiam aliquid aliud intelligant. Sed ista per species superadditas eiusdem rationis intelligunt. Ergo etc.

* Cf. etiam cap. C.

Tertio. Damnati semper cognoscunt poenas quibus affliguntur, et etiam aliqua alia. Sed haec per species intelligunt. Ergo etc.

Quarto. *Angelus*, ut dicitur Prima, q. LVIII, a. 4, ad 1, *intelligendo rei quidditatem, intelligit quicquid rei attribui potest vel removeri ab ea*. Sed ab unaquaque quidditate omnes aliae removeri et negari possunt. Ergo, intelligendo unam quidditatem, omnes quidditates intelligit. Sed eas intelligit per species innatas. Ergo etc.

IX. *Ad primum* responsum est superius, libro primo, ubi de scientia Dei agebatur *.

* Cap. LV, Comment.

2. *Ad secundum*, ex doctrina Sancti Thomae Secundo, d. XI, q. II, a. 3, ad 4, respondetur: et dicitur primo, quod *substantia separata est sibi ratio cognoscendi omnia quae ad ipsam pertinent*. Et ideo, cum motus corporis caelestis sit de pertinentibus ad substantiam moventem, eo quod illi motui a sua creatione sit deputata; necesse est dicere quod substantia movens caelum non per species innatas, sed per essentiam suam et motum et caelum inquantum est suum mobile, cognoscat, licet non distincte et quidditative.

Dicitur secundo, quod non inconvenit substantiam separatam simul per suam essentiam aliqua intelligere, et aliquid aliud per speciem: cum essentia et species intelligibilis sint rationes intelligendi diversarum rationum, et unum sit ratio alterius, ut ostensum est in primo libro *. Ideo non inconvenit substantiam separatam simul et quae ad ipsam pertinent, et aliquid aliud intelligere.

* Loc. cit.

Sed contra fundamentum huius responsionis videntur esse verba Sancti Thomae *Verit.*, q. IX, a. 4, ad 11. Dicit enim ibi quod *unus angelus cogitationem alterius ad se loquentis per speciem qua cognoscit ipsum angelum, videt*. Sed cogitatio talis est de pertinentibus ad angelum audientem, ut dicit Sanctus Thomas in II *Sent.*, loco allegato. Ergo falsum est quod angelus omnia ad ipsum pertinentia per suam essentiam cognoscat.

Responderi potest quod per *speciem innatam* non intendit Sanctus Thomas in illo loco speciem intelligibilem ab essentia intelligentis distinctam: sed absolute principium formale cognitionis, quodcumque sit illud. Vult enim ibidem respondere quod cogitatio angeli loquentis non cognoscitur ab angelo cui loquitur per aliquam particularem speciem cogitationis, sed per illudmet principium per quod ipsa essentia loquentis cognoscitur.

Veruntamen, pro declaratione supradictae responsionis, cum dicitur *essentiam substantiae separatae esse rationem intelligendi omnia quae ad ipsam pertinent*, attendendum est quod dupliciter hoc possumus interpretari. Uno modo, quod ipsa sola, nulla alia concurrente specie, sit principium formale intellectionis illorum. Alio modo, quod ad horum cognitionem concurrant et essentia et illorum species intelligibiles tanquam unum totale principium intellectionis ipsorum, sed tamen ipsa essentia sit ratio ut ad usum specierum huiusmodi intellectus convertatur, inquantum cognitio perfecta essentiae exigit ut omnia ad ipsam spectantia cognoscantur. – Licet autem uterque sensus probabiliter sustentari possit, primus tamen magis ad intentionem Sancti Thomae videtur esse. Si enim ideo diceretur substantia separata plura ad ipsam pertinentia simul intelligere posse quia essentia sua est ratio cognoscendi illa per proprias species, sic omnia ab ipsa naturaliter cognoscibilia simul posset intelligere: nam, ut dicitur *Verit.*, q. VIII, a. 14, ad 6 *, *essentia angeli est ei ratio cognoscendi omnia quae cognoscit*, ad hunc secundum sensum.

* Inter respp. priores.

3. *Ad tertium* per idem fundamentum respondetur: quod, cum *anima separata se per essentiam cognoscat*, ut dicitur Prima, q. LXXXIX, a. 2, sicut aliae substantiae separatae, cognoscendo essentiam suam, per ipsam omnia ad se pertinentia cognoscunt, ita de anima separata dicendum erit. Et sic, cum animarum cruciatus sint de pertinentibus ad ipsas, diceretur quod illos non per species, sed per suam essentiam cognoscunt. Et sic non prohibentur simul cum ipsis aliquid aliud intelligere.

Si autem instetur de animabus damnatorum post resurrectionem, quod tunc non intelligent se per essentiam, sicut nec modo dum corporibus uniuntur, et sic remanet eadem difficultas quae prius: – responderi potest quod anima etiam post resurrectionem, reassumpto corpore, se per essentiam cognoscet. Nam, ut dicitur Quarto, d. L, q. II, a. 2, q^a 1, ad 2, anima post resurrectionem, propter corporis incorruptibilitatem, non ita trahetur ex corpore sicut modo trahitur.

4. *Ad quartum* dicitur primo, iuxta ea quae dicuntur Prima, q. LXXXV, a. 4; et *Verit.*, q. VIII, a. 14, ad 2 *; et *Quolib.* VII, a. 2 *, quod utique angelus, cognoscendo quidditatem alicuius, cognoscit omnia a quibus illa res differt, ut in una ratione differentiae conveniunt.

* Inter respp. priores.
* Al. q. 1, a. 2.

Dicitur secundo, quod omnes alias quidditates videt, non unamquamque distincte et quidditative intuendo, sed videndo rationem in qua conveniunt ut a quidditate primo visa distinguuntur. Verbi gratia, quia homo per *rationale* ab omnibus animalibus irrationalibus primo differt, ideo angelus, *hominem* intuendo, intuetur etiam irrationalitatem, in qua omnia bruta conveniunt, a qua homo per rationalitatem distinguitur. Et sic omnia bruta cognitione quadam confusa cognoscit: inquantum scilicet in irrationalitate conveniunt, et in una ratione negationis et differentiae continentur.

Dicitur tertio, quod hac cognitione omnia huiusmodi per speciem quidditatis a qua removeri cognoscuntur, angelus intelligit. Et quia non inconvenit quae una specie cognoscuntur, simul intelligi, ideo omnes quidditates hoc modo simul intelligi nullum inconveniens est.

Cetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum, II *Sent.*, d. III, q. II.

ET HAEC DICTA SUFFICIANT PRO EXPLANATIONE SECUNDI LIBRI, AD OMNIPOTENTIS DEI HONOREM ET BEATI THOMAE LAUDEM.

APPENDIX

[illegible]

[illegible]

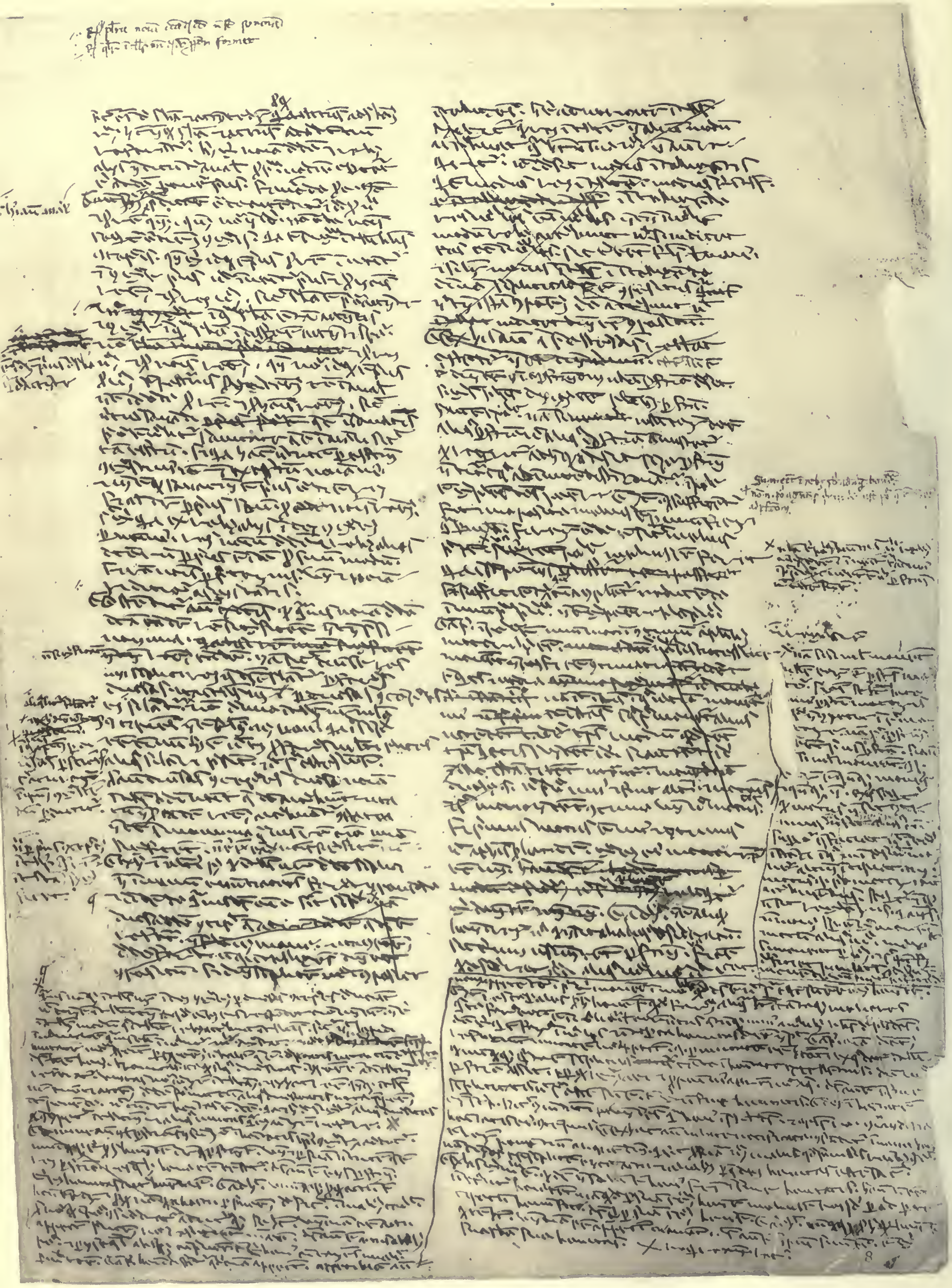
[illegible]

APPENDIX

AD PRIMUM ET SECUNDUM LIBRUM

SUMMAE S. THOMAE DE AQUINO

CONTRA GENTILES



FOTOTIPIA SANSAINI - ROMA

CONTRA GENTILES S. TH. AQ.

Autog. Vat. fol. 8 r.

Appendix 10a b 57 — 11a b 11 et 12a b 27 — 13a a 13.

~~accidēta~~ ~~i ēēss pdicāe.~~ ēs dr prus d' sba q̄ d' accīnte

ꝛ ɡɡ^e eq^m sbā ī diffōe accnts po^r.
ꝛ iō ~~sbā trcāt~~ pō ī ~~ēēnte~~ ꝛ ł rei
nāz ꝛ ł nōīs rōēz. qn vō id q ē prus
ł nāz ē posteius ł ɡɡ'tōez tc ī anal
n̄ ē id' ōdo ł rē ꝛ ł nōīs rōēz. sict
vrtus sanādi ~~p prus~~ pō ē q̄ ē ī sanatiis
pō ē nālit sanitate q̄ ē ī aīal sict
cā effū. sꝫ qa hāc vrtutē. p effm
ɡɡnoscim̃ iō ī ex effū nōiam̃.
ꝛ inē q sanatiū ē prus ōdine rei
sꝫ at dr̄ p prus sān̄ ł ~~ōdo~~ nōis rōēz.
s^c q qa ex rebz alus i dei ɡɡ^oez
pvenim̃. res nōīū d' dō ꝛ rebz alus
dctorū p prus ē ī dō ł suū modū.
sꝫ iō nōīs p pterius. vn̄ ꝛ nōīa
ei dicitur a suis cātis.

¶ Ostēdit ~~aūt~~ ex dcīs q q̄vis nōīa d' dō
dīa eādē rē sigficēt n̄ tn̄ s̄ si-
nonima qa ~~eī~~ ~~rē~~ ~~unā~~ ~~sigficāt~~
~~rōēm~~ rōez eādē. nā sict dvīse res

n̄ sigficāt

uni siplici rei q̄ dš ē sītar p formis
dvīsas. ita ītlls nr̄ ~~sꝫ~~ p dvīsas ɡcep^oes
ei sītat. ꝛ iō d' uno ītlls nr̄ mlā

~~aliqlr~~ ~~sītata~~ ~~vi dīnrūgs~~ ~~ɡgserm~~ + ī cīr ~~ipm~~ p dī-vsas pfcōes cātūrarū ī qbus qgsce-dū pducit.

ɡcepēs n̄ ē fls nꝫ uan̄ qa id sip^x
ēē dīnrū. hꝫ ē ut ei ł forēs mltiplices
aliq sītar. pōit. ut s̄ ostesū ē.
ł aū dvsas ɡcep^oes dvsa nōīa
ītlls adivēit q̄ dō attbuit ꝛ ita.
cū n̄ ł eādē rōez attbuāt ɡstat ea
n̄ ēē sinonima q̄vis rē oīo unā
sigficēt. n̄ ē ē ead' nōīs sigficā cū =

n^r p prus ɡcep^oez ītlls q̄ rē ītltas sigficet

¶ ex h̄ ī. ulter' pꝫ q ītlls nr̄ d' dō siplici
n̄ ī vanū enūtiatōēs forāt ɡponēdo
ꝛ dīdēdo q̄vis dš oīo sit sip^x. na
dvsa d' dō ɡcep^t q̄ ad rē eādē q̄ dš ē
refrt. n̄ flō nꝫ inane. ꝛ ita ɡpōez
d' dō forāt. n̄ qr ītelligēs dūn ēē
ɡpōntū. sꝫ dūn siplicē ~~p~~ ɡpōnte

* q̄vis rāqꝫ ītlls nr̄ ī dei ɡɡ^oez p dūvos ɡcepēs dvēiat ut dcm̄ ē ītllit tn̄ id qd' oībz eis respōdet oīo unū ēē. n̄ ē ītlls modū q^o ītllit rebz attbuit ītltis. sict n^c lapidē īmātalitatē q̄vis eū īntlct ~~ut~~ ɡgoscat. ꝛ idō ~~rer~~ ~~altē~~ siplx unitatē ~~ut~~ ppōit p ɡpōez vitatē q̄ ē idptatis nota cū d' dš ē bon' ł bonitas. ita q si q^a dvsitas ī ɡpōe ē ad ītltū referat. unitas vō ad rē ītltaz. ꝛ ex hac rōe qnqz ītlls nr̄ enūtiatōēz d' dō formāt cū aliq^a dvsitatis nota ppōez īt ponēdo. ut cū dr̄ bōitas ē ī dō. qa ꝛ h̄ desig^r aliq̄ dvsitas q̄ ɡpect ītltuz ꝛ aliq^a unitas q̄ oz ad rē referre.

¶ ~~Quīne~~ aū ex pfcōis ɡsidrō ī bōitatis ɡɡ^oez adducit unāqꝫ ē ł h̄ bon ēē dr̄ q pfcm ē. un̄ ꝛ p suā vitūte q̄ ē res pfcā res qꝫ bona ē ēēs. dš aū ē ens pfcm. q ei bonitas attbuēda ē. ¶ adh^c unāqꝫ ł q actū ē bon ēē dr̄ ł q ~~ē~~ ē q ab actu p pvōez dfict. ī malū cadit. ł vō q ī po^a ɡndirat ad utmqꝫ se h̄t. un̄ oīa ēē actu appet pvōez vō rejugiūt maxē. dš aū ē actus absqꝫ po^a ꝛ ρ ɡseqs absqꝫ oī pvōe. ē g bon' oī carēs malic. pvtāe. ¶ ap'. bon diffit qd' oīa appet. appolile aū =

~~ītllat~~ induit dūn ēē ɡpositū.
¶ ex his aū q̄ s̄ ostēsa ɡ restat
ostēdē ~~n̄ ēē dūn n^r~~ unū. ostesū ē
et dūn ēē oīo pfcm cui nlla pfcō' dsit.
si g' s̄ plēs du. oꝫ ēē plā hꝫ pfcā.
h̄ aū ē ipole. nā si ~~neminē~~ nlli eoꝛ dēē
aliq^a pfcō n^c aliq^a ipfcō āmisceat
q requit ad h̄ q a'd sit s'plr pfcm
n̄ eēt iq^o adivicē dstignr. ipole
ē g' plēs dōs poēre. ¶ it. q sufficit
fit uno posito melius ē p unū fiere
q̄ p mlā. sꝫ reꝛ ōdo ē sict melius
p^t ēē. ~~sꝫ~~ e' eēt pole melius ēē foret ^va
qa ī sēpitnis ~~n̄ dffīo ēē a posse~~ ^cat
~~sꝫ~~ sufficit ^aū oīa ɡplēt reducēdo
ī unū p^m p'n^m. n̄ ē g' poēre plā p'n^a.
¶ ap'. ipole ē unū motū ɡtinuū a plibz
motoribz ēē. ~~motus aūt~~ nā si successive ^va
movēt n̄ poss ēē ɡtinuatio. ītcedēt
ē qes media ~~aū uno sigl~~ ~~ut ut duob~~
~~s. ēstati qa~~ nā it ī ~~i~~stās ī q ultio movēt
uni' ~~ī ɡgl ptr~~ īt īstās ī q p^o movēt alius
nēce eēt eadē tps mediū qd' eēt
tps qetis si n̄ eēt id'. si aū eēt id'
~~si~~ illo īstati ~~eēt~~ utent^r. movēdo ut
duobz. s. ut p'n^o uni' ꝛ fine alti' motōis
~~z~~ s^c motio n̄ eēt ɡtinua. un̄ n^c motus ^cat
sꝫ p'mus motus ē uni' ꝛ ɡtinuus
ut a phis pbatū ē. g^o oꝫ ei' motore p^m
ēē un̄. ~~h aū dš ē ł a dō motus p~~
~~modū dsedt ut s̄ ~~pbato~~ dēu ē relīq~~
~~q dūn ē unā tm~~. ¶ adh^c. n̄ ē aliq
bon ī reꝛ n^a q n̄ sit ab aliq^o dndīratū.
sic ē univsū n̄ eēt pfcm. ^va sꝫ oē
q dndīrat a'd aliq^o m^o mo^r ī id ^cat.

~~Sꝫ movēt ī rebz pō ad aliq bon~~ ^tē nō. n. pō agnte pfcm deest pō q ē ī rebz ad pfcm
* qila e' polr bōitas ~~ul~~ rebz oībz dēēt ~~ūveit e'~~ ad mundi i po ~~ppo~~ cuc ēē ē ul pfcm ut ~~iudn~~ ē

ī reglarē
* nā si sunt movēt nllꝫ eoꝛ ē pfcm motor. sꝫ oꝫ se hēre loco uni' pfcī motoris qd n̄ ɡpetit ī p^o motore. ~~nā~~ ~~ē~~ ipfcm ēt ~~ēēt~~ p'us ipfcō. si aū sunt movēat. qlꝫ eoꝛ ē qnqꝫ movēs ꝛ qnqꝫ n̄ ex q^o seqt^r q motus n̄ sit ɡtinuus ~~psit aliq cā~~ ^n ɡre ī pvo supio q̄ faciat ut ī eod' ostati ī q^o un̄ dsinit mo vē altin īcpiat. un̄ motus ipe p'o motori eēt attbuēdus. ɡgt^r ī q n̄ sit reglāris qa ~~n̄~~ si n̄ movz sp. ē g^o movēs motū aliq^o m^o. maxē si moveat p nāz. ꝛ s^c qnqz dficeat paulati a dspōe movēdi. un̄ mot' eēt tardior

movet appetitē. p^m g' movēs īmo^bl^e qd dš ē ut s̄ ostesū ē ē oꝫ bon ēē
¶ It. res cōpales ł h̄ bone s̄ qd formaz aliq̄ h̄c. tāloꝫ meliores
q̄ b fore eaꝛū ē īmlio ł eaꝛ vrtus ɡcūqꝫ min' a mlbz rbs dpēdēs.
dō g' q ē for^a īmalis ꝛ icoꝑea bonitas dēē n̄ p^t. ¶ ap'. oīa dioēz
refugiunt unitatē vō appetit. q. p unitatē ēē hēat. ex q^o dat ītlli
q unqqꝫ qto ē siplicius ~~ectes~~. tāto ī bonitate excellētius. dūn m^o
pfcio assut. ~~pp~~ q ~~eꝫ~~ aere ppoim' aerē vō aq. dš aū ē ī fine
siplicitatis ut s̄ ostēsū ē. ē g' ꝛ ī fine bonitatis. ¶ dei ē bōitatē
ōs scrip. sac^e ɡmēdāt. p^o lm̄ ī ps q̄ bon' isr dš. ꝛ apti ꝛa ꝗ. au ditias
bōitates ei. ɡtēpnes ./ ¶ ex hac aū vitate notipcata ɡfudit^r manicheor
erroꝛ ponētiū aliqm̄ dūn q sit ł nā nāz malus. qd' pmissis rōibz q̄ dit^r
nā dūn oꝫ ēē siplicē entē actu ꝛ alia hꝫ p q̄ dei bonitas ostesa ē.
¶ ex hes g' nūn ē q dš n̄ solū ē bon' sꝫ ī ī fine bonitatis. h̄ cū n̄ eēt
n̄ eēt^or bon' eēt. nā qd p suā eēꝫ bon̄ ē melius ē eo qd' p ad pti-
cipatū bonū fidt. dš g' p suā eēꝫ bon' ē. ¶ adh^c. unqqꝫ ł h̄ ~~ł~~ bon̄ ē
q ēē h̄t. un̄ oīa ēē appetit. ꝛ amāt. dš aū ē ipm suū ēē. ē g'
sua sbā sua bonitas. ~~×~~ regre ~~ām~~ retō

P. P. MACKEY O. P.

CONTRA GENTILES S. TH. AQ.

Interpretatio Autog. Vat. fol. 8 r. a lin. 13.

APPENDIX

AD PRIMUM ET SECUNDUM LIBRUM
SUMMAE S. THOMAE DE AQUINO CONTRA GENTILES
IN QUO TEXTUS AUTOGRAPHI VATICANI
A PRIMA SUA FORMA USQUE AD ULTIMAM INTEGRE REPRODUCITUR

Quid in hoc Appendice praestare conati simus exponere oportet. Intentio est, textum autographi a prima sua forma usque ad ultimam integrum et perpetuum reproducere, idque, quantum fieri potest, modo plano, ita ut redactionum se excipientium motus et successio, si non semper facillime, semper tamen aliqua attentione et brevi exercitio certo internosci possint. Interpretatio erit quaedam scripturae difficilioris in legibiliorem et communius accessibilem translitteratio. Cui efficiendo aliqua signa adhibemus, obvia, pauca, constantia, nunquam aequivoca.

Ut autem signa rite intelligantur, advertendum est quod scriptura autographi, per se et non per nos, duplici respectu distincta est. Partim enim originalis est seu *columnaris,* partim posterior seu *marginalis.* Deinde partim *definitiva* est, quam nos supra iam edidimus, partim *deleta,* quam in hoc Appendice principaliter lectori prompte legibilem facere conamur. Hae quatuor quasi-species scripturae in autographo promiscue iacent: definitiva potest esse in columna et margine et in utroque, et utrobique intercidi per deletam, secundum exigentiam revisionis.

Ab hoc rei statu profecti, redactionum seriem graphice distinguimus duobus signis. Scripturam definitivam, columnaris sit aut marginalis, significamus per typos maioris corporis; deletam vero per typum minorem. Columnarem a marginali distinguimus claudendo marginalem intra uncinos curvos ( ), et, ubi margo suum marginem habet, hunc intra limites curvorum claudimus uncinis rectis [ ]. Quia margo his uncinis innotescit, columna illico innotescit per eorum absentiam.

Typorum ergo minoratio repraesentat ductum calami Auctoris, vel *vacat,* vel puncta, vel rasuram, indistincte. Lector enim non quaerit deletionis modum, sed factum. Uncini curvi et recti marginem significant, sed iterum non distinguunt eius differentias materiales: utrum dexter sit an sinister, superior inferior, imus supremus, intercolumnaris interlinearis. Ipsa columna, immo ipsa linea, interdum erit margo et inter uncinos captivabitur. Quando scilicet in autographo ex mutato scriptionis charactere constat quaedam in columna vel margine posterius addita esse, haec nobis per se marginem constituunt, ut App. 8* a 5–7. Si vero mutatio unius litterae vel aliquot litterarum in ipsa linea occurrit, ex. gr. si vox *sui* per mutationem *i* litterae in *e* facta est *suae,* post *sui* minori typo impressum apparebit *suae* intra uncinos, maiori typo si stetit, minori quando iterum deletum est. Ob eandem causam, scilicet ne signa lectorem obruerent, scripturam fasciculi auxiliarii seu « parvi », quamvis nostro sensu verus margo est, non adducimus intra uncinos, sed nomine suo, *ex quaterno auxiliario,* ceterumque tractamus ut columnarem.

Quasdam scripturas Auctor ex deletione resuscitavit, delendo nempe ductus qui deleverant. Istas bis reproducimus, in parvo et maiori typo, si breves sunt, cf. Append. 15* b 15; longiorum tractatuum restitutio verbis notificatur ad calcem paginae. – Scriptura rediviva et iterum deleta non admittit significationem nisi verbalem.

Haec signa, uncini et diversitas typi secundum maiorem et minorem, sufficerent, si redactiones duae tantum essent, et etiamnunc sufficiunt ad significandam compositionem textus definitivi ex scriptura columnari seu primitiva et marginali seu revisionali. Immo non opus erat eum hic integrum recudere nisi quantum satis est ad monstrandam istam mixturam ex primo et revisionali elemento; itaque pro toto saepissime damus verba initialia et finalia, punctis mediis. Textum ergo definitivum, quem Auctor transcriptum iri intendebat, continuum leget qui, omisso typo minore et uncinis, solum typum maiorem oculis sequitur. Textus autem obliteratus, quamvis a deletione qua tali nulla in eo distinctio peti potest, ob iteratas mutationes multis locis complicatior est quam ut omnes earum phases sine ulteriori significatione possint attingi.

Nam in scriptura deleta existunt tractus orationis qui antequam immediate circumstans textus obliterabatur iam deleti erant; quod *praedeletionem* vocamus. Patet hanc scripturam alicui priori redactionis stadio appertinuisse. Factum graphice statuimus claudendo scripturam antecedenter deletam intra uncinos flexos ⟨ ⟩. Uncini flexi nunquam textum ultimum, sed textum a revisore reiectum indicant; ideo non occurrunt nisi comitante typo minori.

Occurrunt etiam inter scripturam deletam litterae vel verba, vel dimidiata verba, vel phrases incompletae, quarum deletio accidit quando Auctor primo super columna vel margine scribebat, quae ergo, cum sint primi momenti, ad revisionem posterius institutam proprie non pertinent. Denotant laborem mentis et perfecte dicendi curam in actu ipsius primae scriptionis. Hanc deletionem notificamus aut signo simplici et multum visibili, typo minori, quia deletio accidit, sed *italico;* aut lectorem monemus verbaliter ad calcem paginae; cf. 9* b 46*–58*, cum nota.

Signa ergo nostra sunt: primum, diversa magnitudo typorum; character maioris molis solam scripturam indicat definitivam, minor deletam quamcumque; secundum, uncini curvi et recti, qui sequuntur molem typi maiorem vel minorem secundum quod ad alterutrum adhibendi venerunt; tertium, uncini flexi et typus cursivus; illi significant praedeletionem scripturae occlusae, hi deletiones in actu primae scriptionis in columna vel in margine, nam et margo primam suae scriptionis horam habuit. Ea quae horum signorum potentiam superant, naturali signo vocis scriptae explicanda erant, ne indices propter multitudinem confundentem quidquam indicare desinerent.

Sicut lector iam intellexerit, marginalis scriptura autographi in paginis Appendicis non apparet supra earum margines, sed uncinis curvis et rectis distincta in columnas nostras introducta est. Quod propter duas causas necessarium erat fieri. Nulla forte machina typographica tanta lenitate et tractabilitate est, ut eas scripturas quas nos *marginem* vocavimus, proprio loco, idest loco quae in autographo occupant, ponere sit capax. Deinde margines nostros dextros et sinistros alii necessitati reservamus. Nam (et hoc etiam lector iam secum dixerit) continuitas redactionum non potest ubique servari. Quid enim, quando Auctor-revisor mutando ordinem capitulorum eam ipse sustulit? Si tali in casu cursum primae redactionis sequimur, textus ultimae disiunctus erit; si huius ordinem, membra

primae iam non erunt continua. Ex alterutra via sequenda elegimus alteram, hoc modo: signa quibus Auctor transumptori iter in labyrintho monstravit, non reproducimus, sed mandato quod continent obedimus, et, partibus orationis collocatis ubi Auctor ultimo eas stare voluit, extra et intra portiones transportatas sequimur et indicamus revisionis continuum cursum, sed autographi loca relativa per folium, latus, columnam, lineam super margine Appendicis citata, discontinuitatem monstrant cui scriptura primitiva subiecta fuit. Credimus tamen quod generales conspectus mutationum textui infra praemissi lecturam vel satis illuminabunt vel certe iuvabunt.

Ceterum cum, sicut supra diximus, repraesentatio autographi attentata vix aliud sit quam mera translitteratio, lectores Appendicis, postquam gratiose crediderint nostros oculos circa columnam et marginem, praesentiamque et absentiam deletionis non errasse, in aspectu refiguratae litterae nostrae eadem conditione utentur, qua nos aspicientes originalem figuram utebamur. Oculus quaedam discernit; plurium unicum criterium est intelligentia. Quaenam scriptura deleta fuerit primo scriptionis momento, quaenam potius revisione currente; quaenam simpliciter suppressa est, quaenam ut res aptius diceretur (recole quae argumentati sumus in Praefatione, p. xxiii, circa virtualem deletionem « capitis anecdoti »); enucleatio redactionum a prima usque quintam et sextam ubi occurrit; praesertim et principaliter quam rationem Auctor habuerit ut aliter dicere vellet, et quam perfectionem textus per revisionem lucratus sit, haec oculus corporalis non videt. Ea discriminare lectores autographi et nostrae reproductionis aequaliter spectat, opusque est intelligentiae. Qua cum lectores facile acriori fruantur, tanto rei aestimatores et iudices nobis congruentiores erunt.

Ante textum authenticum aliquot praemittimus textus ex traditione congregatos, qui faciem prioris redactionis prae se ferunt; conferatur paragraphus nostra, De pA in traditione (Praef. p. xvi). Codices per sigla sua adducti ostenderunt nobis illas priores lectiones A; quas legit qui textum uncinis separatum omittit, ceterum ad typorum differentiam non attendens. – Pro libro III priores redactiones in immensum frequentiores traditio suppeditabit. – Patet quod citationes in margine, praeter illas quae Autographum indicant, referendae sunt ad librum nostrum.

CONSPECTUS MUTATIONUM CAPITULORUM

Liber I.

Per interitum primi fasciculi A hiat ab initio usque ad cap. 27 exceptis huius ultimis lineis super fasciculo secundo conservatis. Supersunt tamen lectiones pA, vel quae videntur esse pA, in codicibus NZ. Praeterea salvae sunt aliquot redactiones ad tempus revisionis pertinentes et exaratae super quaterno auxiliario vel « parvo », ut Auctor vocat, hoc ordine:

Cap[i] 19. Quod in Deo nihil est violentum neque praeter naturam *prior redactio; deletur.*

Cap[i] 18. Quod in Deo nulla est compositio *fragmentum; deletur.*

Cap[i] 19. *secunda redactio, partialiter iterum reformata. Deinde, post aliquot scripturas ad secundum et tertium fasciculum relatas, sequuntur supra duo ultima folia parvi:*

Cap[i] 13. Rationes ad probandum Deum esse *fragmentum longum et percorrectum.*

Cap[i] 20. Quod Deus non est corpus *fragmenta tria.*

Praeter notata nihil de redactionum motu in viginti septem capitulis cognoscitur.

Pro secundo et tertio fasciculo textus A totus superest, excepto in fine Libri per amissionem primi diplomatis fasciculi tertii.

Cap. 28. De Perfectione Divina.

Cap. 29. De Similitudine creaturarum (*vel* creaturae ad Deum; *scriptura tituli neutrum clare indicat*).

Capp. 30–35. *tractatur de praedicatione nominum de Deo.*

Cap. 36. Qualiter intellectus noster de Deo propositionem formet.

Deum esse bonum *margo; deletur.*

Deum esse in fine bonitatis *margo; deletur, et tractatus uberiorem redactionem recipit in* cap[is] 37–41 *super columnis parvi.*

Cap. 42. Quod Deus est unus; *extense reformatur; fragmentum breve ultimae redactionis est in parvo.*

Cap. 43. Quod Deus est infinitus.

Cap. 44. Quod Deus est intelligens; *multum reformatum: e prima scriptura linearum centum quadraginta quatuor deletae sunt lineae centum sexdecim.*

a Deus est vivens *super margine; deletur. Tractatus De Vita et Beatitudine Dei (notavi a b c d k) reformatus in finem Libri defertur.*

Cap. 45. Quod intelligere Dei est sua essentia; *reformatum fere totum: e lineis centum triginta remanserunt decem.*

b In Deo idem est esse et vivere et beate vivere: *deletur; cf. sub a.*

Cap. 46. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

c Inter deleta huius capituli est paragraphus Adhuc beatitudinem ... intelligit; *cf. sub a.*

Cap. 48. Quod Deus primo et per se solum se ipsum cognoscit.

d Inter alia delentur duo verba et beatitudo; cf. *sub a.*

Cap. 49. Quod Deus cognoscit alia a se.

e In scientia Dei non esse discursum; *margo, deletur et reformatur capitulo 57.*

f Dei notitiam non esse discursivam; *margo; deletur et reformatur primo capitulo trunco post capitulum 54, et definitive capitulo 55.*

Cap. 50. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

Capp. 51–52. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

Cap. 53. Solutio praemissae dubitationis. *Tres redactiones, tertia super margine; singulae plene scriptae sunt et fere sine correctionibus quae non essent a prima scriptionis hora, ideoque commoda specimina studioso, qui differentiam dictionis primitivi et revisi textus Auctoris cupit considerare.*

Cap. 54. Qualiter divina essentia una existens et simplex sit propria similitudo omnium intelligibilium.

g Deum multa considerare simul; *capitulum incompletum; e deletione redivivum iterum deletur; cf. sub f et cap. 55.*

h Divinum intellectum nullo modo esse in potentia; *deletum et reformatur capitulo 56.*

i Cognitionem Dei nullo modo variari; *margo; deletum in suppressionem, nam reformatio nullibi obtinere videtur.*

Cap. 56. Quod cognitio Dei non est habitualis; *cf. sub h. Initium habet tres redactiones, et totum capitulum removetur post sequens.*

Cap. 55. Quod Deus omnia simul intelligit; *cf. sub f et g.*

Cap. 57. Quod cognitio Dei non est discursiva; *cf. sub e.*

k Inter deleta obtinet paragraphus. Item felicitas... ratiocinativa; *cf. sub a.*

Cap. 58. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo; *exordium sub actu primae scriptionis abrumpitur et novum instituitur; ceteroquin capitulum multum mutatur.*

Cap. 59. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium; *in quaterno parvo.*

Cap 60. Quod Deus est veritas; *in parvo.*

Cap. 61. Quod Deus est purissima veritas; *initium novum in parvo.*

Cap. 62. Quod divina veritas est prima et summa

cap. 97–102, cf. sub a. Per amissionem primi diplomatis fasciculi tertii originalis A hiat capp. 79 altera parte, 80, 81 et prima parte [illegible]

CHARACTERES ET SIGNA
QUIBUS VARIETAS AUTHOGRAPHI VATICANI REPRAESENTATUR

Characteres maiores	Redactio definitiva, quam editio nostra exhibet.
Characteres minores	Verba vel loca a S. Thoma deleta.
Characteres minores inclinati . .	Verba deleta inter primam textus scriptionem.
Uncini curvi ( )	Verba vel loca revidendo addita.
Uncini recti [ ]	Verba addita intra terminos alterius additamenti.
Uncini flexi 〈 〉	Verba praedeleta ante totius loci deletionem.
Punctilla	Locus ubi nulla mutatio in autographo invenitur.
Asterisci in linea * * * . . .	Locus laceratus, vel verba illegibilia.
Obelus duplex † . . . †	Initium et finis loci dubiae lectionis.
§	Signum paragraphi ab ipso S. Thoma indicati.

Legendo igitur quae characteribus maioribus, sive extra sive inter uncinos, impressa sunt, habetur redactio definitiva.

Legendo continue quae characteribus minoribus absque uncinis flexis impressa sunt et quae characteribus maioribus absque uncinis curvis, habetur anterior redactio.

Exempla nonnulla subiungimus, quo melius appareat quomodo ex varietate deletionum et additionum totus processus compositionis textus reconstitui possit.

App. 7* a 45. quae sequuntur motum superioris motoris (mobilisque orbis).

Redactio 1. quae sequuntur motum superioris motoris.

2. quae sequuntur motum superioris motoris mobilisque orbis.

3. quae sequuntur motum superioris orbis. Lib. I, XIII, 33 a 46.

App. 8* b 18. § Item 〈in unoquoque genere〉 illud quod est mensura 〈illius generis〉 (in aliquo genere) est (In unoquoque genere est aliquid) perfectissimum in genere illo (ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur).

1. § Item. in unoquoque genere illud quod est mensura illius generis est perfectissimum in genere illo.
2. § Item. illud quod est mensura in aliquo genere est perfectissimum in genere illo.
3. § Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur. I, XXVIII, 87 b 6.

App. 49* b 44. § Item. Omne illud oportet esse perpetuum ad cuius *priva destru* remotionem sequitur eius 〈positio〉 (esse). Oportet enim vel affirmare vel negare.

1. Reiectis *privationem* et *destructionem*, prima redactio sic decurrit. § Item. Omne illud oportet esse perpetuum ad cuius remotionem sequitur eius positio. Oportet enim vel affirmare vel negare.
2. Idem, excepto quod deletur *positio* et substituitur *esse*.
3. § Item. Oportet vel affirmare vel negare. II, XXXIII, 346 b 22.

Notandum quod *esse* substitutum fuerat in margine interlineari, et non fuit tactum ductu calami delente, indeque originem habuit varians ab autographo quae indicatur in nota ad locum.

App. 13* a 53. § Amplius. 〈Nomine Dei intelligitur ab omnibus aliquid cuius esse non est ab alio dependens per modum quo causatum dependet a causa, eo quod〉 〈omnes (qui de Deo loquuntur) nomine Dei intelligunt primam causam (nec alteri nomen deitatis attribuunt nisi propter propinquitatem vel similitudinem aliquam ad primam causam. Id igitur quod vere Deus est, a nullo dependens est.) Omne autem quod non dependet ab alio sicut a causa〉 (§ Amplius, Deum) est necesse esse 〈per seipsum〉 sicut ex supra dictis patet. Si igitur etc.

Hic locus initium est longissimi argumenti scripti pro capitulo XLII primi libri, Quod Deus est unus (App. 13 a 53–b 43). Deletus est cum toto argumento, sed ante deletionem multiplex mutatio in ipso facta fuerat.

Redactio 1. § Amplius. Nomine Dei intelligitur ab omnibus aliquid cuius esse non est ab alio dependens per modum quo causatum dependet a causa, eo quod omnes nomine Dei intelligunt primam causam. Omne autem quod non dependet ab alio sicut a causa est necesse esse per seipsum sicut ex supra dictis patet. Si igitur etc.

2. § Amplius. Omnes qui de Deo loquuntur nomine Dei intelligunt primam causam, nec alteri nomen deitatis attribuunt nisi propter propinquitatem vel similitudinem aliquam ad primam causam. Id igitur quod vere Deus est, a nullo dependens est. Omne autem quod non dependet ab alio sicut a causa, est necesse esse, sicut ex supra dictis patet. Si igitur etc.

3. § Amplius. § Amplius. Deum est necesse esse, sicut ex supra dictis patet. Si igitur etc.

Alterum *Amplius* est duplicatio prioris, ne illud, intra deletiones angustiatum, transcriptoris oculum fugeret.

PRIMAE REDACTIONES LIBRI PRIMI EX TRADITIONE MANUSCRIPTA COLLECTAE

Vide Praef. p. XVI.

Cap. 1, p. 3 a 6. Philosophus in primo Metaphysicae illud ponit (a Philosopho ponitur) quod sapientis et ordinare NZ.

a 10. res optime disponitur cum ad suum finem a quo ratio boni derivatur convenienter ordinatur NZ Can Clm.

b 7. unde secundum Philosophum in principio Metaphysicae sapientis est causas altissimas considerare NZ Can Ch.

b 22. Primam Philosophiam Philosophus determinat in II Metaphysicae esse scientiam veritatis NZ.

p. 4 a 2-3. sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse. Cui quidem philosophicae sententiae concordat dictum Augustini X Confessionum, quod beatitudo est gaudium de veritate, cum tamen sapientem in II Libro de Libero Arbitrio definiat eum qui de beatitudine et his quae ad eam pertinent recte sentit Z (tamen *delendum videtur*).

b 10. assumit. Haec autem duo officia sapientis philosophus ponit in I Elenchorum, scilicet non mentiri de quibus novit et mentientem manifestare posse Z et Bononiensis 1655, 9. (*Z titulum capⁱ 2. post* 6 a 21 Sap. VIII *ponit solus in tota traditione*).

Cap. 2, p. 6 b 19-22. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere ... Quae tamen in rebus divinis deficiens est unde non facile per eam impugnantur errores, praecipue contra fidem NZsW*b*, *et* Ch *sine* unde, per eam *et* fidem.

Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest multa praecognoscere oportet, cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Unde eius cognitio ad metaphysicam pertinet quae tanquam aliarum finis inter omnes scientias (propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes) ultima remanet addiscenda, et sic (Sic ergo) Z; *exemplar scriptoris* N *lectionem* pA *in textu et* sA *supra marginem habebat; legit enim* N, vel sic propter quod metaphysica ... addiscenda unde eius cognitio ... addiscenda, et sic. Cap. 4, p. 11 a 28.

Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari (opinari *legendum*) sit quoddam moveri; quo etiam modo (quem etiam modum) loquendi Aristoteles utitur (tangit) in III de Anima Z, *et* loquitur *pro* utitur N (Cf. Aristotelem ibi 429 a 23). Cap. 13, p. 31 b 7-12.

PRIMAE REDACTIONES PRIMI LIBRI AUTOGRAPHI VATICANI

Cap. XIII. Rationes ad probandum Deum esse.

Fragmentum in quaterno auxiliario.

Autog. Vat. 2 r a 1. - Pag. 32 a 12. § Secunda via talis est ... nihil movetur. Hoc autem habet (Aristoteles) pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum ... non fuit per accidens vera. Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens *et* in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit. Sicut ... musico. Si igitur *move* movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum (autem) invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile (immo necessarium) est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. Nec contra ... per accidens. Si autem praedicta propositio est vera per se, aut similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus (qua movet) vel alia. Si eadem ... secundum eandem scientiam. *Quod est* Hoc autem est impossibile, nam *docens* docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero *non est* necesse est non habere. Et sic idem ... impossibile. Si autem secundum aliam (speciem motus movetur) ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis, cum sint *finitae species* finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum, *sed* et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed cum primum movens magis moveat quam aliquod secundum (Sed ex hoc) sequetur idem quod prius, scilicet quod id quod moveret (movet) secundum aliquam speciem motus secundum eandem moveatur *quia mo* licet non (in)mediate sed inmediate, cum aliquod superiorum moventium eadem specie motus moveat, quia cum primum movens magis moveat quam secundum, unumquodque motorum non solum movebitur moto quem proximus motor movet, sed etiam omnibus motibus quibus superiores motores movent. Haec autem omnia sunt fictitia vel impossibilia. Ergo relinquitur quod oportet ponere *quod* aliquod primum quod non movetur aliquo (exteriori).

2 r b 1. * § Tertia via talis est. Illud quod est per se prius est eo quod est per

Ib. mg. sup. aliud. Hoc autem potest esse dupliciter * (§ Quia vero hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles dicendo quod hoc potest esse dupliciter) * uno modo ita quod illud primum sit penitus immobile, quo posito habetur propositum (scilicet quod sit aliquod primum movens immobile) alio modo quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile ... non ab alio. Sed hoc dato iterum idem sequitur. Non enim potest dici quod (movens seipsum) totum *seipsum* moveatur a toto, quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur (et similiter in aliis motibus.) Et iterum ... motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. Et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile (ipsum enim habere partem necessarium est, cum omne movens sit divisibile *.) Si autem aliquis cavilletur dicens quod utraque pars movetur, una scilicet ab altera, hoc non potest esse propter quatuor. Primo quia sic tolletur primum movens, nam una pars non erit principalior in movendo quam alia ⟨cum neutra sit propinquior mobili, quod est de ratione secundi moventis⟩ (cum utraque moveat et moveatur): remoto autem principali motore, tollitur totus motus, ut ex praemissis patet, quia instrumentum non movet sine principali motore. Secundo quia, cum de ratione moventis primi *sit quod* esse ponatur quod moveatur a se, si moveatur ab alio, hoc est per accidens; per accidens ergo est unam illarum moveri ab alia; *quod autem* quod potest non esse, quia quae sunt per accidens non sunt necessaria; ergo motus totus cessabit, quod reputat (im)possibile ⟨nisi ponatur quod illa pars movens non moveatur⟩. Tertio quia specialiter hoc est necessarium ut movens non moveatur a suo mobili, sed, sicut ostensum est supra, oportet reduci mobilia vel in aliquod primum penitus immobile vel in aliquod movens seipsum. Quarto quia sequentur praedicta inconvenientia, quod scilicet docens doceatur dum docet, et alia huiusmodi. *Similiter non* Si iterum aliquis dicat quod prima pars moventis seipsum non movetur a secunda sed a seipsa, hoc non potest esse propter duo. (Primo) quia quod ipsum totum dicatur seipsum movere, aut *dicitur* convenit ei ratione sui ipsius, aut ratione partis. Si secundo modo, ergo non est *primum* ut ponebatur primum per se motum, sed pars ⟨est⟩ eius, quod enim movetur ratione partis non est primo motum. Si autem primo modo, partibus igitur accidit *p* movere ⟨seipsum⟩ (seipsas): ergo non est necessarium, et sic idem quod prius. (§) Secundo quia, si totum movet totum, ergo movet quamlibet partem; et una pars eius movetur a seipsa; igitur illa pars movebitur et a se et a toto, et sic idem movebitur a duobus motoribus, quod est impossibile. Et per hoc etiam patet quod non potest dici quod totum moveat *pars* partem vel pars totum, quia sic esset per accidens movens seipsum. Relinquitur igitur quod oportet unam partem moventis seipsum esse immobilem. * § Tertia via est qua ostenditur quod 2 v a 1.
move (est aliquis) primus motor (qui) non movetur neque per se neque per accidens. Cum enim inveniantur in hoc mundo multa mo-

2 r b 2. — * Vid. not ad loc. et Praef. p. XXXVII n. 60.

ventia, sicut omnia animalia *oportet* quae sunt corruptibilia, *q* oportet quod motores ipsorum, quae sunt animae, aut sint ⟨corruptibiles aut incorruptibiles⟩ (semper aut non), nam plato incorruptibiles esse posuit. Constat autem *quod* si huiusmodi motores non sunt corpora, ut probatur in libro de anima, quod etiam si non semper sunt, non possunt incipere aut desinere esse ita quod per se generentur et corrumpantur, sed per accidens, nam nihil per se movetur nisi corpus, ut probatur in VI phis. Ex quo potest accipi quod illi motores moventium seipsa qui moventur per accidens non semper sunt. Sed necesse est aliquem
2 r b mg. lat. motorem alicuius moventis seipsum esse qui semper sit. * (Non autem potest dici quod utraque pars moveatur . . . sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem. * § Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens [scilicet anima] etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens, ulterius ostendit quod *oportet* primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens. Quia enim Moventia [enim] se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia *cum si* reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiter-
2 v a 16. num.) * Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur. § Quod autem necesse sit aliquem motorem huiusmodi (secundum suam positionem, aliquod movens se) esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio horum moventium seipsa scilicet animalia (quae sunt generabilia et corruptibilia)
* Vid. n. ad loc. sit perpetua. Sed huius . . . omnia. Tum quia infinita essent *, tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquod seipsum movens perpetuum quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se: et sic motor eius erit perpetuus (non movetur neque per se neque per accidens.) § Quarta via est quia (§ Item) in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum *qui* quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato, quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accidens (accipi) quod nullum movens . . . neque per accidens. § Nec est contra hanc rationem † etiam si (quod) superiores † motores caelorum [inferiorum orbium] movent motum sempiternum et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris motoris (mobilisque orbis).

* * * * *

Cap. XVIII. Quod in Deo nulla est compositio.

Fragm. in quaterno auxil. intra duas redactiones cap. XIX.

4 r a 12. § Praeterea. Ostensum est supra esse unum primum necessarium quod non habet suae necessitatis causam, sed est per seipsum necessarium, et hoc Deus est. Nullum autem compositum potest esse huiusmodi, cum necessitas compositi ex componentibus causetur et ab eis dependeat. Deus igitur compositus non est, sed simplex.

Cap. XIX. Quod in Deo nihil est violentum neque praeter naturam.

Capitulum in quaterno auxiliario.

4 r a 1-11. § Ex his autem ostendi potest quod in Deo nihil est violentum neque praeter naturam. Nullum enim violentum potest esse sempiternum: nam ea quae per violentiam sunt per accidens adveniunt, huiusmodi autem necessaria esse non possunt neque sempiterna. Si igitur Deus sempiternus est, nec aliquid in eo esse potest nisi sempiternum, quia non cadit sub tempore, ut ostensum est, nihil in ipso potest esse violentum neque extra naturam. § Praeterea. Violentia in aliquo esse non potest quod passioni non subiiciatur, unde et vim passa dicuntur ⟨in⟩ quibus violentia fit. Deus autem non potest pati, cum sit omnino immobilis, ut probatum est, pati enim moveri est. Nihil igitur in Deo est violentum neque praeter naturam.

Ib. 17. - p. 51 a 1. * § Ex hoc autem ulterius ostenditur (philosophus concludit) quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam. Omne enim . . . nihil in eo esse potest violentum neque praeter naturam. § Amplius. In eo quod non est natum pati, violentum aliquid vel innaturale esse non potest, unde et violenta vim passa dicuntur. Pati autem non potest aliquid nisi ⟨secundum⟩ quod est in potentia. Cum igitur Deus nullo modo sit in potentia *vi* ut ostensum est, manifestum est in eo aliquid violentum vel innaturale esse non posse. § Adhuc. Nullum violentum vel innaturale potest esse sempiternum, nam huiusmodi per accidens insunt, quae autem per accidens sunt, non sunt necessaria neque sempiterna. Cum igitur Deus sit sempiternus *nec in eo possit aliquid* ut ostensum est nec in eo aliquid esse possit non sempiternum, quia simplex est, *vi* nihil in eo esse poterit violentum vel innaturale. * (§ Amplius. Necessitas coactio- 4 r a mg. inf.
nis . . . est coactum. § Adhuc. Ubicumque est aliquid violentum, ibi *est possibile* potest esse aliquid praeter id quod rei *secundum se* per se convenit. Nam . . . ut ostensum est. Non *est* potest igitur in eo esse aliquid violentum.) * § Item. Ib. 35.
Omne in quo est aliquid violentum . . . violentum vel innaturale. § Hinc est quod philosophus dicit in V metaph. quod in his quae sunt sempiterna et immobilia, nihil est vi neque praeter naturam.

Cap. XX. Quod Deus non est corpus.

Fragmenta in quaterno auxiliario.

§ Quod autem *potentia* in magnitudine finita non possit 2 v b 1. - p. 52 b 37.
esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem . . . potentia finita. Ergo oportet quod in minori tempore * perficiat effe- * Vid. ad loc.
ctum velocius movendo quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse . . . in VI phis. Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. Sit * potentia quae est A. Accipiatur * Vid. ad loc.
pars eius quae est AB. Pars igitur ista movebit in tempore maiori. Oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque (tempus) sit finitum et finiti eiusdem generis necesse sit esse aliquam proportionem. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim *secundum* quantum ad hanc rationem differt unam (istam) vel alia * proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam * Casu pro *aliam*.
praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam, ex quo (cum) maior potentia in minori tempore movet. * Si ergo . . . in * Casu non correctum in *moveat*.
tempore aliquo.

§ *Potest* Sciendum tamen quod haec responsio com- 2 v b. 31. - 54 a 11.
mentatoris non est sufficiens. Quia etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia *pass* quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est *po* virtus essendi, cum expresse Aristoteles dicat in tertio primo caeli et mundi quod caelum habet virtutem ut sit semper. Et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet *hoc modo accipere potentiam* iudicare de potentia secundum modum actus. *Esse* Motus autem secundum sui rationem quantitatem habet et extensionem. Unde duratio eius infinita non potest esse sine quantitate infinita, nam in virtute movente requiritur quod (requirit quod potentia movens) sit infinita. Esse (autem) non habet aliquam extensionem quantitatis, praecipue in re quae (cuius esse) est secundum esse invariabile, sicut caelum. Et ideo *quantum* non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret, quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud ex quo est invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

§ Aliter autem respondetur a quibusdam et melius quod 3 r 1. - 54 b 34.
caelum habet duos motores, unum proximum . . . et alium remotum *a quo habet* qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita *non movet corpus* quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore unde non oportet quod moveat in non tempore: sed potentia quae est in magnitudine, oportet quod moveat immediate, *q* cum nullum corpus moveat nisi motum. (Unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.) § Potest adhuc melius dici . . . suae virtutis. Potentia autem

quae est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturae (quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea). Et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis, et sic (unde) sequitur (si movet) quod moveat in instanti. (Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.)

* * * * *

Cap. XXVII. Quod Deus non sit forma alicuius corporis.

Fragmentum.

6 r a 1. - p. 85 b 18. § Huic autem veritati . . . profundior mari. § Sic igitur *et rationis* et auctoritatis divinae et rationis humanae adminiculo gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli vel etiam animam totius mundi ut augustinus narrat de marco varrone. Et ex hoc errore *ydolat* ydola defendebant . . . sed animae. Quo supposito, sequitur (sequi opinabantur) quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur. Commentator etiam dicit in xi metaph. quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis zabiorum, idest gentilium (ydolatrarum), quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

Cap. XXVIII. De Perfectione divina.

6 r a 18.-p. 86. De perfectione divina. – § Ex praedictis autem alicui videri posset quod Deus esset imperfectissimum. Si enim quae sunt et vivunt perfectiora sunt hiis quae tantum sunt, videtur Deus imperfectissimus esse, si ipse non est aliud quam suum esse, cui tamen nihil superaddi potest. Et ideo ostendendum est quod Deus est universaliter perfectus Ib. mg inf. * (§ Licet autem ea quae sunt et vivunt perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est simpliciter [universaliter] *perfect* ens Ib. a 22. perfectum) * et dico universaliter perfectum quando *nulla* nobilitas quae est in unoquoque genere non est extra ipsum, ut dicit philosophus in v metaph., quod etiam commentator ibidem Deo convenire dicit (cui non deest alicuius generis nobilitas.) Omnis enim nobilitas . . . in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse (secundum hoc) nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit esse secundum totum suum posse (tota virtus essendi) ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed *res* rei quae est suum esse competit esse † secundum suum totum posse suum idest esse † (secundum totam essendi potestatem) sicut si esset aliqua albedo separata, *haberet* nihil ei de virtute albedinis deesse posset, nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu capacitatis recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, cum habeat (ut supra probatum est, habet) esse secundum totam virtutem ipsius esse, non potest (ergo) carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat. *Non igitur* Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod aliquid est, ita omnis defectus inest ei secundum quod non est aliqualiter (non est). *Sicut autem Deo* (Deus autem sicut) habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit 6 r b 1. a non esse. * A Deo (ergo) omnis defectus absistit. Nulla autem nobilitate caret. Est igitur universaliter perfectus ex hoc ex quo imperfectissimus videbatur. Nam Illa (vero) quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, *sed,* non enim ipsa *partic* habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse secundum quendam particularem modum et imperfectissimum. § Item. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur, unde semen (semen enim) est ab animali vel a planta. Igitur primum *esse* ens oportet esse perfectissimum. Ostensum . . . perfectissimus. § Amplius. Unumquodque perfectum est inquantum est actu, imperfectum autem secundum quod est potentia (cum privatione actus.) Id igitur quod nullo modo est in potentia . . . Deus est. Est igitur perfectissimus. § Adhuc. Duorum imperfectorum illud est *imperfectius cui non potest fieri aliqua additio* imperfectissimum quod ad perfectionem reduci non potest. Deus autem ⟨si est imperfectus⟩ ad maiorem perfectionem quam habet nullo modo reduci potest, tum quia non est mutabilis, tum quia additionem non recipit. Si igitur non est in fine perfectionis, sequetur ipsum esse imperfectissimum, *quod,* etiam imperfectius materia prima, quae per additionem formae perfici potest. Quod esse non potest, quia agens honorabilius est patiente et movens moto. § Amplius *. Nihil agit . . . in agente. Impossibile est igitur * Vid. ad loc. effectum qui per actionem educitur esse in nobiliori actu quam sit actus agentis, *In genere autem causarum agentium reducitur ad aliquam primam, ut supra ostensum est,* possibile est tamen actum effectus *deficere* imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem *causarum* causae efficientis fit reductio ad unam causam, quae Deus dicitur, ut ex dictis patet, *ex qua sunt* a qua sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet . . . e converso. Est igitur Deus perfectissimus. § Item ⟨in unoquoque genere⟩ illud quod est mensura ⟨illius generis⟩ (in aliquo genere) est (In unoquoque genere est aliquid) perfectissimum in genere illo (ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur), quia ex hoc (eo) unumquodque illius generis ostenditur magis vel minus perfectum esse quia (quod) ad illam mensuram (sui generis) magis vel minus appropinquat. Sicut . . . homines. Id autem quod est mensura omnium entium Deus est ut ex supra dictis patet (non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse). Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniant: alias non esset omnium communis mensura. * (§ Adhuc. Omne imperfectum * 6 r b mg inf. naturaliter tendit *in per* ad perfectionem, ut in omnibus per inclinationem apparet. Si igitur aliquod imperfectum sit quod perfectionem non consequatur, hoc erit vel propter aliquod impediens extrinsecum, vel propter repugnantiam suae naturae, quae talis perfectionis capax esse non potest. Deus autem nullam perfectionem consequi potest quam non habeat, sic enim mutabilis esset et ei posset fieri additio, quae supra sunt improbata. Nec impeditur a consecutione aliquo exteriori prohibente, quin illud esset eo potentius. Nec propter naturae suae conditionem, quia natura sua est ipsum esse, cui nulla repugnat perfectio. Nulla igitur perfectio Deo deest, et omnis imperfectio ab eo procul absistit. Est ergo perfectissimus). * § Hanc etiam veritatem tam admi- 6 v a 1. rabilem Dominus famulo suo Moysi insinuavit cui (Hinc est quod) cum quaereret (Moyses) divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino, Ego ostendam . . . plenitudinem esse. § Eandem etiam veritatem Dio etiam in v c. de di. no. subtiliter exprimit dicens (dicit), Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit, quia (scilicet) quicquid ad perfectionem essendi in diversis rebus invenitur pertinere, hoc totum a Deo plenissime possidetur. * (Sciendum tamen est . . . dici vi- Ib. mg. lat. detur. Sed quia omne quod fit de potentia in actum deductum est et de *potentia* non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando rei potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat sed habeat esse completum. Per quandam igitur nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed *id q* id etiam quod est in actu completo nihil de potentia habens absque aliqua [omni] factione. Et sic Deum perfectum esse . . . perfectus est).

Cap. XXIX. De similitudine creaturarum.

Rubrica. De similitudine creaturarum. – § Ex hoc au- 6 v a 13. - p. 89. (Vid. p. 4*. in Conspectu.) tem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit evidenter apparet (considerari potest). Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, quia tamen, necesse est (tamen aliquam) inter ea similitudinem invenire (inveniri) ex hoc quod de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat (cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde) forma effectus in causa excedente quae aequivoca dicitur invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem (ratione cuius et [causa] aequivoca dicitur.) Sol . . . non una ratione. Per eandem autem virtutem qua sol causat calorem causat etiam alias qualitates. Unde

una et eadem virtus solis in quantum continet virtualiter diversos effectus, facit solem omnibus similem rebus in quibus sol effectus suos efficaciter inducit (Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit) a quibus tamen rursus sol omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident quod sol habet (calorem et huiusmodi quo in sole habetur) sed in sole multo eminentius invenitur. Ita etiam et Deus secundum illud unum suum simplex esse quod est ipse, omnibus omnia (omnes perfectiones rebus) tribuit, ac per hoc *omnibus est* cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul. Et inde est quod sacra . . . ponetis ei? (et in ps., Deus quis similis erit tibi?). *Cuius* Cui etiam (§ Huic autem) rationi Dio [* Vid. ad loc. 6 v b 2.] *testis* concordat, qui in nono (nono capitulo) (in nono capitulo) * de di. no. dicit, Eadem . . . suis causis. * § Secundum tamen . . . creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est *et D* unde et Deo recte similis dicitur. Non autem . . . similem esse. Sicut nec hominem dicimus proprie suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. § Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae similetur, nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic defectum a similitudine aliqualiter importare videtur, qui quidem defectus non Deo sed aliis rebus convenit, per *quem convenientia* quarum defectum perfectio similitudinis impeditur (et sic competit ei quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei similetur [sit similis], non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.)

Cap. XXX. Quae nomina de Deo possint praedicari.

[6 v b 18. - p. 92.] R. *Nomina de* Quae nomina de Deo possint praedicari. – § Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve proprie de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus. Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, *quicquid* quaecumque nomina absolute perfectionem (absque defectu) designant sine aliqua imperfectionis admixtione, de Deo non inconvenienter praedicantur, quae etiam et de creaturis dicuntur (et de aliis rebus), quia talibus nominibus ⟨exprimitur absolute illud secundum quod⟩ (exprimuntur perfectiones secundum quas) res ⟨aliquae⟩ (aliae) Deo similantur, sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. § Quicquid (Quodcumque) vero (nomen) huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest, nisi per similitudinem (et) metaphorae, [* Vid. ad loc.] * per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut (aliquis) homo dicitur lapis propter duritiam intellectus sicut etiam et scriptura sacra interdum aliqua Deo attribuit nomina. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum *alicuius* alterius speciem rei (creatae), sicut homo (et) lapis et huiusmodi (et quae ipsam consequuntur) vel quae ipsum defectum creaturae vel aliquam proprietatem seu defectum rei alicuius quae constat de Deo dici non posse nisi secundum metaphoram, qualiter in sacra scriptura quandoque Deo attribui inveniuntur (nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causantur, unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice.) Quae vero . . . alia huiusmodi. § Dico autem . . . impositum. Quantum enim ad modum significandi omne (nomen) cum defectu est. Nam nomine (res) exprimimus eo modo quo [r a 5.] intellectu concipimus. Intellectus . . . non subsistens. * Habens autem formam invenitur quidem subsistens et (sed) non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus . . . ut quo est. Et sic in omni nomine humanitus (a nobis) dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur *per quam* quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo *de* Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas . . . imponitur. § Possunt igitur (ut Dio docet) huiusmodi no[* Ib. mg. inf.]mina . . . significandi modum. * (§ Modus autem supereminentiae . . . significari non potest, nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel etiam *per habitud* per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim *quod* de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum ut *ef quod* ex supra dictis patet.)

Cap. XXXI. Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant.

R. Quod divina *per* perfectio *plur* et pluralitas nominum [7 r a 21 - p. 95.] divinorum divinae simplicitati non repugnant. – § Patet etiam Ex praedictis (etiam videri potest) quo modo (quod) divina perfectio et plurium nominum de ipso dictorum veritas (plura nomina dicta de Deo) summae ipsius simplicitati nullatenus (non) repugnat (repugnent repugnant.) Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur in quibus sunt secundum aliam et eminentiorem rationem. Qui quidem effectus . . . generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit (est) aliquid est de genere (conforme) caloris (calori.) Per eandem . . . ut probatum est. § Sic igitur sapiens Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit (sic enim et lapis diceretur simili ratione) sed quia secundum quod sapientes sumus † suam † (virtutem eius qua sapientes nos facit) aliquatenus imitamur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus * determinatus essendi *per quem lapis est* [7 r b 1.] secundum quem lapis Deum non imitatur sed ab eo (a Deo) distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse (secundum) bonitatem et alia huiusmodi quae de Deo modo supra dicto praedicantur (sicut et aliae creaturae.) * (§ Huius autem simile . . . humanis. Intellectus enim unica [* Ib. mg. sup.] virtute cognoscit *multo plura* omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit et etiam alia multa. *Homo etiam* Intellectus etiam . . . habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet quam res aliae *etiam multo* immo multo minorem per quaedam diversa consequuntur. § Ex quo patet . . . et nomen eius unum.)

Cap. XXXII. Quod nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicatur.

§ Sic igitur patet quod nihil de Deo et rebus aliis univoce dici [7 r b 5.] potest, nam effectus qui ad speciem causae non pertingit ⟨et ad similem modum essendi⟩ univocam praedicationem non recipit eorum quae praedicantur de causa ⟨unde animalia virtute solis *generantur* generata seu originata⟩ (unde ignis virtute solis generatus) quia ad speciem solis non perducuntur * [* Casu non corrig. in *perducitur*.] ⟨eius nominis praedicationem nullatenus suscipiunt⟩ (caloris eius praedicationem univoce non suscipit) *quia* nec alicuius proprietatis ipsius. Domus vero quae est in materia, quamvis (ad) speciem domus attingat quae est in arte, quia tamen dissimile esse consequitur, praedicationem quidem eiusdem nominis recipit, sed non secundum unam rationem, non enim univoce dicitur domus quae est in anima et quae est in materia, sicut nec animal pictum et verum. Res autem quarum Deus est causa

R. Quod nihil de Deo et rebus aliis univoce * * – § Sic [7 r b 19. - p. 97.] igitur (Ex his autem) patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari, nam effectus qui (non recipit formam) secundum speciem similem formam non recipit ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest, non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus et sol nam calor ignis non attingit ad speciem virtutis solaris, quamvis ipsam aliquatenus imitatur. Rerum autem quarum Deus est causa formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt *di* cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur, sicut nulla ⟨aliarum naturarum⟩ (aliarum creaturarum) est homini secundum speciem similis, quia in homine aliqualiter uniuntur naturarum perfectiones quae in singulis sigillatim existunt. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil uni-

b 46–58 Sic igitur – causa] Hic locus deletus est sub prima scriptione, ut patet ex incompletione.

voce dici potest. § Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur *secundum* nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus est dissimilis (habet esse dissimile) utrobique. Res autem ... modum essendi.˚ Nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, hoc autem (quod) in aliis rebus accidere non potest (non accidit.) Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis
7 v a 1. praedicari. * § Adhuc. Omne quod de *aliquibus* pluribus univoce praedicatur, vel est genus vel species vel differentia *accidens* (vel) accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est, *nec* et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quia (quae) ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est, et sic (et ita) nihil de Deo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium. Nam ... praedicari. § Item. Quod univoce de pluribus praedicatur utroque illorum ad minus secundum intellectum prius et simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum patet potest esse aliquid simplicius et prius. Nihil ... praedicatur. § Amplius. Omne ... de qua praedicatur. Nam species participare dicitur genus, et individuum *differentiam* speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, sic enim quod dicitur non conveniret ei secundum suam totam virtutem. (nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter et non universaliter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum qui ei competere potest.) Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari. § Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari. Nam prior praedicatio in ratione posterioris includitur, cum non praedicetur de posteriori nisi praesupposito priori, sicut, cum dicitur, *substantia est* accidens est ens, includitur in hac praedicatione substantia, cum accidens non dicatur ens nisi per hoc quod substantiae inest; in ratione vero prioris praedicationis nihil includitur. Unde quod ⟨per⟩ (secundum) prius et posterius praedicatur, non potest secundum unam rationem praedicari, et ita nec univoce (Nam prius ... quod patet esse impossibile.) Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius *cum per derivationem ab eo* cum rerum omnium perfectiones quae per nomina quaelibet exprimuntur, ab eo deriventur in rebus (cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas, de aliis autem praedicationes fiunt per participationem inquantum aliquam formam vel naturam participant, sicut sortes dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens.) Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

Cap. XXXIII. Quod non omnia nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce.

7 v a 31 - p. 102. R. Quod non omnia nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce. — § *con* Non tamen (Ex praemissis etiam patet quod non) quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Nam in his quae sunt a casu aequivoca nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur attribuatur absque hoc quod in impositione unius nominis *aliqua* ad unum aliqua habeatur consideratio de altero (non enim quando nomen uni imponitur habetur aliqua de altero consideratio) (non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud.) Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis, nam praedicantur secundum ordinem causae et causati (nam ex his quae nobis sunt nota nomina in Deum transferimus) (consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet.) Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et *creat* rebus aliis praedicatur. § Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo rerum (in rebus) attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum ... puram aequivocationem. § Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius aliquo modo, nam cognitio rerum non dependet ex voce vocibus sed ex nominum ratione. Ex his autem * quae in rebus aliis in- 7 v b 1. veniuntur in divinorum cognitionem pervenimus sicut ex consideratione intellectus nostri ⟨pervenitur⟩ (pervenimus) in cognitionem intellectus divini, et sic de aliis (ut ex dictis patet.) *Impossibile est igitur* Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et *creatis* aliis rebus. § Adhuc. Probationes *de re* super re aliqua ad hoc inducuntur quod aliqua cognitio de re illa habeatur. Inveniuntur autem probationes *ad os* philosophorum praecipuorum *de* ad ostendendum Deum esse, Deum vivere, et alia huiusmodi. Frustra igitur huiusmodi probationes fierent nisi ex hoc aliqua cognitio homini acquireretur. Si autem haec *secundum puram aequivoc* pure aequivoce de Deo et rebus aliis praedicentur, nulla penitus per huiusmodi nobis cognitio acquiritur, nam noster intellectus huiusmodi non cognoscit nisi secundum quod in rebus *in* istis inveniuntur, a quibus scientiam accipit. Nihil igitur plus acquiritur nobis de cognitione Dei per hoc quod probatur ipsum vivere quam cognoscenti animal latrabile acquireretur de cognitione stellae ex hoc solo quod sciret eam canem nominari. Frustra igitur omnes probationes de rebus divinis adducuntur. Quod si verum est, qua ratione poterit *ostendere* ostendi *nihil* de Deo et rebus *univoce* aliis omnia aequivoce praedicari? Haec igitur ratio *seipsam* sibi ipsi fidem aufert. § Dicet autem forte aliquis per hoc quod Deum viventem probamus, hoc nobis cognitionis accrescere quod intelligamus Deum non esse sicut res inanimatas, ut lapidem vel aliquid huiusmodi. Sed nec hoc ipsum de Deo cognoscere possumus si hoc nomen omnino de ipso aequivoce praedicatur. Nam non viventia a viventibus excluduntur secundum quod carent vita quam viventia habent. Si igitur aliquid dicatur vivens omnino aequivoce, *scire* sciri non poterit an *sit illud sicut* illud sit sicut non viventia que sunt apud nos, quae ex hoc dicuntur non viventia quod hanc vitam non habent quae in viventibus quae apud nos sunt invenitur. Sic igitur nec aliquam affirmationem nec aliquam negationem de Deo scire poterimus, et erimus in omnimoda ignorantia ipsius. * (§ Ad- 7 v b mg. inf. huc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio *de creatur* fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius ... de divinis. § Amplius. Frustra ... de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel † si quid † aliud huiusmodi est. § Si autem ... ad minus oportebit quod vivum de Deo et creaturis dictum *in hoc* conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.) * (§ Praeterea, *Si* Omnis negatio in aliquam affir- Ib. l. 37. mationem reducitur sicut ad suae cognitionis principium, *unde conclusio neg* negativa enim conclusio fieri non potest nisi altera praemissarum affirmativa existente. Si igitur omnes affirmationes in Deo sunt nobis ignotae, oportet et negationes esse ⟨omnino⟩ ignotas.)

Cap. XXXIV. Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur analogice.

§ Sic igitur ... ut signum. Alio modo secundum quod 7 v b 38 - p. 10 *plurium* duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, * sicut ens de sub- 8 r a 1. stantia et accidente dicitur quia (secundum quod) accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi ... modo secundo. *Non autem in huiusmodi* § In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo ... secundum rei naturam. Sicut substantia est prior accidente *re* (et) natura *et cognitione* inquantum substantia est causa accidentis, et cognitione inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo substantia invenitur prior ⟨in entitate⟩ (accidente in entis praedicatione) (ens dicitur prius de substantia quam de accidente) et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero ... secundum nominis rationem. Sicut virtus sanandi *per prius, prior est.* quae est in sanativis prior est naturaliter sanitate quae est in animali sicut causa effectu. Sed quia ... ordine rei. Sed animal dicitur per prius sanum secundum *ordi* nominis rationem. Sic igitur ... a suis causatis.

Cap. XXXV. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

8 r a 29 - p. 109.

R. (Quod) plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma. – § Ostenditur autem (etiam) ex dictis quod quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma, quia etsi rem unam significent non tamen (non significant) rationem eandem. Nam sicut diversae res uni simplici rei quae Deus est similantur per formas diversas, ita intellectus noster *in* per diversas conceptiones ei (aliqualiter) similatur (et ex hoc Deum utcumque cognoscimus) (inquantum *ipsum* per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur.) Et ideo . . . attribuit. Et ita . . . significent (non enim . . . significet.)

Cap. XXXVI. Qualiter intellectus noster de Deo propositionem formet.

8 r a 44 - p. 110.

R. Qualiter intellectus noster de Deo propositionem formet. – § Ex hoc etiam . . . sit simplex. Nam diversa de Deo concipit quae ad rem eandem, quae Deus est, refert, non falso neque inane *, et ita compositionem de Deo format non quasi intelligens Deum esse compositum, sed Deum simplicem *modo* composite * intelligens. Hoc enim ad veritatem intellectus exigitur quod rei intellectae non alium modum attribuat quam habet in sua natura, non autem requiritur ut idem sit modus intelligentis qui est modus rei intellectae: modus ⟨enim intelligendi intellectus⟩ (enim intellectus) in intelligendo res materiales est immaterialis, non tamen immaterialem modum rebus attribuit, ut scilicet iudicet eas esse immateriales, sic enim esset falsus vel vanus. Et similiter modus intellectus in intelligendo divinam simplicitatem est compositus, *quamvis* nec tamen illam compositionem Deo attribuit, ut *intellect* iudicet Deum esse compositum. * (Quamvis namque intellectus noster . . . cognoscat. Et ideo de rei intellectae unitate iudicium [rei *simplicitatem* unitatem] proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, Deus *b* est bonus, vel bonitas. Ita quod si qua diversitas * . . . ad rem referre.)

* Casu pro *vane*? - Cf. lin. 30.
* 8 r b 1.
Ib. a mg. inf.
* Vid. ad loc.

Cap. XXXVII. Quod Deus est bonus.

Prima redactio 8 r mg. inf.
Secunda redactio in quaterno auxiliario.

8 r a mg. inf.

§ Divinae autem *cons* perfectionis consideratio in bonitatis ipsius cognitionem adducit. Unumquodque enim secundum hoc bonum esse dicitur quod perfectum est. Unde et per suam virtutem, quae est rei perfectio, res quaelibet bona esse censetur. Deus autem est ens perfectum. Igitur ei bonitas attribuenda est. § Adhuc. Unumquodque secundum quod actu est, bonum esse dicitur; secundum *q* vero quod ab actu per privationem deficit, in malitiam cadit; secundum vero quod in potentia consideratur, ad utrumque se habet. Unde omnia esse actu appetunt, privationem vero refugiunt maxime. Deus autem est actus absque potentia, et per consequens absque omni privatione. Est igitur bonus, omni carens malitiae permixtione. § Amplius. Bonum definitur quod omnia appetunt. Appetibile autem * movet appetentem. (8 r b mg. inf.) Primum igitur movens *immotum* immobile, quod Deus est, ut supra ostensum est, oportet bonum esse. § Item. Res corporales per hoc bonae sunt quod formam aliquam habent, tantoque meliores quanto forma earum est immaterialior, vel earum virtus quaecumque minus a materialibus rebus dependens. Deo igitur, qui est forma immaterialis et incorporea, bonitas deesse non potest. § Amplius. Omnia divisionem refugiunt, unitatem vero appetunt, quasi per unitatem esse habeant: ex quo datur intelligi quod unumquodque, quanto est simplicius ⟨ceteris⟩, tanto in bonitate excellentius, dummodo perfectio adsit; propter quod ignem aeri praeponimus, aerem vero aquae. Deus autem est in fine simplicitatis, ut supra ostensum est. Est igitur et in fine bonitatis. § Dei etiam bonitatem omnes scripturae sacrae commendant. *ps* Unde in ps., Quam bonus Israel Deus; et apostolus ro. II, An divitias bonitatis eius contemnis? § Ex hac autem veritate notificata confunditur manichaeorum error ponentium aliquem deum qui sit secundum suam naturam malus. Quod praemissis rationibus convincitur, nam Deum oportet esse simplicem, entem actu, et alia huiusmodi, per quae Dei bonitas ostensa est.

§ Ex his igitur manifestum est quod Deus non solum est bonus, sed etiam in fine bonitatis. Hoc autem non esset nisi essentialiter bonus esset: nam quod per suam essentiam bonum est, melius est eo quod per aliquid participatum bonum fit. Deus igitur per suam essentiam bonus est. § Adhuc. Unumquodque secundum hoc *quod* bonum est quod esse habet: unde omnia esse appetunt et amant. Deus autem est ipsum suum esse. Est igitur sua substantia sua bonitas. * (7 v a mg. inf.) § Adhuc. Bonum habet rationem finis: quod patet ex hoc quod omnia bonum appetunt. Secundum igitur ordinem aliquorum in genere causae finalis est ordo eorum in bonitate. Deus autem est ultimus rerum finis, sicut * * ut infra ostendetur. In quolibet autem causarum genere infimum non est causa *nisi per ordinem* * * per ordinem ad supremum, quod est absolute causa, quia eius causalitas ex alio non dependet * * * igitur Deus est bonus absolute per seipsum, alia vero omnia secundum ordinem * * * cum enim bonitas uniuscuiusque consideretur non solum secundum primam perfectionem * * * dicimus enim aliquem bonum simpliciter quidem ex hoc quod est iustus * * * ens inquantum homo, ut patet in iniustis. *In rebus autem aliis* In Deo * * * ut in aliis rebus, sed quicquid aliis secundum utramque * * * essentiam suam, eo quod accidens in eo esse non potest, ut supra * * * modo bonus, non quasi bonitatem participans * * * ut dicitur matth. XIX, nemo bonus nisi * * *

4 r a 42 - p.

R. Quod Deus est bonus. – § Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim . . . virtus eius. Nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit ut per philosophum patet in primo eth. Virtus autem . . . igitur bonus. * (Ib. b 2.) § Item. Ostensum est supra *Deum* esse *p* aliquod primum movens immobile, quod Deus est. *Primum* Movet autem . . . vere bonum. § Adhuc. Esse actu Bonum est quod omnia appetunt, ut philosophus *d* optime dictum introducit primo eth. Omnia . . . vere bonus. § Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet ex ipsa re (natura) boni et ex eius ratione. Realiter quidem (Naturaliter enim) bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque . . . diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere *secund* ut patet per philosophum in IV metheororum. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile, quod (est finis, qui) etiam movet agentem ad agendum. Propter quod . . . vere bonus. § Hanc autem eius bonitatem admiratur psalmista dicens (Hinc est quod in psalmo dicitur) Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde; et threnum tertio dicitur, Bonus est Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.

Cap. XXXVIII. Quod Deus est ipsa bonitas.

Ex quaterno auxiliario.

4 r b 33 - p.

R. Quod Deus est ipsa bonitas. – § Per haec (Ex his) autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas. Esse enim . . . ut supra ostensum est. Est igitur sua (ipsa) bonitas, non tantum bonus. § Praeterea. Perfectio . . . perfectum est (ut supra ostensum est.) Bonitas igitur . . . sua bonitas. § Item. Unumquodque bonum *dicitur* quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem . . . non proceditur in infinitum. Infinitum enim repugnat fini, * (4 v a 1.) ut probat philosophus in II metaph. Bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum (primum) quod non participative sit bonum . . . sua bonitas. § Adhuc. Si unumquodque bonum est inquantum est actu, ut ostensum est, illud quod erit actus purus absque omni potentia erit bonitas pura. Deus autem est huiusmodi, ut supra ostensum est. Est igitur ipse pura bonitas. * (§ Item. Id quod est participare aliquid potest, ipsum au- (Ib. mg. lat.)

40 Capp. XXXVII–XLI.] Terminato cap. XXXVI, S. Thomas suscepit tractare de Unitate Dei, capitulo nunc XLII. Mutato consilio, super margine inferiori 8 r et 7 v, inseruit tractatum de Bonitate Dei, in duobus capitulis: quibus deletis, secundam tractatus redactionem, divisam in quinque capitula, scripsit super quaterno auxiliario.

b 11 bonitas] Post hanc vocem inseritur nota directiva pro transcriptore, *require ante*, nempe in margine inferiori praecedentis folii. Deleta prima redactione, nota mutata fuit, *Require retro*, nempe in quaterno auxiliario, quod S. Thomas post fasciculos originales tenebat, ut ex *retro* patet.

tem esse nihil *quod enim parti* secundum boetium in li. de epd. * 4 v a 9. Quod enim participat . . . essentialiter.)* § Amplius. Omne simplex suum esse et id quod est unum habet ut patet per boetium in libro de epd. Nam si sit . . . solus Deus.

Cap. XXXIX. Quod in Deo non potest esse malum.

Ex quaterno auxiliario.

4 v a 17 - p. 114. § Ex hoc autem manifeste apparet . . . licet id quod est vel bonum, possit aliquid praeter esse et bonitatem habere (ut patet per boetium in libro de epd.) Nihil . . . dulce. Unaquaeque autem natura sui (suae) rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem . . . esse non potest. § Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei sibi omnino convenire non potest dum manet, *Sed essentiae,* sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, *Ergo.* ut ostensum est. Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum *non habet* habere non potest nisi esse desisteret. Quod . . . ut supra ostensum est. § Adhuc. Cum Deus sit suum esse . . . ut ostensum est. Nam in malitia (autem) . . . dici non potest. § Item. Malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit. Ergo ratio mali . . . in imperfectione. (*Nullus autem* Defectus [autem] vel imperfectio in Deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest. § Praeterea) Perfectum autem est aliquid secundum quod est actu. Ergo . . . subiectum est potentia. Haec autem in Deo esse 4 v b 2. non potest. Igitur nec *privatio* malum. * § Praeterea. Si bonum est . . . huiusmodi. Quod autem inest alicui contra conatum (motum) naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam illam cui (secundum quod est ei) malum, etsi possit (ei) esse secundum naturam aliquam illius (naturale secundum aliquid eius) in rebus compositis. Deus autem . . . non potest. § Hinc est quod philosophus dicit in IX metaph. quod in his quae sunt a principio sempiterna, nihil inest nec malum nec peccatum nec corruptum. Hoc *est* etiam sacra scriptura confir- * Vid. ad loc. mat. Dicitur . . . ullae. Et in iob * absit a Deo impietas et ab omnipotente iniquitas.

Cap. XL. Quod Deus est omnis boni bonum.

En quaterno auxiliario.

4 v b 17 - p. 116. § Ostenditur etiam . . . ut ostensum est. Sua igitur *bonitates* bonitas omnes bonitates comprehendit. Et ita est omnis boni bonum. § Item. Quod per participationem dicitur *est habens qui* aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur. Sicut ferrum . . . participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vera alia per participationem, *Igitur,* ut ostensum est. Igitur . . . omnis boni. § Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem, *bonum autem dicat* boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus, est a quo omnia rationem boni accipiunt Hoc autem Deus est, alias ab aliqua causa dependeret sua bonitas et non esset per essentiam bonus *quod improbatum est* cuius contrarium probatum est (ut infra probabitur.) Est igitur Deus omnis boni bonum. § Amplius. Unumquodque *agit secundum* agens agit secundum rationem boni, ut ostensum est supra. Sed Deus est primum movens et agens, ut supra ostensum est, ad quod omnia agentia et moventia reducuntur. Igitur ipse est primum bonum, ad quod omnia bona reducuntur. Est igitur omnis boni bonum. § Hinc est quod Dominus suam visionem 5 r a 1. Moysi *ostendens* * promittens, dicit exo. xxxiii, Ego ostendam tibi omne bonum. Et Sap. viii . . . pariter cum illa.

Cap. XLI. Quod Deus sit summum bonum.

Ex quaterno auxiliario.

§ Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum 5 1 a 4 - p. 117 bonum. (Nam) bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius, ut per philosophum patet in principio eth. (bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis.) Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale *ad p* bonum ad particulare, cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum. § Praeterea. Id quod per essentiam dicitur . . . summum bonum. § Item. Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere, ut patet in *primo* secundo metaph. (causa enim potior est effectu.) *Id autem ex* Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum. § Amplius. Sicut albius . . . malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus, quia in eo nec actu nec potentia *ex sua natura* malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est. Est igitur ipse summum *malu* bonum. § Hinc est . . . Dominus.

Cap. XLII. Quod Deus est unus.

Ex his autem quae supra ostensa sunt restat ostendere non esse 8 r b 14. Deum nisi unum. * (Hoc autem ostenso, manifestum est Deum 5 r a 27 - p. 118 non esse nisi unum. Non enim possibile est esse duo summe bona: quod enim per superabundantiam dicitur in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est. Deus igitur est tantum unus. § Praeterea) * Ostensum est enim Deum esse omnino perfectum, 8 r b 15. - enim casu non deletum fuit. cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile. Nam si *nemini* nulli eorum deest aliqua perfectio . . . non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures Deos ponere. § Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: ⟨si enim esset possibile melius esse, foret, quia in sempiternis non differt esse et posse⟩ (nulla enim possibilis bonitas universaliter rebus omnibus deesset, invenitur enim ad minus in primo principio, cuius esse est universaliter perfectum, ut ostensum est) (*si enim esset in rebus potentia ad aliquam bonitatem* non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem.) Sed sufficienter (autem) omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia. § Amplius. Impossibile est unum motum continuum (et regularem) a pluribus motoribus esse. *Motus autem* Nam si successive moverent, non posset esse continuatio, intercederet enim quies media *aut uno signo utentur ut duobus scilicet instanti (in) quo* nam inter instans in quo ultimo moveret unus et *in primo prin* inter instans in quo primo moveret alius, necesse esset cadere tempus medium, quod esset tempus quietis si non esset idem. Si autem esset idem, *in* illo instanti *esset* uterentur movendo ut duobus, scilicet ut principio unius et fine alterius motionis, et sic motio non esset continua, unde nec motus. * (Nam si simul 8 r b mg lat. movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris, quod non competit in primo motore, nam sic imperfectum esset prius perfecto [perfectum enim est prius imperfecto]. Si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non, ex quo sequitur quod motus non sit continuus nisi sit aliqua causa superior quae faciat ut in eodem instanti in quo unum desinit movere alterum incipiat, unde motus ipsi primo motori erit attribuendus. Sequitur etiam quod non sit regularis, quia *non* si non movet semper, est ergo movens motum aliquo modo, maxime si moveat per naturam, et sic *quandoque* deficiet paulatim a dispositione movendi, unde motus erit tardior * neque regularis. 5 r a 34.

b 27–32 Ex his . . . Praeterea] Terminato tractatu de Bonitate Divina, redit textus ad folia principalia, ubi iam erat scriptum capitulum de Unitate Dei; scribitur tamen in quaterno auxiliario novum initium capituli, et novum argumentum initiale. – Cf. supra ad cap. xxxvii. – Vox *enim* primae redactionis (lin. 33) casu deleta non fuit. 70 neque regularis . . . 13* a 6 e converso] Haec sunt in quaterno auxiliario, ad quod recurrit S. Thomas propter defectum spatii in margine. Transcriptorem dirigit per verba, *Quaere in parvo.*

Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, *nam motus violentus in pri* in quibus motus *naturalis in principio f* violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem [8 r b 40.] naturalis e converso.) * Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est. Ergo oportet eius motorem primum esse unum. Hic autem Deus est, vel a Deo motus per motum desiderii, ut supra ⟨dictum est⟩ (probatum est). Relinquitur igitur Deum esse unum tantum. § Adhuc. Non est aliquod bonum in rerum natura quod non sit ab aliquo desideratum, sic enim universum non esset perfectum. *Sed omne quod desiderat aliquid* [8 v a 1.] *aliquo modo movetur in illud.* * Omne autem desiderium (rei mobilis) per motum aliquem manifestatur, nam quod desiderat aliquid movetur in illud. (§ Adhuc) substantia autem corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum, nam est in ista purior bonitas (plenior), cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. Non est igitur aliqua substantia *corporalis* spiritualis quae per aliquem motum alicuius corporis non indicatur sicut finis per id quod est ad finem, vel sicut motor per motum. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum (cum enim motus desiderantis sit propter desideratum, manifestaretur ille alius * * per aliquid desideratum * *) Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus non est aliqua † (quae sit per se prima * * per aliquod corpus desideratum * * motus circularis solis manifestatur * * per diversum situm solaris cor * * per situs corporum * * manifestatur nobis aliquis * * qui non reducatur in motum * * mobilis) † quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus scilicet aliquod primum ens incorporeum ab alio non dependens, ut ex praedictis patet. Non est igitur nisi unus Deus.

[Ib. mg. lat.] *(Haec autem ratio videtur convenienter procedere secundum intentionem Aristotelis, qui ponit numerum substantiarum spiritualium secundum numerum motuum caelestium, unde etiam sumitur ex verbis eius in XI metaph: non autem secundum fidei sententiam, per quam ponimus multo plures substantias spirituales Deo ministrantes quam sint motus caelestium corporum. Hec tamen omnes habent ordinem ad illam spiritualem substantiam quae per motum primum manifestatur. Unde si praedictae rationi addatur quod omnis substantia spiritualis manifestatur per aliquem motum corporalem * * manifestatam aliquo modo ordinatur, procedet etiam secundum sententiam fidei, et erit contra positionem plurium deorum quorum unus non sit causa alterius.

[Ib. a 16.] * § Amplius omnium diversorum . . . distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex *propriis naturis* seipsis cum sint (secundum quod sunt) diversi. Et sic . . . gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius (nec potest esse) ut Aristoteles probat. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus (non enim est conveniens ponere aliquam ⟨causam⟩ (rem) quae per effectum aliquem se manifestare non posset.) § Amplius. ⟨Nomine Dei intelligitur ab omnibus aliquid cuius esse non est ab alio dependens per modum quo causatum dependet a causa, eo quod⟩ ⟨Omnes (qui de Deo loquuntur) nomine Dei intelligunt primam causam (nec alteri nomen deitatis attribuunt nisi propter propinquitatem vel similitudinem aliquam ad primam causam. Id igitur quod vere Deus est, a nullo dependens est.) Omne autem quod non dependet ab alio sicut a causa⟩ (§ Amplius. Deum) est necesse esse ⟨per seipsum⟩ sicut ex supra dictis patet. Si igitur sunt (duo vel) plures dii, oportet esse (duo vel) plura simul quorum utrumque sit (⟨per se⟩) necesse esse. Et sic in istis (duobus vel) pluribus oportet duo intelligere, scilicet esse distinctum ⟨uniuscuiusque⟩ (utriusque) eorum, et eorum concomitantia adinvicem, per quam dicuntur simul inveniri (in rerum natura). Neces- [Ib. b 1.] sitas * autem non potest attribui istis duobus nisi tribus modis. Uno modo ut necessitas attribuatur utrique quantum ad utrumque, idest quod unumquodque eorum sit in se consideratum necessarium, et iterum concomitantia eius ad alterum sit necessaria; alio modo ut concomitantia unius ad alterum sit necessaria et utrumque eorum secundum se consideratum non sit necessarium; tertio modo ita quod utrumque sit necessarium per seipsum quantum ad suum esse distinctum, sed concomitantia non sit necessaria sed possibilis. Quartum autem, scilicet quod *quantum* quantum ad utrumque sit possibilitas et non necessitas, poni non potest, ex quo ⟨uterque⟩ (utrumque) eorum ponitur necesse esse. Primum autem horum esse non potest, quia contradictionem implicat: ex hoc enim aliquid dicitur esse necesse per se quod non indiget ad suum esse quod aliquid aliud sit; igitur esse suum potest esse sine quolibet alio; concomitantia igitur eius ad aliud est possibilis et non necessaria. Similiter secundum esse non potest, quia sic utrumque eorum erit necesse esse per aliud tantum et non per seipsum; utrumque igitur erit *aut* possibile per se et necessarium per aliud; ergo (uni eorum) acquiritur necessitas ex alio; aut igitur secundum quod illud aliud habet necessitatem, aut secundum quod habet possibilitatem; non secundum quod habet necessitatem, quia necessitas etiam illius non est ei nisi ex hoc quod dicitur acquirere necessitatem ex ⟨eo⟩ (illo), sic enim neutri eorum necessitas acquireretur (vel aliquid erit causa sui ipsius, quod est impossibile, nam quod est causa causae etiam est causa effectus); similiter unum non potest acquirere necessitatem ex alio secundum quod illud aliud habet possibilitatem; sic enim possibilitas illius esset causa necessitatis huius, possibilitatis autem illius non est causa aliquid quod sit ex parte huius; ergo hoc absolute est necesse esse ex alio, et est causatum, et illud aliud erit simpliciter eius causa, et sic non erunt aequalia in necessitate essendi. Et praeterea, si ex possibilitate illius acquiritur huic necessitas essendi, possibilitas autem essendi illius est etiam eo non non existente, ergo etiam eo non existente, hoc est necesse esse, et sic *non se concomitantur* concomitantia eorum non erit necessaria. Si autem ponatur tertium, scilicet quod *nemo* utrumque eorum sit necessarium per seipsum et concomitantia eorum sit possibilis, non necessaria, oportet quod habeat concomitantia huiusmodi aliquam causam. Non autem causa eius potest esse alterum eorum, quia sic, posito ⟨aliquo eorum⟩ (eo) sequeretur quod esset ex natura primi ⟨et ita esse uni (aut alteri) non posset esse sine concomitantia primi⟩ (quae sine esse alterius esse non potest) et ita sequeretur quod illud quod est causa habitudinis praedictae esse * causa ⟨illi⟩ esse ⟨quod sine habitudine tali⟩ (eius sine quo habitudo talis) non potest intelligi, (et sic unum eorum erit causatum et aliud causa). [* Casu pro e] Relinquitur ergo quod haec habitudo accidentaliter se habeat ad utrumque, et ita erit ex aliqua tertia causa coniungente illa duo. ⟨Neuter⟩ (Neutrum) ergo eorum erit prima causa sed habebit causam superiorem. Sic igitur non potest poni quod sint plura quorum *utrum* quodlibet sit necesse esse. Et ita oportet ponere unum Deum tantum. § Adhuc. Si sunt duo quorum *quodl* (utrumque) est necesse esse, ergo conveniunt (oportet quod conveniant) in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur * per aliquid quod additur vel uni tantum vel utrique. [9 r a 1.] Et sic . . . nec plures deos. § Amplius. Illud in quo differunt . . . accidentale. Quia omne quod advenit rei sic esse suum complens est accidens (nihil faciens ad esse ipsius est accidens.) *Aut* Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra dictis *ostens* patet, necessitas essendi erit causa *utriusque* illius accidentis. Sed necessitas essendi . . . necesse esse per seipsum. Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud *ponitur* includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, ergo oportet quod . . . animatum Et sic, cum *duo pr* ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo . . . necessitatis essendi. Quod est impossibile propter duo. (Primo) quia . . . impossibile. Non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse (per seipsum.) § Item. Si necessitas essendi attribuitur alicui, aut necessitas essendi habebit necessariam * habitudinem ad illud cui attribuitur, aut non. [Ib. b 1.] *Si habet necessariam habitudinem ad illud cui attribuitur aut non.* Si habet necessariam habitudinem ad illud, ergo non

53–61. Amplius . . . patet] Notandae hic tres redactiones. Prima, *Nomine . . . eo quod.* Secunda, *Omnes . . . sicut a causa.* Tertia, *Deum est necesse esse . . . patet* Prima decurrit sic: *Amplius Nomine . . . eo quod omnes nomine Dei intelligunt primam causam. Omne autem quod non dependet ab alio sicut a causa est necesse esse per seipsum sicut ex supra dictis patet.* – Secunda delet *Nomine . . . eo quod* per *va-cat*, addit *qui de Deo loquuntur* et *nec alteri . . . dependens est,* et delet *per seipsum.* – Omnibus praeter finem deletis, tertia est: *Amplius. Deum est necesse esse sicut ex supra dictis patet.*

potest inveniri in alio. Si autem non habet necessariam habitudinem ad illud, ergo convenit ei possibiliter, et sic illud non erit per se necesse esse. Si autem dicatur quod secundum hoc quaelibet proprietas non inveniretur nisi in uno individuo, quia quaelibet proprietas dependet a suo subiecto: dicendum est quod proprietas secundum rationem suam dependet a subiecto communi, _sed_ sed secundum esse suum dependet ab hoc subiecto determinato, sicut risibilitas secundum suam rationem dependet ab homine _inquantum est,_ unde _praeter_ extra hominem non invenitur, sed haec risibilitas secundum esse suum dependet ab hoc homine, unde secundum idem esse non invenitur extra hunc hominem: si autem ipsum esse risibilitatis esset ratio eius secundum hoc patet _quod_ quod nunquam inveniretur extra hunc hominem. Sic autem est de necessitate essendi, ut ex dictis patet. Ergo necessitas essendi absoluta non potest inveniri nisi in aliquo uno determinato. Et sic est tantum unus Deus. § Potest autem et iuxta hoc alia probatio sumi talis. (§ Adhuc) Si sunt duo dii _oportet_ aut hoc nomen deus de utroque praedicatur univoce aut aequivoce. Si aequivoce . . . admittit. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque natura unius praedicetur _unam rationem_ secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur . . . esse in utroque. Ergo neutri erit sua quidditas suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere _Ergo neutrum ill_ ut probatum est. Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine deitatis (dei). Sic igitur impossibile est ponere duos deos. § Amplius. Nihil eorum . . . convenire. Quia singularitas alicuius rei non est (alteri) praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse sua necessitas essendi convenit inquantum est hoc signatum (est enim per se necesse esse.) Ergo . . . plures deos. Probatio mediae. Si enim illud quod est necesse esse non est necesse esse inquantum est hoc signatum, ab alio ergo erit ei necesse esse, 9 v a 1. et ab alio esse signatum. * Sed est necesse esse per seipsum. Ergo habet designationem (sui esse) ab alio. Et sic esse proprium, quo ab aliis discernitur, acquiritur sibi ab alio. Non est ergo necesse esse per 9 r b 45. seipsum * (non est hoc signatum inquantum est necesse Ib. mg inf. esse *, oportet ⟨ne⟩ quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Nam Unumquodque [autem] secundum hoc _est_ quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum. _Unde_ Hoc autem quod est necesse esse convenit esse in actu. _Oportet ergo_ Ergo quod est necesse esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu, quod est contra rationem eius quod est necesse esse. Oportet igitur quod _secundum hoc_ id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est 9 v a 4 hoc signatum.) * § Adhuc. Natura significata . . . commune. (Impossibile igitur est esse plures deos.) § Amplius. Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed nihil distinguitur ab alio nisi per id a quo suum esse dependet, _Oport,_ quia unumquodque * Casu repet. _est._ per id per quod est, est etiam est * unum, idest (in)distinctum in se et ab aliis distinctum. Oportebit igitur quod natura divina secundum suum esse ab alio dependeat. Non autem dependet ab alio sicut a differentia, eo quod est natura completa. Nec sicut ab accidente, quia Deo nihil accidere potest, ut ostensum est. Nec sicut a materia recipiente, quia immaterialem esse Deum supra demonstravimus. Nec sicut a causa, quia est necesse esse per se. Nullo igitur modo potest esse ut sint plures dii. (Sed hoc est impossisibile . . . plures deos.) § Item. Esse proprium . . . Deum. § Adhuc. Secundum hunc modum . . . tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. _Impossibile est igitur in ea multi_ Est igitur in ea maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur. § Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere, non enim multa in unum genus conveniunt (nisi) ex hoc quod _sunt multa_ aliquid unum est unde illud derivatur _a quo_ in quo uniuntur. Et ideo . . . conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium, _et hoc Deus dicitur,_ quod Deus est. § Item. Hoc ipsum evidentissimo signo declaratur, nam In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat. Unde inter principatus est potissima monarchia sive regnum. Viri etiam in uxorum consortio _null_ nolunt consortem habere, quamvis contingat unius viri esse plures uxores. Multorum etiam membrorum unum est caput. Ac per hoc evidenti signo apparet ei _qui_ cui convenit principatus unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet * unum simpliciter confiteri. § Hanc autem confessio- 9 v b 1. nem . . . una fides etc. § Hac autem veritate . . . inveniuntur. Magis autem (Unde magis) huic veritati dicuntur (videntur) contrarii manichaei duo prima ponentes principia quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam . . . cogantur.

Cap. XLIII. Quod Deus est infinitus.

§ Restat autem ostendere quo modo Deus infinitus dicatur, eius uni- 9 v b 26 - p. 124. tate probata. Cum autem infinitum quantitatem sequatur . . . incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat. Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad virtutem (potentiam) et quantum ad (propriae naturae) bonitatem sive completionem. Dicitur . . . completur. _Dicitur_ Pensatur etiam . . . suae completionis. * Et inde est quod (Nam et) augustinus dicit . . . 10 r a 1. designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, ut hoc sit ei esse esse infinitum quod (quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est) summe perfectum. Et sic . . . infinitus. § Amplius. Omnis actus . . . recipientis. Actus igitur in nullo existens a nullo terminatur: puta, si _esset_ albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur quo minus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. _Esse autem divinum_ Deus autem est actus nullo modo in alio existens. Quia nec forma sua est (nec est forma) in materia, cum sit immaterialis, ut probatum est; nec esse suum . . . infinitum. § Adhuc. In rebus invenitur aliquid . . . in sua actualitate. § Item. Quamvis infinitum quod privative dicitur et in imperfectionem sonat, secundum philosophum in tertio phis., sit cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere, secundum tamen quod nunc accipimus infinitum pro modo perfectionis, oportet infinitum esse extra quod nihil est accipere. Nihil autem est accipere extra Deum, nam impossibile est aliquid esse necesse esse per se ⟨ipsum⟩ praeter ipsum, nec est possibile aliquid fore possibile esse nisi habens esse ab eo quod per se necesse est esse, ut ex supra dictis patet. Nihil igitur potest esse quod non sit ab ipso. Quod autem ab ipso est, in ipso continetur perfectius quam sit in seipso, ut ex supra dictis patet. Extra ipsum igitur Deum nihil accipi potest. Est igitur infinitus. * (§ Item. Ib. a mg inf. Tanto actus aliquis . . . perfectionis. Cui autem non permiscetur aliqua potentia, est _infinit_ absque termino perfectionis. Deus autem est actus _abs_ purus absque omni potentia, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus.) * § Amplius. Ib. a 45. Ipsum esse . . . et ipse infinitus. * § Adhuc. Omne quod Ib. b 5. participat (habet) aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. _Ergo quod nullo modo perfectius habere potest habere_ Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et perfectione absolutum, et cuius _sua_ esse est sua bonitas. Hoc autem . . . perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate et perfectione absoluta. § Amplius. Omni finito potest aliquid maius cogitari per intellectum, _nam intellectus,_ ex quo declaratur quod intellectus noster habet quandam infinitatem respectu sui intelligibilis. Intelligibile autem est res. Omni autem potentiae respondet suus actus, cum potentia ad actum dicatur. _Omni igitur potentiae_ Cum igitur intelligibile sit actus et perfectio intellectus, oportet ponere aliquam rem intelligibilem infinitam. Infiniti autem principium non potest esse aliquid finitum, cum nihil agat ultra seipsum. Oportet autem omne aliud quod est praeter Deum, ab ipso esse. Est igitur ipse infinitus. * (§ Amplius. Intellectus noster . . . Deus Ib. b mg. inf. igitur est infinitus.) * § Item. Effectus non potest extendi Ib. b 25. ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, cum nihil sit nisi ab ipso (qui est prima omnium causa.) _Oportet_ Non igitur potest aliquid cogitare (intellectus noster) maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur (Deum) _in_ finitum non esse. § Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita, quia unumquodque agit inquantum actu est, unde oportet quod secundum modum illum sit actus quo habet virtutem ad agendum (per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae, virtus autem principium actionis nominat.) Sed Deus (non) habet virtutem activam infinitam (finitam) *, mo- Vid. ad loc.

vet enim in tempore infinito, secundum ponentes aeternitatem mundi, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est *de* cum de eius incorporalitate tractaretur. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam. (§) Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi . . . quam aerem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, quia nihil habet de potentia (nec est aliquo modo in potentia, nec habet aliquid de potentia.) Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris * factoris (10 v a 1.) virtutem esse infinitam. § Haec autem ratio etiam tenet (valet) secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi (valet) * (Vid. ad loc.) ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur . . . sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere, ut augustinus notabat in x de ci. Dei. Hac autem . . . infinitam. Nam *potentiarum propo* sive ex tempore (secundum nos), sive ab aeterno (secundum eos) res produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit, cum sit universale essendi principium, et sic nulla praesupposita materia vel qualicumque (vel) potentia produxit. Oportet autem proportiones (proportionem) virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae, nam quanto potentia passiva *est* maior *praeexistit* praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. Qualiscumque autem putentiae ab actu quantumcumque remotae, nulla est pruportio ad nullam potentiam, sicut nec entis ad non ens. Relinquitur quod nec virtutis activae quae non potest agere nisi *ex* aliqua potentia passiva praesupposita vel praeintellecta, ad illam quae agit nulla preasupposita vel praeintellecta. Omnis autem *potentiae* finitae virtutis ad aliam finitam est aliqua proportio. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat *de potentia materiae* aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod virtus quae Dei est (Dei virtus), quae nullam potentiam *passiv* praesupponit, non *sit* sit finita sed infinita, et ita essentia infinita. § Item. Quod de se finitum est non potest alteri infinitatem largiri. Sed quaedam sunt quorum duratio est infinita, vel ex utraque parte secundum ponentes aeternitatem mundi, vel ex parte finis secundum nos, sicut substantia caeli, animae rationales, et alia huiusmodi. Cum igitur haec ⟨omnia⟩ non habeant esse nec *perfection* permanentiam a se sed a Deo, oportet Deum esse infinitum. § Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto sui (eius) esse causa est efficacior. Illud igitur . . . aeternum. Cum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, *diuturnitatem* oportet ipsum esse infinitum, § Huic autem . . . non est finis. § Huic etiam . . . coacti. Propriam enim vocem ignorabant, aestimantes infinitatem primi principii ad modum quantitatis vel discretae . . . vel etiam (ad modum quantitatis) continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. Sed cum ostensum *fuerit* sit per *doctrinam* sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum, de necessitate concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore sicut Aristoteles demonstrat infinitum (quod est primum principium.)

Cap. XLIV. Quod Deus est intelligens.

(10 v b 19.) ⟨§ His igitur perscrutatis de his quae ad divinae substantiae cognitionem pertinent per viam remotionis, inquirendum est de his *qui* quae ad operationem eius pertinent, in quibus procedendum est *per* praecipue per viam similitudinis. Inter quae primo ostendemus⟩ (§ Ex praemissis autem sequitur) Deum esse intelligentem. ⟨Quod quidem sic probatur ex his quae supra dicta sunt.⟩ Ostensum est (enim supra) primum movens esse omnino immobile. Nihil *est* autem invenitur movens omnino immobile nisi appetibile. Nam omne quod movet, movet per naturam vel appetitum. Nam quod movet ex natura, de necessitate movet, natura enim est principium ad unum determinata, et sic non est in movente per *suam* modum naturae movere et non movere. Non est ergo movens ex se, et sic movet ex altero, quod dat ei virtutem movendi. Est ergo movens motum omne quod per naturam movet. Quod autem movet per appetitum, movetur ab appetibili, nam appetibile comparatur ad appetitum ut movens ad motum. Oportet igitur id quod est primo movens † *esse appeten* † *necesse esse appeti* movere sicut appetibile movet. Appetitur ergo vel a se, vel ab alio. Et detur primo quod *ab alio* a se. Ergo secundum hoc primum movens est appetens sive desiderans. Duplex autem est desiderium, sensus et intellectus. Non autem est possibile quod id quod est primum movens ut appetens * desideret (11 r a 1.) desiderio sensuali, sed intellectuali: *nam desiderium sensuale est eius quod videtur bonum* nam id quod appetitur desiderio sensus iudicatur *a nobi* bonum quia est delectabile sensui, et ita quidem est appetibile, *nam*, quod autem desiderat intellectus iudicatur bonum non quia est desiderabile vel appetibile, sed ideo desideratur quia est bonum. Prius autem est illud bonum quod ideo desideratur quia est bonum, quam illud quod ideo est bonum quia desideratur vel delectat, nam quod est per se prius est quam quod est per aliud. Ergo primum *appetib* appetibile est appetibile appetitu intellectuali. Et ipsum appetibile suppositum est esse appetens. Ergo ipsum primum movens, quod est primum appetibile, appetit appetitu intellectuali, et ita est intelligens. Accipimus autem nunc appetere large pro omni operatione appetitivae virtutis, sive sit amor vel delectio vel quicquid huiusmodi. Si autem dicatur quod appetens huiusmodi appetibile sit aliud *a pr* ab ipso, oportebit per rationem praedictam quod illud sit intelligens. Ergo primum movens, quod erat appetibile, est intelligibile. Nec est intelligibile quia intelligitur, alias non esset primum intelligibile, sicut et de bono dictum est. Ergo est de se intelligibile. Et illud aliud quod intelligit ipsum non *intelligit* est intelligens nisi inquantum assumit primum intelligibile. Ipsum ergo primum intelligibile illi alio * causa intelligendi. (* Casu pro cl. 27* a 13.) Ergo ipse est magis intelligens. Oportet ergo primum movens non motum, quod Deus est, esse intelligens. § Adhuc. Omnis substantia quae est absque materia est intelligens. Deus autem est huiusmodi, ut supra probatum est. Deus igitur est intelligens. Probatio mediae. Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum, sicut sensus in actu et sensibile in actu: nam oportet intelligibile *in act* intellectui actu uniri ad hoc quod actu intelligat, et sensibile sensui ad hoc quod sentiat. Sed aliquid ex hoc fit intelligibile in actu quod *est* abstrahitur a materia et ab omnibus materiae conditionibus. Ergo intellectum in actu esse convenit alicui ex eodem, scilicet ex hoc quod est sine materia. § Item. omne quod est in altero est in eo per modum eius in quo est. ⟨Quod igitur est in substantia immateriali est in eo immaterialiter.⟩ Sed haec est causa *quod* quod aliquid cognoscatur ab aliquo, quod est in eo immaterialiter. Unde sensus est susceptivus specierum sine materia, sed non *con* sine conditionibus materiae omnino, cum recipiat speciem in organo corporali, et ideo est quidem cognoscitivus sed non intellectivus, nam intellectus absque omni corporali organo species intelligibiles habet. In nutritivo autem non accipitur aliquid nisi materialiter, et propter hoc nullo modo cognoscit. Quod igitur est in aliquo immaterialiter et absque omni organo corporali, est in eo intelligibiliter. Sed Deus et immaterialis et incorporeus est *qui* ut ex supra dictis patet. Quicquid igitur est in eo est ibi per modum intelligibilem. Est ergo intelligens. * § Adhuc. Forma est principium agendi in agente, nam (11 r b 1.) unumquodque agit secundum quod est actu. Actio igitur sive operatio sequitur formam *quae* agentis inquantum est agens. Secundum igitur modum operationis est modus formae quae est principium operandi. Sed operatio intelligibilis adaequat *operationem* naturam rei intellectae secundum rationem communem: non enim *secundum* intelligitur natura lapidis secundum esse quod habet in hoc vel in illo determinate, *secundum* sed secundum rationem communem qua in omnibus invenitur. Forma igitur quae est intelligendi principium Forma igitur intelligibilis per quam intelligitur est retinens vim communitatis naturae. Est igitur denudata ab omnibus quibus natura contrahitur ad hoc vel ad illud individuum. Huiusmodi autem sunt materia et materiae conditiones. Oportet igitur formam intelligibilem esse absque materia et omnibus materiae conditionibus *Igitur et intelligens* et ex hoc fit intelligibilis. Igitur intelligens aliquid aptum natum est ex hoc quod est immateriale, et sic omnis substantia quae est sine materia est intelligens. Deus igitur est intelligens. § Amplius. Nulla virtus infinita est virtus in magnitudine, ut probatum est supra. Intellectus autem est quodam modo infinitae virtutis, inquantum universale cognoscit, quod est infinitum in potentia, utpote ab infinitis particularibus participabile. Intellectus igitur non est virtus in magnitudine. Haec autem est proprietas intellectus per quam ab omnibus aliis distinguitur, scilicet quod est cognoscitivus universalis. Si ergo hoc competit ei inquantum est *in nulla* absque magnitudine, nec aliter inesse posset, oportet omne quod est absque

59–62 His . . . ostendemus] Antequam haec delebantur iam deleta erant *per viam remotionis* et *in quibus . . . similitudinis.*
b 57 Forma . . . principium] Casu non fuit deletum primo scriptionis momento.

magnitudine habere naturam intellectivam. Deus igitur, qui caret omni magnitudine, est intelligens. * (§ Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens. Ostensum ... seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum *aliter enim non esset in ipso moveri et non moveri* et apprehensionem. Sola enim ... movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad *moventem q* motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter sed huius particulati boni *sicut et a* cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. *Et* Id autem ... ut intellectum. Et ita oportet *id quod est app* movens quod appetit ipsum esse intelligens. Multo ... ut philosophi voluerunt. § Adhuc. Idem necesse est sequi ... esse intelligens. § Amplius. In nullo ordine ... principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. *Oportet igitur ponere* Necesse est igitur Deum esse intelligentem. § Item. Ex hoc aliqua res ... intelligente. Unde si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet *intellectum ex* rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum ... intelligens.) * § Adhuc. Deo nulla nulla * perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur *Sed* ut supra ostensum est, nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum quae apud nos potissima est *quod q* si aliquid sit intellectivum, nam per hoc ipsum est quodam modo omnia, habens in se quodam modo omnium perfectionem. Deus igitur est intelligens. § Item. Omne quod tendit ... ab alio. Alias non magis in hunc quam in illum finem *m* tenderet. Naturalia autem *mo* tendunt in fines determinatos: non enim a casu suas (naturales) utilitates consequuntur. Sic enim ... casus. Cum ergo ... qui sit totius naturae institutor. Hic autem ... patet. *Deus* Non autem posset naturalibus rebus (naturae) finem praestituere nisi intelligeret finem. Deus igitur est intelligens. § Amplius. * Omne quod est *perf* imperfectum ... particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae. Oportet igitur ab aliquo intellectu omnes res effluere. Illud autem a quo omnia primo effluunt Deus est. Igitur Deus est intelligens (non enim possunt universalia esse substantiae subsistentes, *ut philosophus probat* sicut platonici posuerunt, ut *p* aristoteles probat in VII metaph.) (cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens ... esse intelligentem.) § Adhuc. Ordo rerum in veritate est sicut ordo rerum in esse. Ab eo igitur omnia habent veritatem a quo habent esse. Sed veritas non est nisi in mente, secundum philosophum in VI *eth.* metaph.: non enim aliquid dicitur verum nisi secundum consonantiam rei et intellectus. Illud igitur a quo omnia esse habent *esse* ⟨scilicet Deum⟩ oportet esse intellectum. Deus igitur est intelligens. § *Huic* Hanc autem veritatem ... scientiae Dei. § Huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen Dei imponerent, *nam* nam theos (quod) secundum graecos quod Deum significat, dicitur a theaste, quod est considerare vel videre. § Hanc autem veritatem negare nullus praesumpsit *nisi de* Deum esse confitentium, nisi *p* antiquissimi naturales, qui deos nominabant prima rerum materialia principia, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi pure corporale, inter quos primus anaxagoras primum rerum principium posuit intellectum, et in hoc *vel apud* ab Aristotele prae aliis commendatur.

10 v mg. inf. p. 129. — 11 r b 27. — * Casu repetitur. — 11 v a 1.

11 v a 32. § *Nunc autem ostendendum est quod in Deo sit idem intelligens et intellectum.*

DE VITA DEI.

Capitulum in margine insertum et deletum.

11 v a mg lat. ad lin. 33. (§ Ex hoc autem ulterius habetur quod Deus sit vivens, nam intelligere quoddam vivere est. § Adhuc *cuiuslibet* hoc inter viventia et non viventia distare invenitur quod cuiuslibet viventis operatio in ipso vivente principium sufficiens habet, non viventia vero non operantur neque moventis * ex se ipsis, sed indigent exteriori amminiculo ad operandum, vel generante vel removente prohibens vel saltem apponente materiam ad operandum. Illud igitur quod habet operationem nullo exteriori indigens est vivens. *Hoc autem* Tale autem est Deus, oportet enim operans ex se esse prius operante ex alio. Deus igitur est vivens. § Amplius. Quanto aliquae substantiae sunt perfectiores et nobiliores, sunt *simpl* perfectissimo propinquiores. Substantiae autem viventes in rerum ordine non viventibus praeponuntur. Oportet igitur primam et perfectissimam substantiam esse viventem, quae Deus est. § Item. Divinum esse infinitum est. Igitur nihil quod ad perfectionem essendi pertineat Deo deesse potest, ut ex superioribus patet. Vivere autem denominat modum essendi nobilissimum inter alios nobis notos. Hic igitur modus essendi Deo non deest. Est igitur vivens. § Hoc etiam auctoritate divina confirmatur. Dicitur enim deut. XXXII ex ore Dei, Levabo ad caelum manum meam et dicam, Vivo ego in aeternum. Et in ps., Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Et io V, Sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere.)

* Casu pro moventur.

Cap. XLV. QUOD INTELLIGERE DEI EST SUA ESSENTIA.

11 v a 34. § Nunc autem ostendendum est quod suum intelligere ⟨idest intellectualis operatio⟩ non est aliud quam *su* ⟨ipsa⟩ sua essentia. Operatio enim oportet quod sit vel in operante vel in operato. In operato autem esse non potest nisi per hoc quod ab operante in *operantem* operatum transit, prout scilicet operans operatum movet. Illa igitur operatio quae non transit in operatum est in operante tantum. Talis autem est operatio intellectualis, scilicet intelligere vel considerare. Igitur est in intelligente tantum. In Deo autem non potest esse aliquid quod *s* non sit sua essentia, quia ipse non habet aliquod accidens, ut ex supra ostensis patet. Relinquitur igitur quod ipsum intelligere Dei est sua esse * et suum esse, et est ipse Deus. ** (§ Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia. Intelligere enim est actus actus * intelligentis in ipso existens, non in aliud *transiens* extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim mutatur [aliquid patitur] intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid ... ipse Deus. Nam Deus est *suum* sua essentia et suum esse. § Praeterea. Intelligere comparatur ... sit eius essentia.) * § Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut *scientia quam* consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia vel esse, ut ex supra ostensis haberi potest (si est intelligens, ut ostensum est, cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet.) Si igitur ... perfectius. Et sic non erit in fine *simplic* perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum. § Adhuc. Intellectus qui non est sua operatio est in potentia respectu operationis, et operatio est actus * eius. *Si igitur* Sed in Deo nulla est potentia *cum sit* sed est purus actus, ut supra ostensum est. Igitur suus intellectus est suum intelligere, et sic suum intelligere est sua essentia. * (§ Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad *actus* actum. Et ita *Deus non erit* in Deo erit potentia et actus, quod est impossibile, ut supra probatum est.) * § Item. Si *intellectus divin* divina essentia non est suum intelligere, oportet quod sit aliquid causa ei intelligendi, nam quod in se est diversum ab essentia alicuius non unietur ei nisi *aliq* per aliquam causam. Sed ipsa essentia intelligentis non sufficit ad hoc quod sit causa *intellectivae* intelligendi secundum actum, si ipsa non est suum intelligere: erit enim in potentia respectu intellectualis operationis ⟨et sic non sufficit quod sit ea causa, cum nihil se educat⟩ (nihil autem se educit) de potentia in actum. Oportet igitur ponere, si intellectus divinus non est suum intelligere, quod aliquid aliud sit ei causa intelligendi. *Cum autem* Et sic erit *ei* habens aliquam perfectionem ab alio, quod est impossibile ei quod est in fine perfectionis. Igitur sua operatio *non est* intellectualis non est aliud quam

* Casu pro essentia. — ** 11 v a mg inf. p. 136. — * Casu repetitur actus. — 11 v a 46. — Ib. b 1. — Ib. mg sup. — Ib. l. 4.

2–24 Ex praemissis ... intelligens.] Ante praecedentium deletionem, sequentia, l. 24, *Adhuc Deo nulla* etc., iam scripta erant. Deletis substitutus est praesens locus supra margine inferiori f. 10 v. 63 Nunc etc.] Ab incoepto capitulo s. Thomas desistit, eius materiam inferius tractaturus; cf. c. XLVIII. 67–b 19. Ex hoc ... habere] Capitulum de Vita Dei, intercalatum inter capitula XLIV et XLV, necnon capitulum De Vita Dei Beata, quod scriptum erat post cap. XLV, expuncta sunt et, reformata, in fine lib. I reponuntur; cf. capp. XCVII–CII. Cf. etiam in prima redactione capituli XLVII parag. 18* a 6 *Adhuc beatitudinem ... 16 intelligit*; et in capitulo XLVIII, 18* a 71, deletionem verborum *et beatitudo;* et in capitulo LVII deletionem parag. 23* b 49 *Item felicitas ... 61 ratiocinativa.*

sua essentia. § Amplius. Ab uno naturali ordine non procedit nisi unum: naturalis enim virtus ad unum determinata est propter similitudinem principiati a principio. Si igitur operatio Dei non sit idem quod suum esse, oportet quod virtus quae est operationis principium non est* sit divina essentia. Virtus autem quae non est essentia eius cuius est, qualitas accidentalis eius est. Deus igitur habebit aliquod accidens, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet. Oportet igitur quod operatio divina sit suum esse. Hoc autem est eius essentia, ut ⟨*ex*⟩ *(in) supra dictis ostens* supra ostensum est. Intelligere igitur Dei est sua essentia. § Adhuc. Omne agens per intellectum exteriorem effectum producit mediante intellectuali operatione. Finitum autem non potest esse causa infiniti. Si igitur alicuius agentis *inf* per intellectum virtus sit infinita respectu operationis exterioris, oportet esse causa infinita respectu operationis intellectualis. Ostensum est autem Deum esse virtutis infinitae in movendo. Est igitur et in intelligendo virtutis infinitae. Sua igitur intellectualis operatio infinita est secundum illam quantitatem qua unus alio dicitur perspicacius et perfectius intelligere. Nihil autem aliud potest esse infinitum quam *essentia* esse divinum, cum omne aliud esse sit receptum et per consequens limitatum. Relinquitur igitur divinam operationem esse idem quod esse (Dei) et essentia ⟨divina⟩ (eius). § Item. Omnis *res* substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se, quod est impossibile. Non igitur eius operatio intellectualis, nec aliqua alia, est aliud quam sua substantia* (et sic Deus non erit *summum bonum* bonitas sua, cum bonum *sit finis* cuiuslibet sit finis eius. * § Si autem divinum intelligere est eius esse, impossibile [necesse] est quod etiam eius sit simplex, * aeternum et invariabile et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est . . . habens.)

* *est* casu non deletur.

11 v b mg inf.

* 12 r a mg. inf.

* Cf. not. ad loc.

Quod Deus sit sua beatitudo.

Capitulum deletum. (Cf. not. ad 16 a 67.*

11 v b 42.

§ Hoc autem ostenso, manifestum est quod Deo idem sit esse et vivere et beate vivere. Nam operatio intellectiva, si sit perfecta, felicitas est. Ipsa autem divina essentia est operatio intellectualis infinita secundum efficaciam intelligendi, ut ostensum est. Est igitur divina substantia ipsa sua beatitudo. § Adhuc. Uniuscuiusque *beati sua beat* potentis ad beatitudinem pervenire *sua* beatitudo est eius finis ultimus, cum propter se tantum desideretur. Omnis autem intellectualiter vivens natus est beatitudinem habere, quod ostendit naturale beatitudinis * desiderium. Cum igitur Deus sit intelligens, si ipse non sit sua beatitudo, aliquid aliud praeter Deum erit finis eius et ultimum desideratum illius, et sic ipse non erit perfectissimus ut primum movens nullo modo ab alio motum. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Deus igitur est sua beatitudo. § Amplius. Oportet primum rerum principium summe perfectum esse, ut ex supra dictis patet. Haec autem perfectio in primo principio non invenitur secundum aliqua diversa sed secundum eius esse, ut etiam supra ostensum est. Cum igitur beatitudo non sit aliud quam bonum perfectum et summum, utpote summe desideratum, oportet ipsum divinum esse suam beatitudinem fore. § Item. Si beatitudo Deo competit et ipse sua beatitudo non est, aut igitur beatitudinem ab extrinseco accipit, aut sui natura habet. Si ab extrinseco accipit, illud quod ei dat beatitudinem erit eo perfectius, quod est impossibile. Si autem sui natura habet, *sui* sua igitur natura est beatitudinis eius principium. Principium autem non potest esse imperfectius eo quod est a principio. Cum igitur beatitudo sit summum bonum, divina natura erit summum bonum. Duo vero summe bona esse impossibile est: nam si aliquid uni deest quod alterum habeat, non erit perfectum neque summum bonum; si vero non desit alteri quicquid ab uno habetur, diversa esse non potest *. Sequitur igitur ex praedictis quod Deus sit sua beatitudo. § Adhuc. Si beatitudo Deo competit nec sua substantia sit, oportet quod ei accidat. Ostensum est autem quod accidentibus subiici non potest. Deus igitur est sua beatitudo. § Amplius. Omne quod per participationem dicitur, reducitur ad aliquid per essentiam dictum, cum imperfectum a perfecto sumat originem. Si igitur sunt aliqui beati non essentialiter sed participative, oportet devenire ad primum, qui sit per suam essentiam beatus. § *Adhuc. Illud propter quod omnia desiderantur est ipsa beatitudo. Omnia autem desiderantur propter bonum. Ergo bonitas beatitudo est. Deus autem est sua* § Hinc est quod in sacra scriptura singulariter beatus et potens ostenditur *quia ipse* prima tim. ult., quia ipse sua potentia est et sua beatitudo.

12 r a 1.

* Casu pro *possunt.*

Cap. XLVI. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

12 r a 39-p. 1

§ Ex his autem quae supra ostensa sunt *oportet* evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam *seipso* sua essentia. Species . . . ut ostensum est. *Si igitur* Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra ostensis repugnat. § Adhuc. Per speciem . . . senties *. Comparatur ** igitur . . . ut supra ostensum est. § Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet, ratione cuius scientia *in* nostra inter accidentia computetur. *Si igitur* In Deo autem . . . divinam essentiam. § Adhuc. Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. Si igitur . . . erit. Aut igitur divinae essentiae, aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse, quia nihil sibi ipsi est simile, intellectus autem divinus est ipsa eius essentia, ut probatum est, *nec etiam esse potest,* non enim esse potest ut duae formae unius speciei in eodem inveniantur, quod oporteret si sibi aliquid simile foret, nam inesset sibi forma principalis et alia forma per quam consimilitudo attenderetur eiusdem speciei (quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem.) Nec etiam potest esse in intellectu divino (species alia praeter essentiam ipsius quae sit) alterius rei *spe* similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. Non autem a seipso . . . ageret. Nec ab alio, *quia,* non enim esset omnino *move* immobilis (esset enim aliquod agens prius eo.) Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam. * (§ Praeterea. *Intellectum est perfectio intelligentis* Intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est. Si igitur intelligeret per *aliquid* aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquid aliud a sua essentia, quod est impossibile. Non igitur . . . sua essentia.)

* Casu pro *sentiens.*

** 12 r b 1.

Ib. mg inf.

Cap. XLVII. Quod Deus intelligit perfecte seipsum.

12 r b 29-p. 1

§ Ex hoc autem ulterius patet . . . habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo maxime conformis, cum sit penitus idem, estque pari ratione intellectui ipsius coniunctissima utpote idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit, et praecipue cum virtus eius in intelligendo sit infinita, ut supra ostensum est. § Adhuc. Res materialis . . . separatur. Quod ergo est per *se a* sui naturam ab *omnibus* omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est in intelligente (unum actu cum intelligente.) Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est. Ergo Deus seipsum cognoscit (Igitur, cum sit immaterialis maxime omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime * seipsum intelligit.) § Item. Intellectus quandoque est in potentia, quandoque in actu, et similiter intellectum quandoque est in potentia, quandoque in actu. Intellectus *autem et* ⟨igitur⟩ (autem) in potentia et intelligibile in potentia differunt, sed quando idem *actus* actu intellectus intelligit et res *act* aliqua, ut lapis, actu intelligitur, tunc intellectus et intellectum efficiuntur unum. Secundum hoc ergo solum ⟨etiam⟩ intellectus *et intelligibile a* ab intelligibili distinguitur, quod est in potentia. Sed intellectus divinus non est in potentia ullo modo, ut ex supra dictis patet. Ergo ipse *s* est suum intellectum omnibus modis. Et ita seipsum Deus intelligit. § Adhuc. Res aliqua *dupliciter consi* materialis dupliciter considerari potest, *secundum quod,* scilicet secundum quod est in materia, et secundum quod ratio eius est in intellectu. Non autem ab intellectu distinguitur ex ea parte qua est ratio in intellectu, *immo,* sed magis ei unitur. Ex hac ergo sola parte res ab intellectu actu intelligente distinguitur, quod est in materia. Omnis igitur res immaterialis ab intellectu actu intelligente non distinguitur, immo in eis ipsum intellectum est *intelligens* intellectus actu intelligens. Deus igitur seipsum intelligit. * (§ Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur . . . ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, *ut* * ex dictis

12 v a 1.

Ib. mg. sup.

* Vid. ad loc.

manifestum est quod Deus seipsum perfecte intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia. § Adhuc. Omne [12 v. a 23.] quod est in aliquo ... sua essentia.) * § Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, *speciem recipit* secundum actus (obiecta) distinguuntur. Tanto igitur ... seipsum intelligit. § Adhuc. Beatitudinem Deo convenire supra [* Cf. not. ad 16* a 67.] ostensum est *, et quod etiam ei conveniat secundum quod est actu intelligens, manifestum est: beatitudo enim, cum nominet ultimam completionem, non est secundum potentiam *vel* vel habitum, sed secundum actum *et perf* nobilissimum, *qualis est*, Talis autem est operatio intellectualis, cum sit simplicissima et prima origo aliarum rationalium operationum. Aut igitur *convenit* Deus beatus est secundum quod actu intelligit se. aut secundum quod actu aliud intelligit. Si secundum quod actu aliud intelligit, per illud ergo intellectum beatus erit. Non ergo habebit suae beatitudinis sufficientiam in seipso, et sic non erit perfecte beatus. Est igitur beatus ex hoc quod seipsum intelligit. [12 v a mg lat.] * (§ Adhuc. Rerum [omnium] perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones *maxima est* in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum, cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est [Ib. a 43.] intelligere. Nobilissimum ... intelligit.) * § Hoc autem [Ib. b 1.] auctoritate divina confirmatur. * Ait namque apostolus, prima cor. II, quod spiritus (Dei) scrutatur etiam profunda Dei.

Cap. XLVIII. Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

[12 v b 3.] § Ex hoc autem quod intellectum a Deo est ipsa intellectus substantia, sequi (etiam) videtur quod intellectum a Deo non sit aliud ab ipso. Quod quidem aliqualiter verum est et aliqualiter falsum. Dicitur namque aliquid intelligi primo et in se, aliquid vero quasi per posterius et in alio: cuius exemplum etiam in visu corporali apparet, nam speculum primo et per se videtur, *ymago in s* res autem cuius ymago resultat in speculo videtur quasi per posterius et in alio. Sic etiam et per intellectum primo et per se cognoscitur illud quod determinat intellectus actum, quicquid sit illud, sed per posterius et quasi in alio quicquid eo cognito innotescit, sive sit pars sive proprietas vel effectus. Quod igitur est a Deo primo et per se intellectum nihil est nisi sua essentia. Quod sic patet. Intellectum enim est perfectio intelligentis, nam in intellecto actu intellectus operatio completur, quae est ultima intelligentis perfectio. Si igitur aliquid aliud a Deo intelligatur ab eo quasi principale et per se intellectum, aliquid aliud erit ipsius perfectio, quod impossibile patet esse ex dictis. § Adhuc. Illa solum * [Ib. mg. sup. - p. 140.] (§ Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se *seip* solum seipsum cognoscit. Illa enim solum) * [* Ib. b. 23.] res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie informatur ad intelligendum (intelligit). Operatio enim ... ut probatum est. Igitur *primum intell per s* intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet. § Adhuc. Impossibile est ... [* Casu pro *aliud a se*.] impossibile. § Amplius. Operationes ... aliud se * ... intellectuales. Ergo *su* vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam operationem habebit quae non est sua sub- [13 r a 1.] stantia. Quorum ... nisi suam essentiam. * § Item. Intellectus *qui est* secundum quod est differens a suo intellecto est in potentia respectu illius. Si igitur ... ut ex dictis patet. [Ib. mg sup.] * (§ Praeterea. Intellectum ... intelligitur. Si igitur ... erit aliquid [aliud] perfectio ipsius et eo nobilius. Quod est [Ib. a 5.] impossibile.) * § Amplius. Ex multis intellectis *scie* intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt ... manifestum est. Relinquitur igitur quod illud quod est primo (et per se) intellectum a Deo, nihil est aliud quam 'sua substantia. § Adhuc. Operatio intellectualis speciem et nobilitatem *accipit* habet secundum id quod est per se et primo intellectum, cum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi principale per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id *quod intelligeret* quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit eius essentia [* Cf. not. ad 16* a 67.] et beatitudo *, ut ostensum est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso.

Cap. XLIX. Quod Deus cognoscit alia a se.

§ Sed [13 r a 20. - p. 14 a 1 (ubi dele *Deus* cf. Praef., *Corrigenda*).] (Ex hoc autem quod * seipsum cognoscit primo et per se) quod alia a se in seipso cognoscat, ponere oportet. Effectus enim ... alia cognoscat. § Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit (similitudo, cum omne agens agat sibi simile.) Omne autem quod est in aliquo est in eo per modum suum (eius in quo est.) Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, res *intellectuales, causatae,* in Deo intellectualiter existit (similitudo causati sui in eo est intelligibiliter ratione essentiae suae, cum agat per suam essentiam, utpote primum agens.) Quod autem * [* Casu om. *est*.] in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se ⟨in seipso⟩ (in essentia sua) (in seipso) * [* Vid. ad loc.] intelligit. § Item. Omnis causa activa secundum proprietatem sui esse agit, *aliter enim*, agit enim unumquodque secundum quod actu est, et ⟨sic⟩ (propter hoc) similitudo causae in effectu relinquitur. Sed Deus secundum suum esse intellectivus est. *Agit* Causat igitur res per intellectum. Omne autem quod per intellectum agit, cognoscit id *q* cuius causa est. Deus igitur non solum se sed etiam alia cognoscit. § Amplius. Quicumque cognoscit perfecte *naturam aliquam* rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici, et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem ... causa est. (Ergo) Deus cognoscit alia a se. * [13 r b 1.] § Praeterea. Cognita perfecte natura aliqua, cognoscuntur omnia in quibus invenitur natura illa secundum quod eam habent. Deus autem perfecte cognoscit naturam entitatis inquantum cognoscit seipsum, qui est ipsum esse. Deus igitur non solum se sed etiam alia cognoscit inquantum entia sunt. § Colligentes igitur *praedictas duas conclusiones* has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere quidem alia a se non quasi primo et per se nota sed (seipsum quasi primo, et per se notum, alia vero) sicut in essentia sua visa. Quam ... cap. VII de div * [* Vid. ad loc.] ... auctoritas. Nam in ps. de Deo dicitur, Prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso *alia* excelso alia videns.

Quod cognitio Dei non est discursiva.

Capitulum margine inferiori insertum et deletum.

[13 r a mg inf.] * § Sed tamen non est dicendum quod in intellectu eius sit discursus aut successio sicut in intellectu nostro, quamvis primo et per se seipsum intelligat, rem vero causatam quasi per posterius cognoscendo essentiam suam. Non enim ex hoc constituitur discursiva sive collativa aut argumentativa cognitio quod aliquid cognoscitur aliquo sicut similitudine eius quod cognoscitur, alias visiva cognitio, quae fit per similitudinem rei visae, esset discursiva, quod patet esse falsum. Sed ex ipsa essentia divina cognoscitur res causata sicut ex propria similitudine, ut dictum est, *Non ergo,* non sicut duarum rerum cognitarum una ex alia. Non ergo est ⟨successio⟩ (discursus) in intellectu divino, quamvis cognoscendo essentiam suam cognoscat alia. § Item. *Cognitio* Discursus rationis est ex noto ad ignotum processus, vel saltem ex uno considerato in non consideratum. Cum ergo *considerantur duo* consideratur simul duorum notorum ad invicem comparatio, non est ex hoc aliquis discursus quod unum in alio inspicitur ut effectus in causa vel e converso. Sed Deus *ex essentia sua* non procedit ex cognitione essentiae suae in cognitionem rerum sicut ex noto ad ignotum vel ex considerato ad non consideratum, * [Ib. b mg inf.] cum non alia specie informetur intellectus eius nisi sua essentia, *sicut* ut supra ostensum est, quod oporteret si nova cognitio vel consideratio ei adveniret. Considerat tamen considerationem * [* Casu pro *comparationem*.] essentiae suae ad rem causatam et e converso, inquantum scit se esse causam. Non ergo ex hoc potest poni in eius cognitione aliquis discursus. § Praeterea. Operatio primi moventis simpliciter non consistit in moveri sed in movere tantum, alias haberet superiorem motorem, cum omne motum alio moveatur, ut supra ostensum est. Probatum autem est supra quod Deus est primum movens. Ergo suum intelligere non erit moveri, sed magis omnis motus principium. Discursus autem rationis est quidam intelligibilis motus quo ex uno intellecto in aliud tenditur. Imposaibile est igitur esse aliquem discursum in eius intellectu. § Amplius. Quod in uno perfectam sufficientiam invenit, ex eo in aliud non *tendit* discurrit, cum motus indigentiae attestetur. Sed intel-

b 42 Sed tamen] Hoc et sequens capitulum inserit hic s. Thomas in margine inferiori, deinde delet. Eorum argumenta tractantur infra nostris capp. LV et LVII. Deficiente spatio in fol. 13 r, recurrit ad marginem inferiorem fol. 12 v.

lectus divinus in essentia sua invenit perfectam sufficientiam, est enim simpliciter perfecta, ut supra ostensum est. Non igitur ex ea in aliquid aliud discurrit. § Rursus. Omnis intellectus ab uno in aliud discurrens est in potentia, conclusiones enim ab intellectu discurrente in principiis solum potentia cognoscuntur. Sed *intellectus divinus* in Deo nulla est potentia, ut supra probatum est. Non est ergo intellectus eius discur-

12 v a mg inf.

sivus. * § Adhuc. Omnis scientia quae habetur per discursum, est scientia causata, nam intellectus principiorum causa est scientiae conclusionis. Si ergo Deus aliqua discurrendo cognosceret, esset in eo aliqua scientia causata. Sua autem essentia non est causata, ut supra ostensum est. Talis ergo scientia non esset sua essentia, et sic Deus esset subiectum accidentis, cuius contrarium supra ostensum est. § Item. Notitia quae nobis naturaliter inest, absque discursu a nobis habetur, ad cognoscenda enim principia naturaliter cognita ratio non discurrit. Sed omnium quae Deus cognoscit notitia non solum est ei naturalis, immo est eius natura, ut ostensum est. Nihil ergo discursive cognoscit. § Huic attestatur quod dio. dicit VII c. de di. no.

Quod in Dei notitia non est successio.

Capitulum margine inferiori insertum et deletum.

12 v a mg inf.

* § Ex hoc autem quod Dei notitia non est discursiva, manifeste apparet quod in ea non est successio, nam ex hoc intellectus discursivus est quod unum prius et aliud posterius cognoscit vel considerat. § Adhuc. Ubi nulla est diversitas, non potest esse successio, quia idem non est prius seipso. Sed intelligere Dei est una et eadem operatio nullam diversitatem habens, cum sit ipsa divina essentia, quae est una et simplex, ut probatum est. Non ergo intelligit aliquid prius et ali-

Ib. b mg inf.

quid posterius. * § Praeterea. Simul res cognoscitur cum intellectus cognoscibilis specie informatur *Si* ut patet in visu. Si ergo Deus prius cognosceret unum quam aliud, prius informaretur specie unius quam specie alterius, et sic intellectus eius informaretur alia specie quam sua essentia. § Item. Eadem est dispositio in esse et veritate, secundum philosophum in secundo metaph., et per consequens in essendo et cognoscendo, nam unumquodque cognoscit inquantum est actu, ut probatur in IX metaph. Sed talis est dispositio in essendo quod Deus similiter se habet ad omnia, non autem omnia similiter ad ipsum, ut patet in libro de causis. Ergo et intellectus eius similiter se habet ad omnia quae cognoscit, non per prius et posterius. Sed cognita non similiter se habent ad ipsum, nam per prius ab eo cognosci dicuntur quae magis accedunt ad perfectam rationem cognoscibilitatis, quae in sua essentia summe invenitur. Et propter hoc ipsa est primum a Deo cognitum.

Cap. L. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

13 r b 17 - p. 144.
* Vid. ad loc.

§ Quia vero quidam . . . et a Deo. Quod est cognoscere *s* res (secundum) proprias rationes earum *. *Aut enim ipse est immediata causa omnium rerum, aut mediantibus aliis est causa aliorum. Ponatur ergo primo* Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis (supponatur), quod et ex supra dictis aliquatenus patet et infra plenius ostendetur. Aut igitur causa est omnium immediate, aut quorundam mediantibus aliis. Sic igitur . . . immediate est. Quo cognito cognoscit iterum quod ab illo immediate est. Et sic . . . ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. *Sed cognitis omnib* Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem *de omnibus* de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt communia et propria. Deus (ergo propriam) de rebus distinctam cognitionem habet secundum quod sunt ab invicem distinctae. § Adhuc. Omne quod agit . . . formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum *potentia enim intelli* cum sit intellectualis secundum suam essentiam intelligens, unumquodque ⟨enim⟩ (autem) agit secundum modum suae essentiae (cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit in quantum est actu.) Cognoscit igitur causatum suum (proprie) secundum quod est distinctum ab aliis. § Amplius. Rerum distinctio non potest esse praeter intentionem proveniens, quia, cum in distinctione rerum mundus compleatur, sequeretur mundum factum esse a casu. ut democritus ponebat, quod esse impossibile infra ostendetur (a casu, habet enim ordinem certum).

13 v a 2.

*Oportet ergo *alicuius causae ponere intentionem* ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus *prove* esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis, quia actio naturae (natura) determinatur ad unum, et sic eius intentio *non potest esse* in aliqua una re non (nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio) potest esse ad multa inquantum distincta sunt. Restat . . . cognoscentis. Non autem alicuius causarum secundarum * est de numero causatorum distinctorum, *nec* unde ad ipsam non pertinet universalem rerum distinctionem intendere. (Videtur enim [autem] intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare. Unde et . . . causatorum distinctorum.) Est igitur hoc primae causae, *secundum quam,* quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas. § Item. Quicquid Deus cognoscit perfectissime cognoscit cum suum intelligere sit suum esse, quod est perfectissimum. Quod autem *non* est in potentia, non potest perfecte cognosci nisi sciantur omnia ad quae est in potentia, quia cognoscere potentiam est cognoscere ordinem eius ad actum. Deus autem cognoscendo se cognoscit naturam entis universalem. Quaelibet autem natura universalis est in potentia respectu eorum per quae *ad* et ad quae sua communitas determinatur, unde et genus potestate differentias continet. Ergo Deus cognoscit omnia per quae communitas entis determinatur. Cognoscit igitur unumquodque in propria specie secundum quod est ab alio distinctum. Nec obest ad propositum quod potentia praedicta non est naturalis sed intelligibilis: quia sicut in Deo non est potentia naturalis absque actu propter complementum sui esse, ita nec potentia intelligibilis propter complementum sui intellectus, qui est sua essentia. (Nec potest dici quod propter hoc non sit in potentia, *quia non est,* in Deo cognitio universalis, quia non est natus aliam cognitionem de rebus habere: quia, cum sit perfectus simpliciter, ut supra ostensum est, nulla perfectio est alicuius generis quae ei nata non sit convenire; hoc autem est perfectionis in omni alio cognoscente quod cognoscit res proprie et distincte. Talis ergo perfectio Deo deesse non potest, non enim perfectio [est] huius vel alterius, sed cognoscentis inquantum huiusmodi.) (est enim in eo omnis perfectio quasi [sicut] in simpliciter perfecto, ut supra ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur, ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones quibus *habet* perficitur proprium esse eius, unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali cognoscendo, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.) § Adhuc. Quicumque cognoscit . . . ab invicem distinctae. § Amplius. Totum cognosci non potest nisi partes cognoscantur. Oportet autem quod Deus cognoscendo seipsum cognoscat effectum suum immediatum, quia prima causa cognita (et perfecte) effectus proximus ignorari non potest. Primum autem ab eo causatum est compositum: alias esset in eo idem quod est et esse, et sic non esset causatum, esset enim per se necesse esse. Cognoscit igitur ea quae in praedicto effectu compositionem faciunt, et sic cognoscit multitudinem et distinctionem. * (§ Item. [Amplius.] 13 v a mg inf.

Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest [sicut qui cognoscit albedinem, cognoscit quod recipit magis et minus.] Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium ut ex supra dictis patere potest. Si igitur Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis perfectio * longe est, ut supra probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic . . . cognitionem. § Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte naturam aliquam [aliquid] cognoscit omnia quae sunt in illa [illo.] Sed Deus cognoscit seipsum *naturam suam* perfecte. Ergo cognoscit . . . de omnibus rebus. § Adhuc. Quicumque scit naturam aliquam . . . imitantur. Unde philosophus in primo phis. formam *d* naturalem divinum quoddam nominat. Deus igitur . . . formas.)

13 v a 45
Ib. b 1.

* § Praeterea. Apud homines . . . distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione * non cognoscit, accidit (sequitur eum) insipientissimum esse. Sicut et illis . . . in tertio metaph. § Hoc *a* etiam auctoritate scripturae . . . oculis eius.

* Supplendum *quia* vel quid simile.

* Casu pro *imperfectio.*

Cap. LI et LII. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

13 v b 9 - p. 148

§ Sed ne multitudo . . . sint multa. (§) Non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi formae multorum intellectorum (multa intellecta) habeant esse distinctum in Deo

sicut formae intelligibiles diversae sunt in intellectu humano. Formae enim illae (Illa enim intellecta) aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra multipliciter est remotum. Aut essent superadditae superaddita essentiae divinae, et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra impossibile esse ostendimus. § Hoc etiam repugnat his quae superius de Dei intellectu sunt ostensa. Ostensum namque est quod Deus cognoscit se tantum sicut principaliter et per se notum, alia vero *in seip* sicut in seipso nota. Quod non erit si ⟨formae aliorum intelligibilium⟩ (alia intelligibilia) sint distincte apud ⟨intelligentem⟩ (Deum), nam illud per se et primo ab aliquo intelligitur ⟨cuius forma⟩ (quod) per se et distinctim est apud intelligentem. § Nec iterum . . . ydeas. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum non (nec) sine materia intelligantur, ut Aristoteles manifeste probat. § Quod etiam si poneretur . . . ostensum est. (Et) praeterea intellectus cognoscens in actu est cognoscibile in actu tam apud sensum quam apud intellectum. Hoc autem est secundum quod formae cognitorum uniuntur cognoscentibus, sicut species sensibilium sunt in sensu et species intelligibilium in intellectu. Si igitur formae rerum sunt actu extra Deum existentes, nullo modo per eas intelligit res in actu, § Item. Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut supra ostensum est et infra ostendetur, * necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut ex supra dictis patet et infra ostendetur *. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia praexigitur (ordine naturae) ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod *h* intelligibilia multa per se *apud eum* existunt extra eum. § Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut (et) sensibile in actu est sensus in actu. *Cum vero* Secundum vero . . . nam hoc esset eo prius. * (§ Praeterea. *Ad hoc intellectus aliquid intelligit* Intellectum oportet esse * intelligente. Non igitur . . . in ipso intellectu divino.) * § Ex eisdem etiam rationibus . . . impossibile. *Et similiter apparet de al* (§) Sicut etiam res . . . causa. § Sequetur . . . coniuncta. § Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non *autem* igitur esse potest ut per hoc (quod) aliquis *ad* intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus *q* apud quem dispositio invenitur, sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia *sunt* multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

14 r a 1. — * Vid. ad loc. — 14 r a mg' inf. — * Casu om *in*. — 14 r a 15: cf. ad loc.

Cap. LIII. Solutio praemissae dubitationis.

14 r a 32. — § Ut igitur intelligi possit quo modo Deus absque sui intellectus compositione multitudinem cognoscat, oportet paulisper descendere ad nostram cognitionem, ut ex his quae circa nos sunt ad divini intellectus cognitionem aliqualiter pertingamus. Sciendum siquidem est quod omnis operatio per quam quis actu agit in aliquid extrinsecum vel actu patitur ab eodem, requirit non solum operantem existere, sed etiam *illud q* operationis obiectum: ignis enim calefacere non potest nisi *p* materia calefactibili praesente, nec aer illuminari nisi sole praesente. Operationes autem animae, sensibilis dico et intellectivae, non sunt tales nec in exteriorem materiam transeuntes, *sicut*, sed in operante persistunt, sicut intelligere et velle: velle enim et intelligere non sunt *perfectiones* actus *tales* voliti vel intellecti, sed intelligentis et volentis, calefactio vero est actus calefactibilis, per quem actu fit. Et hoc etiam philosophus docet in IX metaph. Invenitur tamen inter has operationes aliqua quae consistit in hoc quod ab exteriori actualis passio fiat, * sicut patet in sensu, qui sentit per hoc quod actu a sensibili movetur, unde absque sensibilis praesentia sensus sentire non potest. Hoc autem nequaquam apud alias vires accidit, nam vel non moventur sed magis movent, vel, si moventur, ab aliqua potentia interiori moventur: unde et imaginari possumus et intelligere et velle res ⟨quae non sunt praesto nobis⟩ (absentes). Harum igitur potentiarum ⟨operationes⟩ (operatio) non terminantur * ad res exteriores neque sicut ad principium agens neque sicut ad subiectum patiens, sed ad eas terminatur sola relatio potentiae operantis, quae quidem relatio consequitur formam operantis per quam operatur: sicut imaginatio per formam relictam a sensu habet operationem propriam in imaginatione consistentem, ad rem vero exteriorem quam imaginatur, habet relationem per formam qua informatur, et ex hac relatione contingit quod imaginando cognoscit rem imaginatam. Et similiter intellectus per formam intelligibilem qua intelligit, refertur quadam similitudinis relatione ad rem extra quam *cognoscendo* intelligendo cognoscit. Unde et dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Forma igitur quae est in intelligente non *est* se habet ad intelligere ut quod intelligitur, sed ut quo intelligitur, quod enim intelligitur extra est: si autem sit ut quod intelligitur, hoc est per quandam reflexionem, inquantum intellectus intelligendo rem intelligit se intelligere et ulterius redit ad cognoscendam speciem qua intelligit. Ex hac autem specie intelligibili qua primo intellectus informatur, procedit, componendo vel dividendo vel qualitercumque conferendo, ad inveniendum aliquam formam intelligibilem *quae se habet ad intellectum ut q* quae dicitur per intellectum formata. Et hoc patet tam in intellectu speculativo quam practico. Intellectus enim speculativus ex aliquibus communibus quae cognoscit, *utpote* per hoc quod est eorum speciebus informatus, definitionem investigat, quandam formam intelligibilem formans quam *intell* accipit quasi essentiam definiti. Similiter intellectus practicus formam artificiati excogitat ex aliquibus praeconceptis quae per aliquarum specierum informationem cognovit. Sic etiam et imaginatio, informata speciebus a sensu secundum actum relictis, novam formam adinvenit componendo vel dividendo, quam nunquam sensu percepit, sicut montes aureos vel chimaeram. Huiusmodi autem forma se habet primo quidem ut intellecta, secundum quod intelligentis operatio ad eam intelligitur per relationem aliquam terminari; secundo vero ut quo intelligitur, prout per huiusmodi formam excogitatam relatio quaedam similitudinis innascitur intelligenti ad rem exteriorem quae per huiusmodi formam cognoscitur. Sic igitur respectu secundorum cognitorum in intelligente duplex intelligibilis forma consideratur, una qua intelligit tantum, utpote per eam ad intelligendum formata, alia qua intelligit et quae intelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans. Respectu vero primorum intellectorum est una tantum forma qua intelligitur, quae *non* habet se ut quo intelligitur in prima intellectus operatione, sed in secunda, * per quam intellectus supra seipsum redit, se habet etiam ut quod intelligitur. Sic igitur quilibet intellectus per hoc intelligit quod ex specie qua intelligit consequitur ipsum quaedam relatio conformitatis ad rem intellectam. Intellectus autem divinus non alia specie intelligit quam essentia sua, ut probatum est. Ex hoc ergo differt a nostro, qui specie intelligit quae non est sua essentia, et simplicitate et ordine. Simplicitate quidem, quia secundum unum et idem, scilicet suam essentiam, rebus omnibus conformatur, noster vero diversis secundum diversa: unde multitudo intellectorum compositionem nostro *intellectui* inducit intellectui, non divino. Ordine vero, quia ad illud intellectum primo respectus intelligentis consequitur cuius species per quam intelligitur est propria similitudo. Species autem per quam intellectus noster intelligit, est similitudo rei exterioris intellectae, unde primo ipsa intelligitur; se vero intellectus intelligit supra se redeundo, quia inquantum ei species rei intellectae unitur, fit etiam species eius, et sic etiam ad seipsum ex ea respectus aliquis secundario consideratur. Species autem per quam Deus intelligit est ipsa essentia sua, quae primo habet respectum ad ipsum, per posterius vero ad alia; et ideo ipse primo seipsum intelligit, et in se intelligit alia, secundum quod, intelligendo essentiam suam, intelligit respectus qui eius ad alia sunt vel esse possunt; non enim intelligit aliquid aliud a se quasi primo et in se intellectum, ut supra probatum est. Cum autem aliquid in alio intelligitur et non per seipsum, ex specie intelligibili qua intellectus informatur, consequitur quaedam habitudo intelligentis ad primum intellectum non solum prout secundum se consideratur, sed prout habet habitudinem ad ea quae in ipso cognoscuntur: aliter habitudo illius primi cogniti ad ea quae *p* in ipso cognoscuntur, ignorata remaneret; sicut ex specie intelligibili totius et partis cognoscitur non solum *hab* hoc principium, Omne totum est maius sua parte, sed etiam habitudo eius ad conclusiones quae in illo cognoscuntur. Deus igitur per essentiam suam non solum suam essentiam cognoscit, sed respectus eius ad omnia quae sunt. Ipsa igitur essentia divina, considerata *ut est* prout est, accipitur ut prima species qua intelligitur; ut autem ipsamet est intellecta secundum se, consideratur ut res cuius cognitio † *natural* † habetur;

Ib. b 1. — * Casu non corrigitur. — 14 v a 1.

49 Ut igitur etc.] Respondendo ad rationes capituli LI et LII, tres redactiones fecit s. Thomas nostri capituli LIII. Primam, *Ut igitur*—21* a 3 *extra*, per vocem *vacat* delevit; et statim secundam scripsit, 21* a 5 *Ne autem*-51 *ostendimus*. Deinde perrexit ad nostrum capitulum LIV. Tempore revisionis secundam redactionem linea ducta obliteravit, et definitivam in margine inferiori scripsit. Cf. supra 4* *Conspectus*.

ut autem est intellecta cum respectu ad rem *extra* aliam, consideratur ut forma excogitata per intellectum quae est quod intelligitur et quo intelligitur res quae est extra.

14 v a 43. § Ne autem huiusmodi obstaculo abducamur a sententia veritatis, accipiendum est duplex esse actionis genus, quod et philosophus tradit in IX metaph. Est enim quaedam actio in exteriorem materiam transiens, quae et factio nominatur, quia per eam aliquod operatum extra animam constituitur, sicut actio ignis qua generat ignem, et actio fabri qua facit cultellum. Quaedam vero actio est *per quam nihil constituitur* exterius non transiens ut per eam aliquid constituatur, sed est quaedam agentis emanatio secundum quod est actu, et haec sibi proprie nomen vendicat actionis vel operationis, secundum quod philoso-
Ib. b 1. phus in VI eth. * actionem contra factionem distinguit, ut si diceretur quod actio videntis est videre. Actio vero cognitionis et appetitus ad secundum genus pertinent actionis: non enim animal sentiendo constituit vel immutat ⟨nisi forte per accidens⟩ (nisi forte per accidens) id quod sentitur, sed ex eo quod sensus fit actu per similitudinem sensibilis, emanat actio sentiendi, et similiter est de aliis. Unde et huiusmodi actiones sunt ceterarum nobilissimae, quanto agens nobilius est patiente inquantum huiusmodi; *hae* aliae enim actiones sunt perfectiones et actus non agentium sed actorum, hae vero ipsorum agentium perfectiones *existere* existunt, utpote in ipsis manentes. Et ex *ipso* inde est quod huiusmodi actiones in ipsis agentibus consistentes sunt principia motus quo animalia movent ⟨seipso⟩ (seipsa.) Et si ad aliquam praedictarum actionum res extra animam (praesentialiter) requiritur, sicut in sensu, hoc non est ut recipiat sensus actionem, sed ut imprimat similitudinem per quam sensus efficiatur in actu. Unde praesentia rei quae est extra animam, non requiritur in aliis potentiis quae non immediate species a rebus accipiunt. Intelligere igitur non est in aliud constituendo vel in aliquid immutando quod actionem recipiat intellectus, sed est quaedam emanatio *ex similitudine rei intellectae* intellectus actu existentis per similitudinem intellecti. *Et ideo* Unde non dicitur aliquid intellectum quia sit quaedam res in quam transeat actio intellectus, sed quia similitudo ⟨intellectus⟩ (eius) est apud intelligentem. Non ergo oportet ad hoc quod Deus multitudinem ⟨intelligit⟩ (intelligat) aliquas formas intelligibiles ⟨existentes⟩ ponere quae sint quasi intellecta divina: neque in ipso intellectu divino, ⟨neque ut sic in eius intellectum compositio inducatur⟩; neque per se subsistentes, ut Plato posuit; neque in aliis intellectibus, ut quidam alii posuerunt; sed hoc quod est Deum per essentiam suam pluribus esse similem, sufficit in ipso ad multitudinem cognoscendam; intellecta enim aliter esse non oportet nisi per suam similitudinem in intellectu ad hoc quod intelligantur, et per suam essentiam in propria natura ad hoc quod vere (esse) intelligantur. § Ex dictis igitur patet quod multitudo intellectorum a Deo non inducit compositionem in ipsum: neque realem, cum intellecta non sint quasi res quaedam apud *in* ipsum existentes; neque rationalem, sicut habitus scientiae nostrae multiplex est ex multitudine scitorum; nam primo et per se intellectum a Deo est unum tantum, ut supra probatum est, alia vero ab eo intelliguntur ut in illo uno visa, ut supra ostendimus.

14 v a mg inf.; p. 150. (§ Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant. Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitiomen, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta *nobis* a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod *similitudo eius* species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem . . . similitudo illius. [§] Ulterius autem . . . et praesentem. In quo *sib* cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus . . . omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium *quae intell* quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem . . . possunt a Deo intelligi.)

Cap. LIV. Qualiter divina essentia una existens et simplex sit propria similitudo omnium intelligibilium.

14 v b 42-p.154. § Sed rursus difficile . . . diversorum. Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, ab altero (alteri) necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut et homo et asinus inquantum sunt animalia. * Ex quo sequetur . . . sicut forma 15 r a 1.
qua agitur. (§) Oportet igitur . . . ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur, illius rei natura nisi simul (divisa) esse non patitur. Non enim . . . sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum *et ideo acci* apprehendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim . . . singulorum numerorum infra *in con* inclusorum. Similiter . . . positivas. Propter hoc quidam philosophus *dixit* clemens nomine dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria sed non prima, ut dicebat, propter quod a dio. v c de di. no. reprobatur. Divina autem essentia . . . ut supra ostensum est. Forma autem omnis tam propria quam communis, secundum id quod (aliquid ponit) est positive perfectio quaedam *. Non autem . . . a vero esse. Intellectus igitur divinus * Vid. ad loc.
id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest intelligendo in quo *a se* sua (eius essentiam imitetur, et in quo ab eius) perfectione deficit unumquodque *; utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per * Vid. ad loc.
modum vitae et non cognitionis, accipit propriam rationem (formam) plantae, si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia * divina, in- 15 r b 1.
quantum est *propria ratio* absolute perfecta, potest esse (accipi ut) propria ratio singulorum; *et* unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. § Ex his ⟨ulterius⟩ videri potest ⟨quod⟩ (qualiter) in divina mente omnium formae vel rationes ⟨quae ideae dicuntur in mente divina⟩ esse possint absque aliqua intellectus divini compositione. Sunt enim in eo ut intellecta in intelligente. ⟨Quod sic patet⟩ Forma (enim) vel ratio respectum importat ad id cuius est. Si ergo sit propria forma vel ratio, oportet quod proprium respectum *respectu eius* ad idem includat. Essentia autem divina ad hanc rem proprium respectum non habet nisi quatenus *intelligit* continet in se virtute illud solum *quod* secundum quod haec res ipsam imitatur. Hoc autem non potest fieri nisi per intellectum, ut scilicet hoc distincte ab aliis quae in eodem virtualiter continentur, accipiatur. Relinquitur quod divina essentia non est propria ratio illius vel illius rei nisi secundum quod est intellecta ut sic imitabilis prout haec res eam imitatur. Ponere ergo plures rationes rerum in Deo nihil est aliud quam ponere Deum intelligere essentiam suam esse pluribus modis imitabilem a rebus. Hos autem modos imitabilitatis intelligit ex intellectu absoluto suae essentiae, in cuius perfectione continetur virtualiter omnis perfectio secundum quam creatura esse participat, sicut ex principiis, in quibus conclusiones virtute consistunt, intellectus noster conclusionum accipit veritatem. Et hoc per simile videri potest in homine qui per artem suam artificiatum quodcumque producit. Habet enim apud se formam artificiati, secundum quam operatur, nam domus quae est in materia est a domo quae est in mente, secundum philosophum in VII metaph. Haec autem forma est in mente ut per intellectum artificis excogitata, in cuius excogitationem deducitur ex aliqua praecedenti cognitione, scilicet finis, ex quo ratio omnis artificiati sumenda est, et per hanc formam sibi notam in *noti* factionem et cognitionem devenit illius domus quae est in materia. Et sic forma illa est primo quod intelligitur et secundo quo intelligitur. Sic et Deus per notitiam suae essentiae, quae est finis et principium omnium, comprehendit propriam huius vel illius rei rationem, per quam ipsam operatur et cognoscit. In quo etiam evidenter apparet eandem esse dispositionem et ordinem in esse et veritate, quod philosophus in secundo metaph. dicit: nam sicut divina essentia est principium essendi omnibus rebus, sic *cognitio* rerum aliarum cognitio et veritas derivatur a cognitione essentiae divinae. Ea autem quae ponuntur in intellectu ut intellecta tantum, non ponuntur in eo ut res quaedam, nam intellectus (non) *intelligendo* intelligit constituendo aliquid, ut dictum est. Et propter hoc philosophus in ⟨VII⟩ (VI) metaph., ens quod est in mente distinguit ab ente quod dividitur per X genera rerum. Id autem ⟨ex⟩ quo intelligit intellectus est res aliqua, cum sit principium formale suae operationis, sicut in nobis species qua formatur intellectus in actu. Sed hoc in Deo non est nisi essentia sua, per quam similis est et huiusmodi rationibus intellectis et rebus quae sunt extra animam. Unde patet quod ex hoc quod huiusmodi formae rerum in Deo ponuntur, non ponitur aliqua rerum pluralitas in ipso, sed ad hoc sufficit una et simplex eius essentia. * § *Huc* Huic etiam consonat quod com- 15 v a 1.

mentator dicit, quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt actu in primo motore; et quod omnes res sunt in eo sicut artificiata apud artificem. Et secundum hunc etiam modum verificatur quod plato dixit de ydeis: nam formae in mente artificis existentes sunt ydeae, idest formae extra res artificiatorum. Sic etiam verum est aliqualiter quod boetius dicit in principio arismet., quod ad exemplar numeri sunt condita universa, quia ex multitudine formarum intellectarum a Deo rerum prodiit multitudo. § Hiis etiam consonant dicta sanctorum. Augustinus namque dicit quod verbum est ars patris plena rationibus rerum. Apostolus etiam dicit quod omnia in Deo sunt, ro. XI, quod etiam *iuxta prae* secundum praedicta intelligi potest. In evangelio etiam legitur io. primo, Quod factum est in ipso vita erat, quia scilicet res factae a Deo sunt in Deo, non tamen alia res quam sua essentia, quae est eius vita, ut ex supra dictis patet. Patet etiam ex hoc quod res unaquaeque tanto nobilius est * Deo quanto nobilior est divina essentia quam essentia cuiuscumque facti a Deo, nam res in Deo non sunt aliud quam divina essentia, unde et anselmus dicit quod creatura in creatore est creantis essentia; sicut etiam res materiales nobilius sunt in intellectu nostro, in quo sunt immaterialiter, quam in seipsis, in quibus sunt materialiter. Unde et plato posuit verius esse hominem ydealem quam hominem in materia existentem, forte veritatem non intelligens, si posuit per se ydeas existere, sed a veritate coactus eam a longe tangens. Quamvis autem res (materiales) nobilius esse habeant in *Deo quam* mente divina vel humana quam in seipsis, non tamen ex hoc quod in mente sunt concludi potest ea esse simpliciter, quia ibi non habent proprium esse suae naturae, ex quo dicuntur esse simpliciter, sed quoddam esse nobilius. * (§ Quia vero propria ratio unius . . . ratio diversorum. Unde cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod *pluralitas seu distinctio rationum* rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum * Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc . . . in rebus materialibus existunt.)

* Casu om. *in*. — 5 r mg. inf. — Casu om. *quod*.

Quod Deus omnia simul considerat.

Capitulum incoeptum et deletum. Vid. cap. LV.

5 v a 30. § Ex his autem ostendi potest quod Deus, cum multorum cognitionem habeat, ⟨non⟩ *cognoscit ea succ* considerat ea ⟨successive sed⟩ simul. *Quaecumq* Ex hoc enim contingit quod intellectus noster multa simul *cognoscere, con, inte* considerare non potest, quia intellectus in actu est intellectum in actu. Nam intellectus fit actu per speciem rei intellectae, quae comparatur ad intellectum sicut forma ad materiam, per quam fit res actu. Non est autem possibile quod idem sit simul multa actu in eodem genere, sicut quod idem corpus sit figuratum simul diversis figuris, vel quod sit coloratum simul secundum idem diversis coloribus. Species autem intelligibiles omnes (sunt) unius generis, sicut * non sunt contrariae contrarietate eorum quorum sunt species, alias non simul animae adesset scientia † *alibi* † albi et nigri, ita non sunt *di* genere differentes per differentiam rerum. Et propter hoc, quando multa quocumque modo ut unum accipiuntur, simul sub nostram considerationem cadunt, * sicut partes continui in toto et termini in propositione. Si igitur aliquis intellectus est qui una specie multa *possit intelligere, poterit*, cognoscat, omnia simul considerabit. Ostensum est autem quod Deus *una sp* per essentiam suam, quae una est, omnia cognoscit. Non igitur successive, sed simul ea considerat. § Item. Intellectus in actu perfecte ⟨speciei⟩ non est *q* nisi quando actu considerat: quae enim non considerat aut omnino ignorat, et sic respectu eorum est in potentia pura

* An desit *enim*? — * 5 v b 1.

Quod intellectus divinus non est aliquo modo in potentia.

Capitulum deletum. Cf. cap. LVI.

5 v b 9. § Ex his autem ostenditur manifeste quod intellectus divinus non est aliquo modo in potentia. Nam sensus *et intellectus* secundum hoc *fiunt* fit sensus (in) actu quod unitur sibi suum sensibile per speciem quae sensum informat, et similiter est de intellectu. Unde oportet quod intellectus in quo est idem modis omnibus intellectus et intellectum, nullo modo sit in potentia. Talis autem * intellectus divinus, cum non intelligat per speciem aliam nisi per suam essentiam. Restat igitur quod nullo modo est in potentia. § Item. *Omne* Nihil quod est in potentia fit actu per seipsum. Si igitur intellectus divinus sit in potentia quantum est in se, oportebit esse aliquid aliud quod ipsum ad actum reducat, *et hoc labori* et ipsum in actu teneat, et hoc laboriosum est invenire: oporteret enim illud per quod in actum reduceretur, esse magis actu et per consequens nobilius et prius. § Amplius. Intellectus in potentia existentis actus est sua perfectio, quae est eo nobilior. Intellectu autem divino non potest esse aliquid nobilius, ut ex superioribus probatum est. Non potest igitur *secundum suam* eius intellectus esse aliquo modo in potentia. ⟨*§ Praeterea* Adhuc. Intellectum in potentia existentem possibile est aliquo modo moveri, nam motus est actus existentis in potentia. Et hoc in nostro intellectu apparet, addiscere namque quoddam moveri est. Motus autem non potest esse in Deo, cum ostensum sit ipsum esse omnino immobilem. Nullo igitur modo intellectus eius est in potentia.⟩ § Praeterea. Intellectus noster quia est in potentia, suum intelligere est quodam modo pati ⟨recipit enim aliquid.⟩ Passio autem quocumque modo accepta longe est a Deo, nam semper agens in quantum huiusmodi praeminet patienti. Nullo igitur modo intellectus divinus est in potentia. § Item. Intelligere divinum est suum esse, ut supra probatum est. In esse autem eius non est aliqua potentia, ut etiam in superioribus est ostensum. Nullo igitur modo intellectus divinus est in potentia. § Hinc est quod *iob XXVI dicitur Cui ded* scriptura divina testatur Deum a nullo scientiam accipere vel qualemcumque cognitionem: dicitur enim iob XXVI, Cui dedisti consilium, forsitan ei qui non habet intelligentiam? Et ys. XL, Quis adiuvit spiritum domini, aut quis consiliarius eius fuit et ost. illi? Cum quo iniit consilium et instruxit eum et docuit eum *viam* semitam iustitiae, et erudivit eum scientiam, et viam prudentiae ostendit illi?

Casu om. *est*.

Quod cognitio divini intellectus nullo modo variatur.

Cap. marg. insertum et deletum. – Cf. c. XLV fin., 17* a 28.

(§ Hoc autem ostenso, manifestum est quod *in cognitione* [cognitio] divini intellectus nullo modo mutatur neque variatur. Omnis enim motus et mutatio est alicuius in potentia existentis. Si igitur in intellectu divino nulla est potentialitas, fit manifestum quod in eo nulla potest esse *variatio* mutatio. § Adhuc. Secundum nullum praedicamentum fit aliqua variatio ex sola alicuius exterioris mutatione nisi secundum ad aliquid: fit enim aliquis alicui dexter qui prius erat sinister, per motum eius respectu cuius dicitur dexter vel sinister *et n* etiam absque motu sui. Scientia autem et consideratio intellectus non *consistit* consistunt in sola relatione scientis ad scibile, sed important aliquam dispositionem existentem in sciente: unde et scientia qualitas quaedam intellectus nostri est, consideratio autem actus eius. Non potest igitur aliqua variatio accidere circa *con* scientiam vel considerationem alicuius scientis absque mutatione aliquali ipsius. Deus autem est omnino immobilis, sicut supra ostensum est. Nulla igitur variatio in eius cognitione accidere potest. Nihil tamen prohibet quin circa relationem quae est scientiae divinae ad res scitas aliqua varietas attendatur per mutationem rerum scitarum, ut si dicatur quod Deus praescivit quaedam quae nunc non praescit, quia res illae desierunt esse futurae. * § Amplius. Divinum intelligere est suum esse, ut supra ostensum est. In esse autem suo variationem non patitur, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod nec in sua cognitione. § *Co* Item. Cognitio scientis sequitur formam intelligibilem per quam intellectus intelligit. Illa igitur similiter se habente, cognitio intellectus variari non potest, nisi forte per accidens, *vel* sicut in nobis accidit cognitionem intellectivam impediri propter *tra* corruptionem organorum praecedentium potentiarum, ut imaginationis vel memoriae, quae in Deo non sunt, vel etiam propter transmutationem rerum *ex* cognitarum, ex qua contingit quod eadem opinio prius sit vera et postmodum falsa, quod etiam in Deo dici non potest, quia sua scientia non dependet a rebus ut nostra. Cum igitur id quo Deus intelligit sit sua essentia, quae est omnino invariabilis, ut ostensum est, relinquitur quod in cognitione Dei nulla possit esse variatio. * § Praeterea. Omnem motum oportet reduci ad aliquod primum omnino immobile, ut ex supra dictis patet. *Sed* Primum autem movens movet per suum intellectum, ut supra est ostensum. Oportet ergo cognitionem primi moventis omnino esse immobilem. § Hoc autem sacrae scripturae auctoritas confirmat. Dicitur enim sap. VII de divina sapientia quod est in illa spiritus stabilis; et eccl XLII, Magnalia sapientiae suae decoravit, quae est ante saeculum et usque in saeculum, neque adiectum est neque minuitur.)

15 v a mg. inf. — * Ib. b mg inf. — * 16 r a mg. inf.

40 Ex his etc.] Hoc capitulum incompletum ex deletione restitutum iterum S. Thomas delevit. De ipso et de duobus sequentibus capitulis deletis vide *Conspectum* p. 4*.

Cap. LV. Quod Deus omnia simul intelligit.

[16 r a 34.- p.157.] § Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit. Quicumque enim (intellectus) intelligit unum *simplicit* post aliud, est quandoque in potentia vel in habitu, nam dum considerat primum, vel omnino secundum ignorat et sic est in potentia respectu eius, vel scit quidem sed non considerat, et sic est in habitu. Si vero actu considerat, iam simul utrumque considerat et non unum post aliud. Divinus autem intellectus nunquam est nec in potentia nec in habitu. Non igitur considerat unum post aliud, sed omnia quae quandocumque cognoscit simul intuetur. [* Casu om. *enim*.] § Praeterea Intellectus * noster ... [16 r b 1.] coloratum. Species autem intelligibiles * quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: *non enim differunt* habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet secundum res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione. Unde ... intelligere potest. § Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio *coniungens* Unde et phantasmata ... non fertur ad ea. Appetitus enim alias potentias in actum movet *quia eas* in agentibus per voluntatem. Multa igitur ... necesse (est) cadere. Intendit enim (Deus) suam essentiam perfecte videre in qua omnia videntur, sicut in speculo perfecte viso videntur omnia quae in speculo apparent (quod est videre ipsam *cum* secundum totam virtutem suam *quae omnia sibi subiicit* sub qua omnia concluduntur.) Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur. § Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Cum (enim) operationes ... sua cognita considerat. § Adhuc. Successio sine ... simul considerat § Item. Intelligere Dei ... patet. *Esse* In esse autem divino non est prius et posterius sed est totum simul, ut *ex* supra ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia quae cognoscit simul intelligit. [* Ib. mg inf.] * (§ Praeterea. Omnis intellectus ... simul intelligit.) [* Ib. b 42.] * § Huic autem ... obumbratio.

Cap. LVI. Quod cognitio Dei non est habitualis.

[16 r a 1.] * Ex hoc autem ulterius ostenditur quod non est in eo habitualis scientia, nam [Ib. a mg inf.] * *(§ Ex hoc autem ulterius ostenditur quod non est in eo habitualis scientia. Huiusmodi enim scientia aliquam variationem habet: non enim similiter se habet intellectus habitu cognoscens. Frustra autem esset habitus qui nunquam prodiret in actum. Si igitur divina cognitio est omnino variationis expers, habitualis cognitio in eo locum non habet.)* [Ib. b mg inf. - p. 161.] * (§ Ex hoc autem apparet quod *Deus* in Deo non est habitualis cognitio. In quibuscumque enim est habitualis cognitio dum quaedam [non omnia simul cognoscuntur sed quaedam] [* Vid ad loc.] * cognoscuntur actu, alia cognoscuntur potentia [habitu]. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est: Non est igitur in eo habitualis cognitio. [* 16 r a 2.] * § Praeterea) habens habitum et non considerans est quodam modo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. Ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio. § Adhuc. Omnis intellectus habitualiter tantum aliquid cognoscens (cognoscentis) est aliud *quam sua operatio* (eius) essentia quam sua operatio [* Vid. ad loc.] * intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim *in habitu dee* habitualiter cognoscenti deest sua operatio. Non autem ... habitualis cognitio. § Item. *Habit* Intellectus habitualiter ... secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit optimum entium (universaliter perfectus). Cuius contrarium ostensum est supra. § Amplius. Ostensum est quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae sui intellectus super additas. Omnis autem ... intelligit. Nam habitus vel est habilitatio ... vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum ultimum (completum) actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Essentia autem Dei et eius intellectus non potest nisi secundum ultimum et completum actum esse, cum ipse sit perfectissime ens. Non est igitur in ipso habitualis scientia. § Praeterea. Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest *aliqua* nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio. § Quia vero ... lucendi.

Cap. LVII. Quod cognitio Dei non est discursiva.

§ Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est (ratiocinativa vel) discursiva. [16 v a 1.- p. 1] Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando *ex* ab uno considerato in aliud transimus. Sicut syllogizando ... iudicando. Sicut *non* nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Ostensum est ... cognoscat. § Item. Omnis ratiocinans ... conclusionem. Non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si *sint* ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem *una* cognoscit omnia operatione una ... ratiocinativa. § Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio ... de actu. Nam conclusiones in principiis sunt in potentia sunt enim quodam modo *ad* conclusionis materia. In divino ... discursivus. § Amplius. In omni scientia ... discursiva. § Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut patet de primis principiis alias esset in infinitum procedere, si omnia nota ratiocinando sciremus. *Sed omnis Dei cognitio* Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis, sua enim scientia est sua essentia, ut supra probatum est, nec in eo accidens locum habet, ut etiam supra ostensum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa. § Praeterea. Omnem motum ... movens non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra ostensum est et Aristoteles probat in XI metaph. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Comparatio autem ratiocinativae scientiae ad simplicem intellectus intuitum est sicut comparatio moventis moti ad movens non motum, nam sicut ex ratiocinatione movetur ⟨aliquis⟩ intellectus ad concludendum, ita ex principiis ad ratiocinandum. Igitur divinus intellectus non est ratiocinans, sed simplici intuitu considerans tantum. (Ratiocinatio autem ... ratiocinativus.) § Item. Quod est supremum in nobis est inferius eo quod in Deo est infimum, si tamen in eo aliquid infimum esse potest, nam inferius non attingit superioris infimum (superius) nisi in sui summo. Supremum autem ... origo. Dei igitur cognitio non est *intellectu* ratiocinativa sed intellectualis tantum. § Amplius. A Deo omnis defectus ... * est ratio. [* 16 v b 6.] Cui consonat verbum ysaac dicentis quod ratio oritur in verbo intelligentiae. Divina igitur scientia non est ratiocinativa. § Adhuc. Absque rationis discursu ... per rationis discursum. § Item. Felicitas est ultimum felicis complementum, [Cf. not. ad. a 67.] cum sit ultimus finis. Cognitio autem qua intellectus cognoscit principia non est eius ultimum complementum, nam completur eius cognitio cum ad conclusiones fuerit perventum. Non consistit igitur felicitas intellectus in considerando illud quod se habet ad alia cognoscibilia sicut principium ad conclusiones. Sed felicitas divina in hoc consistit quod cognoscit se ipsum, nam ipse est nobilissimum intelligibile, et etiam intelligere est nobilissima operatio intelligentis. Deus igitur non *hoc cogn* ratiocinando per essentiam suam alia cognoscit sicut per principia cognoscuntur conclusiones, sed simpliciter intuendo, sicut per speciem rei res ipsa videtur. Hiis autem si adiungatur quod Deus alia cognoscit non nisi per essentiam suam, sequetur quod eius cognitio nullo modo sit discursiva vel ratiocinativa. § Patebit (Patet) etiam solutio ... discurrens. § Huic autem ... nudantur.

Cap. LVIII. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo.

§ Subtiliter autem consideranti ex dictis apparet quod *in intellectu divino non est actio* [16 v b 33.] intellectus divini operatio non est similis operationi nostri intellectus qua propositiones formamus, quae dicitur compositio et divisio vel secunda *secundum* a quibusdam, sed tantum similis illi operationi qua intellectus noster cognoscit quod quid est, quae quidem dicitur indivisibilium intelligentia, vel formatio intellectus, vel etiam imaginatio per intellectum a quibusdam. Operatio enim intellectus

4 Ex his autem etc.] Capitula LV et LVI scripta fuerunt ordine inverso, et ab ipso auctore transposita. Cf. *Conspectum* p. 4*.

componentis et dividentis est secundum processum ex uno in aliud. *Intellectus* Cum enim intellectus rem aliquam intellexerit, procedit ex hoc ut attribuat ei aliquid sibi conveniens secundum id quod intellectum est de ipso ⟨quod quidem fit evidens intellectui.⟩ Unde in tertio de anima dicitur ab aristotele quod in huiusmodi operatione intellectus prius *conside* * divisa in intellectu, et postea fit complexio, sicut ⟨et⟩ in capitibus germinatorum quae ponit empedocles prius fuisse divisa et postmodum per amicitiam composita. Quod autem sit conveniens rei intellectae *aliquid, hoc,* hoc vel illud attribui quandoque fit intellectui evidens ex ipso intellectu eius cui attribuit, sicut accidit in principiis per se notis, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus, ut dicitur in libro posteriorum; quandoque autem per aliquod medium assumptum, sicut accidit *

An supplendum *unt?*

Cf. not. ad 9' 46.

7 r a 1. - p. 165.

§ Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis, sed per modum intellectus considerantis quod quid est. Ex eo enim quod intellectus considerat quid est, procedit ad componendum vel dividendum. Hoc enim facit per hoc quod compositorum vel divisorum differentiam vel convenientiam pensat. Quod quidem fieri non potest nisi de eis cognoscatur quid sunt. Unde et prima demonstrationis principia cognitis terminis innotescunt. Conclusiones ⟨vero⟩ (etiam) ex definitione *medii termini sciun* quasi ex medio termino sciuntur. Si igitur divinus intellectus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit ex uno in aliud procedens. Cuius contrarium ostensum est. * (Cognoscit enim ... componentis et dividentis.) * § Adhuc. Ea quae ... considerari. Compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, *sc* haberetur quid ei inesset vel non inesset. Unde secundum philosophum in tertio de anima haec operatio intellectus similis est illi operationi naturae qua prius divisa in unum componuntur, sicut posuit empedocles quod multa capita germinatorum fuerint prius divisa quae postea per amicitiam sunt coniuncta. Si igitur ... supra est ostensum. § Praeterea. In omni intellectu in quo duae praedictae operationes coniunguntur, operatio qua consideratur quid est, est in potentia respectu eius operationis qua fit compositio et divisio, nam termini sunt propositionis materia. Omnis igitur intellectus componens et dividens est aliquo modo in potentia. Intellectus autem divinus nullo modo est in potentia. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis. § Amplius. Id quod est simpliciter primum *et perfectissimum, et nobile* ⟨et nobilissimum⟩ nihil in se habet posterius ⟨et minus nobile⟩: si enim haberet, iam non esset primum secundum se sed ratione alicuius quod in ipso esset, et sic illud esset per se simpliciter primum. Intellectus autem ratiocinatio posterior est compositione vel divisione eiusdem, *et haec est,* cum exinde ducatur. (In Deo nihil [non] potest esse prius et posterius.) Compositio etiam (autem) et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus qui est simpliciter primus, nec ratiocinatio nec compositio et divisio esse (non) potest. § Item. Quod purum est in se alienum non habet, nec in eo quod per se omnino est, aliquid per accidens esse potest. Sed Deus est per se et purus intellectus, cum suum esse sit suum intelligere, ut supra ostensum est. Quod igitur per accidens ad intellectum pertinet, hoc in divino intellectu esse non potest, sed solum quod est intellectui proprium. Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est. Unde circa hoc ... fallitur. (In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est.) In divino ... rei acceptio. § Adhuc. In quolibet genere oportet primam mensuram certissimam esse, cum ex ea alia iudicentur. Id autem quod est certissimum in intelligibilibus est consideratio eius quod quid est, cum ei non adveniat falsitas, nisi per accidens, inquantum implicat * aliquam falsam compositionem, ut si dicatur quod homo est animal insensibile. Ergo sola consideratio eius quod quid est potest esse prima mensura in genere intelligibilium. Sed divinus intellectus est mensura prima in genere intelligibilium et nullo modo mensuratus. Non est igitur in ipso compositio et divisio, sed solum consideratio simplex eius quod quid est. § Amplius. *Propositio* Propositionis per intellectum componentem et dividentem *formata* formatae * *sic ab eodem intellectu intelligitur in quo* compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam non enim animal et homo sic sunt extra animam divisa ut in mente componi possint sicut duae partes alicuius totius, sed homo est id quod vere animal est. Unde et verum et falsum, quae compositionem praedictam sequuntur, non in re sed in mente esse dicuntur, ut patet in VI metaph. Intellectum autem divinum prout est in intelligente est omnino idem quod intellectus, secundum autem quod est extra in re contingit diversum esse. Si igitur ... ut ex dictis patet. § Item. Intellectus ... non excedit. Unde *non eadem* * compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio ... intellectus est. Si igitur Deus res considerat *per* componendo et dividendo, sequetur ... ut supra ostensum est. § Praeterea. *Ostens* Consideratio alicuius rei per suam essentiam non est per intellectum componentem et dividentem, sed per simplicem intelligentiam, nisi forte per accidens, inquantum investigando ex aliquibus propositionibus intellectus noster procedit ad cognoscendum alicuius rei essentiam, quod in divino intellectu accidere non potest. Supra autem ostensum est *quod Deus per essentiam suam omnia* quod Deus *inquantum intelligit essentiam suam* omnia alia cognoscit inquantum intelligit essentiam suam. Non igitur intelligit res componendo et dividendo, sed ad modum intellectus qui considerat quod quid est. § Non autem ... cognoscit. § His autem ... et indivisibiliter divisibilia (et multa unitive.) *

). mg sup.

). a 10.

7 r b 1.

* Vid. ad loc.

* Vid. ad loc.

* Vid. ad loc.

Cap. LIX. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

Capitulum scriptum in quaterno auxiliario.

5 r b 1. - p. 167.

§ Ex hoc autem quod (autem apparet quod licet) divini intellectus cognitio non se habet (habeat) ad modum intellectus componentis et dividentis, non (tamen) excluditur ab eo veritas, quae, secundum philosophum (VI metaph) solum circa compositionem et divisionem intellectus est. Cum enim veritas intellectus sit per quam significatur adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ... sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates sed etiam enuntiationes (ut ostensum est), et sic illud quod intellectus divinus (intelligendo) dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis. § Amplius. Cum aliquod incomplexum ... applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest, sed tantum complexum, quo aliquod incomplexum rei comparatur (in quo designatur comparatio incomplexi ad rem) per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus *intelligens* intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei *ut comparatam* in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in tertio de anima, etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam compositionem (complexionem) vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur secundum quod intelligitur (ut) huius vel illius

b 34 Capp. LIX–LXII.] Ex his capitulis solum LXI scriptum fuit in folio principali. Nota in margine posita ad huius initium, 17 r b 43, transcriptorem mittit ad quaternum auxiliarem, per verba, *Ex hoc autem quod intellectus divini quaere in alio quaterno.* Postea dictio utroque loco mutata est: *Ex hoc autem apparet quod licet divini intellectus* (vel *intellectus divini*). In quaterno post cap. LIX sequitur nova inchoatio capituli LXI, cum remissione ad fol. 17 pro eius continuatione. Haec nova inchoatio tamen simul cum dicta remissione deletur, et lineis sequentibus scribitur capitulum LX. Subsequitur tertia et definitiva inchoatio capituli LXI et scriba iterum remittitur ad fol. 17. Cum fine huius capituli, 17 v b 5, S. Thomas vacuum relinquit id quod restat folii propter malam conditionem ipsius, et pro cap. LXII iterum remittit ad quaternum auxiliarem per verba, *Ex hoc autem quod divini intellectus cognitio quaere in alio quaterno.* Haec citatio dubium peperit transcriptori, qui notat, *hic est defectus:* sed deinde intellexit locum quaterni intentum incipere per verba *Ex his autem quae ostensa sunt,* quae sequuntur ad ea quae iam transumpserat. Cum folio 18 et cap. LXIII resumitur cursus foliorum principalium.

rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile, vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur per impossibile quod intellectus divinus solum incomplexa *consideraret* cognosceret, adhuc intellectus esset verus cognoscendo suam quidditatem ut suam. § Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit, *ut supra,* quia 5 v a 1. in suo esse simplici . . . ostensum est. * Intellectus autem noster . . . respectu totius. Unde et philosophus in tertio de anima comparat compositionem intellectus *compar* compositioni quae est in rebus naturalibus. Deus igitur . . . incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione quando iam usque ad cognitionem (compositionem) pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas. § Item. Cum Deus . . . in Deo est. § Et hoc est quod dicitur in ps., Est autem Deus verax et alibi, Omnes viae tuae veritas.

Cap. LX. Quod Deus est veritas.

Capitulum scriptum in quaterno auxiliario.

5 v a 21. - p. 173. § Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas. *Si enim* Veritas (enim) quaedam perfectio est intelligentiae sive intellectualis operationis (ut dictum est). Intelligere autem . . . ipsa veritas. § Item. Veritas . . . etiam sua veritas. § Praeterea. De Deo nihil participative dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat, ut patet per boe. in li. de epd. Sed veritas est in Deo, ut supra ostensum est. Si igitur non dicatur participative *ut s* oportet quod dicatur essentialiter. *Et ita* Deus ergo est sua veritas. § Amplius. Licet verum proprie *de intellectu dicatur* non sit in rebus sed in mente ut patet per (secundum) philosophum in vi metaph.*, res tamen interdum vera dicitur secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit in sua metaph. quod veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum * est ei, et hoc est * inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia et suus actus. Ergo . . . sua veritas. § Hoc autem *auct* confirmatur auctoritate domini de se dicentis io. xiv, Ego sum via, veritas et vita.

* Vid. ad loc.

5 v b 1.

* Vid. ad loc.

Cap. LXI. Quod Deus est purissima veritas.

* 17 r b 41. * 5 v a 18. * § Hoc autem ostenso, manifestum est quod in divina cognitione deceptio aut falsitas esse non potest. * (§ Hoc autem ostenso manifestum est quod in divina cognitione est pura veritas, cui nulla falsitas 5 v b 9. - p. 174. aut error vel deceptio admisceri potest.) * (§ Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest. Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Intellectus aútem divinus [Deus autem] non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest. § Am- 17 r b 45. plius.) * Intellectus enim non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus *in cognoscendo* in proprio sensibili, ut *a* probatur a philosopho in vi phis. Omnis autem cognitio *divina* divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est. Impossibile est igitur * in divina cognitionem ** errorem sive deceptionem aut falsitatem esse. § Praeterea. Intellectus in primis principiis . . . falsitas aut deceptio. § Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior tanto eius (proprium) obiectum est universalius *ad plura se* plura sub se continens. Unde illud quod visus cognoscit ut sensibile per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Sed vis . . . in cognoscendo. Ergo *eius proprium obiectum* omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. In talibus . . . errare. § Amplius. Virtus intellectualis . . . non potest esse falsitas. § Adhuc. Illud quod est principium et causa in quolibet genere est mensura omnium quae sunt in genere illo, nam unumquodque tanto perfectius est quanto magis suae causae virtutem recipit in se, unde et unitas omnium numerorum principium est. Ex hoc igitur quod Scientia intellectus humani a rebus quodam modo causatur, (unde) provenit quod *res scitae sunt men* scibilia sunt mensura *intellectus* scientiae humanae: ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. E converso autem * de intellectu divino (Intellectus autem divinus) qui per suam scientiam est causa rerum. Unde oportet . . . ad intellectum humanum. *s* Falsitas autem causata ex disconvenientia (inaequalitate) intellectus *et rei* humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur . . . divino. (Nec tamen) in rebus autem non est falsitas. Quia . . . et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino est (esse potest) sed solum veritas. § Item. Sicut verum . . . decipi. Malum autem in Deo esse non potest * * * proprium subiectum potentia est, intellectus autem divinus non est ⟨in⟩ potentia, sed actus purus, ut ostensum est (ut probatum est.) Non potest igitur in eo esse falsitas. * § Adhuc 17 v b 1. ⟨suum⟩ (divinum) intelligere est suum esse, ut supra ostensum est. Esse autem divinum est perfectissimum, nullius ⟨imperfectionis⟩ (defectus) capax. Neque igitur in intelligendo deficere potest. Nulla ergo falsitas est in eius intellectu. § Hinc est quod dicitur ro. iii, Est autem Deus verax; et nu. xxiii, Non est Deus ut homo ut mentiatur; et p^a io. p^o, Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.

* 17 v a 1.
** Casu pro *cognitione.*

* Casu om. *es*

Cap. LXII. Quod divina veritas est prima et summa veritas.

Capitulum scriptum in quaterno auxiliario.

5 v b 15. - p. 17 § Ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima *ve* et summa veritas. Sicut enim . . . in secundo metaph. Et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur, *illud* est enim verum *q* cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. Sed divinum . . . prima et summa. § Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed *Deus* veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est. Sua igitur veritas est summa et prima veritas. § Praeterea. Veritas in nostro intellectu ... ut patet in v metaph. Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem esse intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas. § Amplius. Illud quod est mensura . . . quod consonat rei. Veritas autem rei mensuratur ad intellectum (divinum, qui est causa rerum, ut infra probabitur) sicut veritas artificiatorum ab arte artificis: tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam *suus* Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet sua (eius) veritate mensuratur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut philosophus tradit in x metaph. Divina igitur veritas est prima *et* summa et perfectissima veritas Et ideo dicitur in apoc. esdr quod super omnia fortior est veritas.

Cap. LXIII. Rationes volentium subtrahere Deo cognitionem singularium.

18 r a 1 - p. 17 § Sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur, ex quorum persona dicitur ⟨in⟩ iob. xxii, Circa cardines caeli perambulat nec nostra considerat. Ad quod quidem confirmandum quinque (septem) viis procedunt. § Prima est . . . huiusmodi. Intellectus autem (noster) *, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus . . . recedit. Et sic nullo (modo) videtur quod Deus singularia cognoscere possit cum non sit in eo aliqua vis cognoscitiva corporali organo utens, ut supra ostensum est. § Secunda est quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, et sic erit scientia de eo quod non est, aut quandoque scientur et quandoque non scientur. *Si primo modo sequetur quod* Primum esse non potest . . . non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia variatio scientiae esse non potest sine variatione scientis. non enim scientia est *relatio* de illis relationibus quae dicuntur *quandoque* convenire et non convenire absque mutatione eius de quo dicuntur, sicut dextrum et sinistrum, est enim scientia aliquid scientis. Deum autem esse omnino immutabilem supra ostensum est (quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est.) § Tertia, *quia inter*

* Vid. ad loc.

singularia multa sunt contingentia ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter. Unde . . . aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam *quia si ei falsi* et infallibilem, cum in eo nullus defectus esse possit, ut supra ostensum est. Impossibile . . . non cognoscat. § Quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. Effectus autem . . . incipiat. Motus autem voluntatis ad nullam causam determinatam reduci videntur, cum sint omnino in potestate volentis. Unde antequam sint non videntur posse cognosci: cum autem sunt, per sui praesentiam sive per experientiam quandam cognoscuntur a volente (tantum) *non* ab aliis vero possunt per aliquos effectus cognosci (a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt.) Impossibile igitur videtur quod Deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, *Deus* notitiam aeternam habeat. § Quinta * Vid. ad loc. est ex singularium infinitate . . . comprehensione *quodam* * * 18 r b 1. * quodam modo mensuratur, cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. Unde . . . cognoscat. § Sexta est ex ipsa *materialita* vilitate singularium. Cum enim . . . videtur. *Divina autem notitia nobil* Divinus au- * Vid. ad loc. tem intellectus nobilissimus est. *Cum igitur* Non igitur tanta * (eius) nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat. § Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit * Vid ad loc., b 3, 7. aliquo modo in cognoscente, malum autem *, cum sit privatio, in Deo esse non possit, in quo nulla passiva potentia invenitur, quae sola capax privationis est (ut supra ostensum est), videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia (privatio enim non nisi in potentia esse potest.) Et ex hoc sequitur quod non habeat (Deus) de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

Cap. LXIV. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

18 r b 17-p. 178. § Ad huius autem erroris exclusionem . . . motus voluntatis. *Quinto quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus.* Quinto quod cognoscit infinita. Sexto quod cognoscit quaelibet vilia *in entibus* et minima in entibus. Septimo quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

Cap. LXV. Quod Deus singularia cognoscat.

18 r b28-p. 179. § Nunc igitur Primo (igitur) ostendemus quod singularium cognitio Deo non potest deesse. Ostensum enim est supra quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem (Dei) inquantum huiusmodi sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res inquantum facit eas esse subsistentes in actu. *Quod, Subsistere autem non est universalium* Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut *philosophus* probatur in vii metaph. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari. § Item. Cognitis principiis . . . cognoscitur homo. Singulare autem (Singularis autem essentia) in sua singularitate constituitur *secundum suam* ex materia designata et forma individuata, sicut * Vid. ad loc. socratis* *definitio* essentia ex hoc corpore et hac anima, quae eius definitionem intrarent si definiretur, *sicut* ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in vii metaph. 18 v a 1. Unde . . . definiri. * Cuicumque igitur . . . singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia (individuantia) et formas pertingit. *Ex hoc enim alia a se cognoscit, ut supra ostensum est, per suam essentiam, quia sua essentia est omnium exemplar quae quocumque ⟨esse⟩ modo esse habent, sicut primum et universale essendi principium.* Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligit (intelligat) omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia, in qua quidem virtute sunt sicut in prima origine omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium. A quibus . . . deest. § Amplius. *Nullus naturam* Natura generis perfecte non potest cognosci . . . passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod (perfecte) cognoscat universale et singulare. (Sicut autem . . . cognoscat.) § *Adhuc. Cum divina cognitio sit eius essentia, ut supra ostensum est, oportet quod, sicut est perfectus in essendo, ita sit perfectus in cognoscendo. Talis est autem eius perfectio in essendo, ut supra ostensum est, quod in ipso omnium generum perfectiones inveniuntur* § *Adhuc. Sicut divina essentia est prima origo ⟨essendo⟩ (essendi) ita divina cognitio est prima origo omnis cognitionis* § Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, *et* ita est suum *intell* * cognoscere, ut ostensum * Vid. ad loc. est. Sed ex hoc . . . non habere. § Praeterea. In omnibus . . . sensu. Nam una vis imaginationis se extendit ad omnia *ad* quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. Sed *nulla* vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo . . . apprehendimus. § Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum * ut infra ostendetur, et sic eius cognitio *habet* quam * Vid. ad loc. de rebus aliis habet, est ad modum practicae * cognitionis. 18 v b 1. Practica autem . . . extendit. § Adhuc. Primum mobile movetur *ab intellectu* a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est per demonstrationes philosophi. Non autem posset *per* motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. Hoc autem est inquantum est *singulare* hic et nunc, et per consequens (inquantum est) singulare, nisi forte casu moveret. Intellectus igitur qui est causa (motor) * primi mobilis, cognoscit primum mobile in- * Vid. ad loc. quantum est singulare. Qui quidem motor * vel ponitur * Vid. ad loc. Deus, et *h* sic habetur propositum, vel aliquid *quod* in quo ipsum intelligere causatur ex intelligibili quod est Deus. Oportet igitur, ut philosophus in xi metaph. concludit, quod illud intelligibile divinum multo magis intelligat (aliquid quod est infra Deum *et* cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.) § Item. Agens . . . inferioribus. *Form* Virtus autem . . . cogniti. In hoc tamen differt quod *cog* assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum *ex* sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur . . . intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, quousque * (*cum ad ea* ad quae) pertingit * Vid ad loc sua causalitas, (pervenit) usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus (divinus) potest *intell* cognoscere singularia, non autem humanus. § Praeterea. Sequeretur . . . cognoscunt. § Haec autem . . . memorabitur § Patet etiam . . . productivum utriusque.

Cap. LXVI. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt.

§ Deinde ostendendum est quod Deo non deest notitia 19 r a 1-p. 184. eorum etiam quae non sunt. Ut enim . . . esse potest. § Item. Cognitio . . . rerum. Artifex (autem) habet suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt (artificiata cognoscit) formae enim artis ex eius scientia *flu* effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem. Unde nihil prohibet . . . notitiam habere. § Praeterea. Deus cognoscit . . . patet. Sed cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra ostensum est, quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam (terminata), impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit . . . ea quae sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem * suae cognoscit, * Casu om. *essentiae.* extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt. § Amplius. Intellectus noster . . . non sunt actu. Potest enim leonis vel equi (essentiam) comprehendere, omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit de rebus ad modum cognoscentis quod quid est non solum definitiones sed etiam enuntiabilia, ut ex supra dictis patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere. § Adhuc. Effectus aliquis . . . per causam. Se enim cognoscendo, qui est omnium causa, *effectus s* alia quasi suos effectus cognoscit (ut supra ostensum est.) Nihil igitur prohibet quin

etiam quae nondum sunt cognoscat. § Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul (semper manens), quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem . . . extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum, non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est . . . sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui *vel* sive puncto in continuo signato coexistit: nam cum *tempori* tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum . . . est videre. Punctum enim in circumferentia, etsi indivisibile sit non tamen cuilibet puncto *alio* alii secundum situm coexistit simul, *sed ordo circumferentiae* ordo enim situs continuitatem circumferentiae
19 r b 1. facit. Centrum . . . habet. * Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis (sit) praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti, quia successionis durationem non habet, quae tempori convenit, ex quo contingit quod aliquid *parti* est parti temporis praesens, non autem toti, sed respectu alterius praeteritum vel futurum. Quicquid igitur . . . notitiam habet. § Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia (unde non cognoscit [ea] ut existentia aliqualiter in seipsis, sed *solum* ut existentia *in* solum in potentia divina virtute. *Et haec*
* *Quae quidem* e deletione surrexit. *cognitio,* Unde) Quae quidem * a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae. Ea vero
* Vid. ad loc. quae sunt *(nobis)* praesentia praeterita vel futura (nobis) * cognoscit et in † *(vel)* † suis (Deus secundum quod sunt in sua potentia et in propriis) causis et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus ⟨*cognoscit*⟩ *(videt) solum esse* rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, Nec tamen *est eius* aliqua cognoscit nisi per essentiam suam, nam (inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori. Et tamen *quocumque modo res* esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam, nam) sua essentia est repraesentabilis multis (per multa) quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam . . . deductum. Sic igitur non entia *inquantum* (cognoscit Deus inquantum) aliquo modo habent esse, vel in potentia Dei vel in causis suis vel in seipsis, quod rationi scientiae non obsistit. Cognoscere autem non entia esse non entia est *eiusdem rationis* eodem modo sicut ⟨cognoscimus⟩ (cognoscuntur) entia esse entia,
* Casu om. *negationem* vel aliquid simile. cum affirmatio * virtute contineat: scito enim quod homo animal est, haberi potest quod non est lapis. Unde negativa non nisi per affirmativam concludi potest. § His autem . . . cognoscit omnia. (Et) ier. primo, Prius quam te formarem in utero novi te; (et) ro. IV, Qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt. § Patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere (sic) Deo singularium notitiam adesse quod ea universaliter tantum cognosceret, si modus ad rem cognitam referatur: sic enim (sicut) quidam dixe-
* Vid. ad loc. runt *, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit (ea) in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex tali oppositione, Quod quidem asserere conantur *per hoc* ex duobus. Quorum unum est quod cognitio singularis prout est singulare, non potest esse nisi per potentiam quae non omnino accipiat formam denudatam a conditionibus materialibus. Hoc autem competit soli potentiae utenti organo corporali, quod in Deo dici non potest. Aliud est quia singulare, quod temporis variationi subiacet, non potest, ut videtur, cognosci in sua singularitate et prout est hic et nunc, nisi *intellectu intell* potentia temporali successione accipiente hoc nunc esse et posterius non esse. Quae quidem ex dictis patet efficaciam non habere, cum ostensum sit Deum per suam *essentiam* immaterialem es-
19 v a 1. sentiam, quae tamen est omnium materialium * similitudo, omnia etiam materialia cognoscere, et in sua invariabili aeternitate *omne* totum temporis cursum cognoscere. Si vero universalitatis modus ad cognoscentem referatur, sic verum est quod singularia non nisi universaliter cognoscit, quia per suam essentiam, quae est omnium universalis causa, sicut etiam materialia dicitur immaterialiter cognoscere et temporalia intempo-
raliter * (cum ostensum sit quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.) 19 r b ad l. 39

Cap. LXVII. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

§ Ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit . . . secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse, et sic cognitio (aestimantis) ipsum futurum esse falli potest, falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. *Quando autem praesens* Ex quo autem praesens est . . . certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus (ab aeterno) fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum *in* ab aeterno (scientiam) infallibilem habere. § Item. Contingens a necessario . . . nisi esse. Secundum id vero quod *unumquodque* utrumque eorum in se est, non differt (quantum ad esse, supra quod certitudo fundatur verum), quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est nisi ipsum esse, *nisi per acc,* sicut et in necessariis accidit, nisi per accidens inquantum in causis contingentis est ut ab esse deficere possit, quae quidem consideratio iam erit contingentis prout in sua causa est. Cognitio igitur contingentis deficit a certitudine et infallibilitate scientiae, quae de necessariis est, secundum quod in causa sua cognoscitur, non autem secundum quod cognoscitur in se ipso, sicut apprehendit ipsum sensus (esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse.) Divinus autem intellectus (ab aeterno) cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus (et) infallibilem tamen. § Amplius. Omnis effectus respectu suae causae sufficientis necessarius est: posita enim propria causa et sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim non, possibile erit igitur, posita causa, effectum esse et non esse. Oportebit igitur aliquid addi quae causam ad alterum determinet. Hoc tamen interest inter necessarium et contingens quod necessarium habet habitudinem *ad suam* necessariam ad suas causas per se si solae sumantur, contingens autem non nisi cum causis per se sumantur causae per accidens. Causa enim contingentis impediri potest. Oportet ergo ad hoc quod contingens proveniat, quod concurrat cum causa per se etiam remotio impedimenti, quod pertinet ad causam per accidens, ⟨causa⟩ (causam) enim contingentis * non ⟨impedita⟩ (impe- 19 v b 1.
ditam) *de necessita* necesse est semper effectum semper ⟨produci⟩ (producere.) Quod quidem in necessariis non requiritur, quia eorum causae impediri non *potest* possunt. Sicut igitur effectus necessarius cognosci potest certitudinaliter cognita per se causa eius, ita effectus contingens, si cognoscantur cum causis per se etiam causae per accidens. Sed Deus omnes causas cognoscit et per se et per accidens, cum ostensum sit ipsum ab aeterno omnium entium notitiam habere. Habet igitur certam cognitionem de contingentibus ab aeterno. * (§ Amplius. Sicut ex 19 v a mg. in
causa necessaria . . . sint vel non sint.) * § Adhuc. Effectum Ib. b 9.
excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit, vel propter defectum recipientis, vel propter imperfectionem causae mediae, vel propter ordinem essendi. Unde *in nobis* cum in nobis ex rebus cognitio causetur . . . scientiam habet. § Praeterea. Effectus . . . est tamen causa remota. Eius igitur *necessitatis* necessitati scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse, ut voluntatem vel aliquid huiusmodi. § Item. Scientia Dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire *contingit* cognoscit. Deus autem . . . contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas non solum rerum contingentiam (non) tollit, sed necessario eam ponit. § Patet igitur . . . repellenda. Non enim posteriorum variatio prioribus va-

20 quae tempori convenit] Habent NZ, quamvis totus passus simul deletus est. Videtur ergo quod postquam deleta erant illa tria verba, nihilominus transcripta sunt. Vid. ad loc.

b 59 deficit . . . 60 Unde] Z habet: *deficit propter defectum recipientis et perfectionem causae materiam habentium. Unde.*

riabilitatem inducit, cum contingat ex causis necessariis *effectus* primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitae non sunt priores *sed post* eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea *priores* posteriores. Non igitur ... qualitercumque variari. * Secundum consequens igitur decipiemur si, quia *in nostra cognitione* nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc *vel* in omni cognitione hoc necessario accidere putetur. § *Rursum* Rursus. Cum dicit, * Deus scit *hoc* vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum: non autem (est futurum) respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus (locutionis) de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse, sed sic cognitum dicetur (a Deo) ut iam *existit* in sua existentia visum, quo posito non remanet praedictae quaestioni locus, quia quod iam est non potest *omnino non esse* quantum ad illud instans non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod etiam tempus in quo loquimur *simul est* coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum, quod designatur cum dicimus, Deus scivit. Unde habitudo ... non competit. Et ex hoc incidit (accidit) secundum accidens falli. § Praeterea. Si unumquodque a Deo *vi* cognoscitur ... sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis ... patet eam de dicto intellectam et compositam esse veram, de re vero intellectam et divisam esse falsam. Et sic (in his et) in omnibus similibus quae *circa* Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur. § Quod autem ... indicavi tibi.

20 r a 1.

Casu pro *dicitur.*

Cap. LXVIII. Quod Deus cognoscit motus voluntatis.

20 r a 31 - p. 198.
Vid. ad loc.

§ Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat.* Ipse enim sui ipsius perfectus cognitor est, *unde oportet,* quod non esset nisi perfecte cognosceret quicquid in ipso quocumque modo est. Nec etiam suum intelligere esset sua essentia si aliquid esset in sua essentia quod non esset in sua cognitione. Omne autem quod quocumque modo est, in ipso est sicut effectus est virtute in causa, cum ipse sit universale essendi principium. Omne igitur (enim) quod quocumque modo est aliquid, cognoscitur a Deo (inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est). Ens autem quoddam est † *potentia* actu, et huius quoddam est secundum * * quoddam † in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi (entis) differentias et quae sub eis continentur. Ens autem ... cognoscat. § Amplius. Sic Deus ... affectiones mentis. § Item. Sicut esse ... intellectualis causa. * Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse, cognoscit (esse) cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem. § Adhuc. Deus non solum ... per sua * virtutes activas ... et voluntates. § Praeterea. Divinus intellectus est mensura omnium intelligibilium, sicut virtuosus est mensura omnium humanarum actionum. Sicut igitur ea quae sunt simpliciter meliora sunt virtuoso meliora, non autem cuicumque, cum ea quae sunt simpliciter bona pravis mala videantur, ita *oportet quod* ea quae sunt simpliciter *meliora* intelligibiliora magis oportet Deo esse intelligibilia, non autem nobis, nam ea quae sunt maxime intelligibilia sunt *Deo* nobis minus intelligibilia propter defectum intellectus nostri. Sed ea quae sunt in intellectu sunt magis intelligibilia quam ea quae sunt in rebus materialibus extra animam, cum haec sint intelligibilia potentia, illa sint intelligibilia actu. Si igitur Deus haec materialia cognoscit, ut ostensum est, multo magis oportet quod cognoscat ea quae sunt in anima per cogitationem et voluntatem. § Item. Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam *nos* (ipse vel nos) substantias sensibiles vel etiam quam nos, *Deus autem,* cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes ... a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius, affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, cum (nam) et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicamus *, relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat. § Hoc autem ... quid esset in homine. § Non autem oportet, si etiam Deus motum voluntatis ignoraret, quod eorum singularium quae a voluntate et cogitatione proveniunt ei notitia deesset, cum, sicut supra ostensum est, non solum cognoscat * Deus res prout sunt in suis causis, sed etiam prout sunt in seipsis: possunt autem in seipsis cognosci artificiata etiam si voluntas ignoretur agentis, sicut a nobis cognoscuntur, qui potius voluntatem *artificum* artificis ex operibus eius utcumque coniicimus quam ex voluntate et cogitatione artificis in artificiatorum notitiam veniamus. Hoc autem praecipue in Deo locum habet, qui res cognoscit per se omnium universalem et primam causam, a qua omnes causae virtutem causandi accipiunt, et eis retrahentibus *operationes* influentiam suam a causatis, adhuc remanet influxus primae causae in omnia, ut probatur in libro de causis. § *Rursus non oportet* Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus *non excludit* per quod in eius est potestate velle vel non velle, *non* excludit determinationem *ad unum* virtutis ad unum quod in particularitatem virtutis sonet, excludit (et) violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse et operari. Et sic *non oportet, nihil im* remanet causalitas in causa prima, quae Deus (est), respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

20 r b 1

Casu pro *suas.*

* Casu non cor. in *dicimus.*

* 20 v a 1.

Cap. LXIX. Quod Deus cognoscit infinita.

20 v a 18 - p 200

§ Post haec ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim ... quae sunt causa. *Nihil igitur* Est igitur infinitorum cognoscitivus. § Item. Deus suam virtutem ... cognitor. § Amplius. Si Dei ... omnis numerus. § Adhuc. Deus essentia sua sicut quodam medio *alia cognosc* exemplari alia cognoscit. Sed, cum sit perfectionis infinitae, ut supra ostensum est, ab ipsa exemplari *potest* possunt infinita habentia perfectiones finitas, quia nec aliquod unum eorum nec quotlibet plura *per* exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt. Est sic ... cognoscere. § Praeterea. Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum (ut ostensum est) ita suum intelligere est infinitum. *Sed nihil* Sicut autem se habet finitum ad *infinitum* finitum, ita infinitum ad infinitum. Si igitur (secundum) intelligere nostrum, quod finitum est, *ad finita se* finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinita capere poterit potest. § Amplius. Intellectus cognoscens ... de anima. *Si autem* Quod ex hoc provenit ... perficitur. Sed si *essent infinita* accipiantur infinita entia ... universum eorum *essent minus in infinitate* esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet eorum, et omnia simul, haberent esse *in* receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid essent finita (esset finitum.) Unde ... ut supra ostensum est. *Unde* Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, multo magis non est difficile (nihil prohibet eum) etiam illam summam infinitorum * cognoscere. § Adhuc. Quanto aliquis ... cognoscere. Sicut et omnis virtus *tant* quanto est fortior tanto est magis unita. Si igitur intelligere divinum (Intellectus autem divinus) secundum efficaciam sive perfectionem sit infinitum (est infinitus, ut ex superioribus patet) poterit (Potest ergo) per unum, quod est sua essentia, *infinitatis esse* (infinita cognoscere.) § Item. Quanto aliqua virtus magis ad infinitatem accedit, tanto magis infinitatis fit particeps, virtus enim per diffusionem et multiplicationem dividitur et minoratur. Unde sensus, qui est virtus in materia, non *est infinitorum* capit infinitum. Intellectus autem noster, qui est immaterialis, capit infinitum, sed in potentia, nam universale *est in,* cuius est intellectus capax, *ex* est infinita particularia in potentia. *Intellectus autem divin* Et hoc rationabiliter accidit. Nam intellectus noster, quamvis sit a materia separatus, est tamen in potentia. Intellectus autem divinus est in fine unitatis, immaterialitatis et actualitatis. Igitur est comprehensivus non solum infinitorum in potentia, sed etiam actu. *Si enim* Alias eius intellectus esset aliquo modo in potentia. § Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut et eius essentia. *Nihil est, Nihil igitur,* Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed

20 v b 1.

id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles praesertim quae ex sensibilibus accipiuntur, unde philosophus dicit quod est quo est omnia fieri. Species autem huiusmodi sunt infinitae, nam et numerorum species infinitae
20 v b mg inf. sunt et figurarum. Relinquitur ... cognoscat. * (§ Item. Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum in potentia multiplicare, si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel *non esset* plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non *esset* cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est
* Ib. b 29. est impossibile, ut ex supra dictis patet.) * § Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat inquantum repugnat numerationi, nam partes infiniti numerare secundum se impossibile est, *puta* quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul *ad* diversas partes *se habent* comprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul *et non* non magis impeditur cognoscere infinita quam finita. § Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum et in eo ratio mensurae, quae propria est quantitatis, primo invenitur. Ubi ergo pluralitas nulla differentiam operetur ... facit. In cognitione autem Dei *pluralitas* plura hoc modo cognoscuntur ut unum, cum non per diversas species sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur. Unde ... nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur secundum philosophum. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio, et sic, cum cognoscat *infinita* finita, cognoscit (nihil prohibet eum cognoscere) etiam infinita. § Huic autem consonat quod in ps. dicitur, Et sapientiae eius non est numerus, et quod Augustinus dicit, quod divinae sapientiae *sunt infinita finita* numerorum species sunt finitae, quia scilicet non differt ad eius cognitionem eas esse finitas vel infinitas. § Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor quae ad hanc differentiam faciunt. Primum est quod intellectus *diff* divinus est infinitus, noster autem ⟨simpliciter⟩ finitus ⟨est⟩, et ideo ad determinata intelligibilia vis sua se extendit, non ad infinita, sicut divinus qui est (autem) infinitus. Secundum est ... intellectus
21 r a 1. divinus. Tertium ... visa. * Quartum est quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est, unde infinitum sua imperfectione essendi *non*, quia secundum aliquid est et secundum aliquid non est, divinae cognitioni non repugnat, quod de nobis dici non potest. § Patet etiam ... quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod suae scientiae est (ad suam scientiam se habet) ac si esset finitum, ut ostensum est. § Sciendum tamen quod quamvis Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia *nec* infinita nec sunt actu nec fuerunt nec erunt, cum *mundus* generatio ex neutra parte sit infinita secundum fidem catholicam: scit tamen infinita scientia simplicis *notitiae* intelligentiae prout scit etiam quae non
* Vid. ad loc. sunt *. Scit enim Deus ... creaturae. Et scit ... nec fuerunt. Unde quantum ad principalem quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris, *non enim Deus,* non enim singularia sunt infinita. Si tamen essent, nihil minus Deus ea cognosceret.

Cap. LXX. Quod Deus vilia cognoscit.

21 r a 21-p. 204. § *His* Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati eius scientiae non
* Vid. ad loc. repugnat sed attestatur. * Quanto ... apparet. *Sicut autem* Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae quia et in intellectu nostro quod supremum est agens est, possibile vero quod inferius, nec intellectus (enim) divinus (non) recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima a se extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam *a primo qui est* a Deo *scil* qui est in fine nobilitatis. Ergo ... cognoscit. § Praeterea. Omne quod est ... esse dicitur. Relinquitur igitur *quod nihil dicitur vile* quod unumquodque in se consideratum nobile est, sed vile dicitur respectu nobilioris. *Nobilissimae* A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. Si igitur (haec) distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. Et sic ... vilissimum. § Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, cum partes singulae ordinentur *et* ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet in XI metaph. Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis (et habitudinibus) ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilissima vilia reputantur. § Adhuc. Iudicium de re non debet *dari* sumi per id quod competit ei per accidens, sed magis per id quod competit ei per se: ⟨magis enim⟩ iudicamus (enim) naturam hominis per hoc quod est rationalis ⟨quam⟩ (non) per hoc quod est album. Secundum id autem quod per se cognitioni convenit, non in eius vilitatem redundat si ad vilia se ⟨extendit⟩ (extendat), sed forte secundum aliqua
quae conveniunt * ei per accidens. Per se enim cognitioni convenit ut 21 r b 1
cognoscens comprehendat et contineat ⟨rationem⟩ (immaterialiter speciem) cogniti, non secundum modum cogniti, sed secundum modum cognoscentis. Haec enim est cognitionis radix, quae omni cognitioni conveniens est: nam nisi cognitum esset aliquo modo in cognoscente, non posset a cognoscente progredi operatio pertinens ad rem cognitam, cum omnis operatio conformetur formae operantis. Rursum, si materialiter forma rei cognitae in cognoscente esset, terminaretur ad cognoscentem, et non esset in eo ut alicuius alterius, et sic non posset aliud cognosci per ipsam. Iterum, si hoc modo esset in cognoscente sicut in cognito, sequeretur quod cognitum semper cognosceret se eodem modo quo a cognoscente cognoscitur, quod patet esse falsum. Contineri autem in Deo omnium perfectiones immaterialiter et sublimiori modo quam sint in rebus quarum sunt, non derogat divinae nobilitati, sed in hoc eius perfectio absoluta consistit, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus vilia cognoscit, et hoc est de nobilitate suae scientiae. § Item. Cognitum ad cognitionem non operatur nisi secundum speciem suam quae est in cognoscente. Ibi ergo vilitas rei cognitae *in cognitionem* in vilitatem cognitionis poterit redundare ubi cognitio fit secundum speciem quam res cognita impressit, *Sed Deus non cognoscit res,* vel saltem aequalis gradus cum re cognita. Hoc autem in divina cognitione esse non potest, nam Deus non cognoscit res per species a rebus sumptas nec per aliquam aliam speciem quam per suam essentiam, quae est omnium similitudo. Vilitas igitur rei cognitae in nullo derogat nobilitati divinae scientiae. § Praeterea. Cum omnis cognitio, inquantum huiusmodi, ad perfectionem pertineat cognoscentis, per hoc interdum consideratio aliquarum rerum repudiatur quod impedit rerum nobiliorum considerationem. Sed hoc in Deo esse non potest, nam simul, non successive omnia sua cognita considerat, ut ostensum est. *Similiter etiam* Non ergo vilitas rerum cognitarum nobilitati divinae scientiae derogare potest. * (§ Adhuc. Vilitas co- 21 r a mg inf.
gnitorum in cognoscentem non redundat per se. Hoc est enim de ratione cognitionis ut *sp* cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod dum vilia considerat a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas *actiones* affectiones inclinatur. Quod quidem in Deo esse non potest [ut ex dictis patet]. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum *quam* quod omnia in seipso praehabet, ut supra ostensum est.) * § Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in Ib. b 25.
parva potest, sed quae ad parva determinatur, nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva, quae vero in parva tantum modo potest, ex eorum proportione mensuratur. Cognitio ergo ... reputatur. In Deo autem non est sic: nam

eadem scientia et consideratione *qu* seipsum et omnia alia considerat. Non igitur . . . cognoscit. § Huic autem consonat quod dicitur sap. vii, *att* de divina sapientia, quod attingit ubique . . . in illam. § Patet autem . . . non repugnat. Ordo enim in nobilitate (Nobilitas enim) scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur et quasi ex aequo, *alias philosophia prima esset*, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientiarum *habet* apud nos cadunt non solum suprema in entibus sed etiam infima, nam philosophia prima *quae* considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens * Vid. ad loc. per accidens * (in potentia) quod est ultimum in entibus. Sic autem . . . in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum est. § Patet etiam. . . . principale cognitum. Et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscuntur, quasi scilicet excludunt nobiliorum cognitionem et secundum ea scientiae nobilitas mensuratur (quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium et ⟨una⟩ [unius consideratio] per aliam [considerationem] impeditur, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.)

Cap. LXXI. Quod Deus cognoscit mala.

21 v a 1 - p. 205. § Nunc restat ostendere quod Deus *non* cognoscat etiam mala. Bono enim (cognito) malum oppositum cognoscitur. Sed Deus . . . cognoscit igitur Deus mala. § Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae sed magis homogeneae *ut p*, alias non simul essent in anima nec simul cognoscerentur ut habetur a philosopho in vii metaph. Ratio ergo . . . cognoscitivus. § Item. Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit ut per philosophum patet in vi eth. *Ergo* Verum autem non solum est *ex hoc* bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. Sicut enim . . . malorum cognitio. § Amplius. Deus cognoscit . . . non est aliud. Unde *et in his quae seipsis* et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt, ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, Nulla quantitas est substantia, sicut patet in prima posteriorum. *Sed Deus cognoscit, Igitur,* Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio . . . ostenditur. Cognoscit igitur privationem, et per consequens malum, quod quaedam privatio est (nihil est 21 v a mg. inf. aliud quam privatio debitae perfectionis.) * (§ Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra probatum est, et etiam a quibusdam philosophis *probatur* conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria. Tum quia . . . in x metaph. Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, *Ergo oportet quod Deus cognoscat,* ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem et Ib. a 24. per consequens malum.) * § Adhuc. Deus cognoscit non * Vid. ad loc. solum . . . privationem. Quod enim potest esse, potest etiam * non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum. § Item. Si Deus cognoscit aliquid *extra se* aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi *in quo quidem sunt ali* ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur, ut patet per philosophum in xi metaph. In ordine (autem) universi . . . cognoscit igitur mala. § Praeterea. In nobis . . . ostensum est. *Nullo igitur modo aliquid* Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat. § Huic autem consonat . . . abscon- 21 v b 2. dita; * *Et in iob, Videns iniquitatem nonne considerat, dicitur de Deo*; et in iob de Deo dicitur, Videns iniquitatem nonne considerat? et dio vii c de di no *comp* dicit quod Deus hoc modo per se cognoscit omnia sicut tenebrae cognoscuntur per lucem (et iob xi dicitur, Ipse novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem nonne considerat?) § Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster singulas res per (singulas) species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem per quam est (fit) intellectus in actu. Unde relinquitur quod (et) potentiam *cognosca* cognoscere potest, inquantum *est ad* intellectus in potentia ad talem speciem quandoque se habet, ut sicut actum *cognoscat* cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis. nam privatio est negatio cuius subiectum est ens in potentia, sequitur quod *intellectus* intellectui nostro competat (aliquo modo) cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. (Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis. *) Intellectus autem (divinus *) qui nullo modo est in potentia, non cognoscit hoc modo (praedicto) privationem nec aliquid aliud. Nam si . . . ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia, sicut supra ostensum est de intellectu divino, et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se . . . actu est et separabili (separabile). Nec oportet sequi sensum commentatoris ibidem (expositionem Averrois) qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu nullo modo cognoscat privationem. Sed (sensus est) quod non cognoscat (cognoscit) privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod *scit* cognoscit seipsum et est semper in actu. § Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod cognoscendo se non cognosceret alia *particularia* entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret contrarium aut privationem aut malum, quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita, cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, unde (et sic) ei quod est solum in actu (actus purus) nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde . . . non cognoscet malum. Sed quia cognoscendo se cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, ideo necesse est ut cognoscat privationes oppositas et mala opposita particularibus bonis. § Sciendum etiam . . . per principia § Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per *pri* bona (privationem bonorum) cognoscat, *qnia* ⟨†*tunc*†⟩ *optime unumquodque cognoscitur,* quia malum sicut non habet (dicitur) esse nisi inquantum est privatio boni, ita (unde) secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

* Vid. ad loc.
* Vid. ad loc.

Cap. LXXII. Quod Deus est volens.

§ Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat prosequi ea quae ad voluntatem spectat * (considerare de Dei voluntate.) Has enim duas operationes invenimus in substantia intelligente, ex qua propinquius ad Dei cognitionem accedimus sicut ex proximiori suo causato. Ostendemus autem primo Deum esse volentem. Quod ex praedictis manifestum esse potest. Obiectum enim in actu cuiuslibet potentiae simul est cum ipsa potentia et quodam modo unum cum ipsa, sicut sensibile in actu *idem est cum* et sensus in actu sunt simul, et similiter intelligibile actu et intellectus in actu, immo sunt quodam modo unum. In quocumque igitur invenitur obiectum actuale sensus vel intellectus vel voluntatis, ibi est sensus, intellectus (vel) voluntas. Obiectum autem actuale voluntatis est bonum intellectum, ut patet in tertio de anima. Hoc autem in Deo est, quia ipse est intelligens suam bonitatem, quae est suum esse. Ergo in eo est voluntas. * (Ex hoc enim quod Deus est intelligens, Ib. m inf. sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit obiectum [proprium] voluntatis, oportet quod bonum intellectum inquantum huiusmodi sit volitum. Intellectum . . . intelligit bonum. Cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra dictis patet, *non* intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens. § Adhuc. Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem similitudinis vel dissimilitudinis ad ea quae sunt in rerum natura. Sicut lignum album per suam albedinem, est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente . . . secundum modum utriusque. *Fit autem hoc per hoc* Habet autem . . . quod sit

22 r a 1 - a 10 (p. 209).
* Casu pro *spectant*.

b 46 Expeditis etc.] Capitulum lxxii argumentorum ordinationem quam nunc habet accepit in parte per transpositionem paragraphorum indicatam per litteras maiusculas A, B, C, in margine autographi positas. Praecedens ordinatio apparet ex numeris quas nos in margine adiungimus.

22 r a 50-b 8. volens.) * § Adhuc (Amplius.) Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens, sicut et in omnibus aliis apparet. Quod autem est huiusmodi . . . primum ens. Cuilibet autem enti *secundum suum mo* competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum. Intellectualibus . . . sua bonitas.

Ib. a 11 - a 50. * § Item. Intelligere *nostrum* quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. *Sed intelligere Dei est perfectissimum* Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, *Ergo,* ut supra ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio . . . voluntas. § Amplius. Appetibile est duplex, concupiscibile et *actuale* intellectuale. Quae duo in nobis apparet esse diversa et interdum contraria, cum per concupiscentiam trahimur ad contrarium eius *quod* ad quod movemur per intellectum. Horum autem duorum naturaliter prius est appetibile intellectuale quam concupiscibile. Cum enim appetibile sit bonum inquantum huiusmodi, illud erit prius in ordine appetibilium quod per prius habet rationem boni. Quae quidem per prius invenitur in appetibili intellectuali quam concupiscibili, quod quidem *est bonum* bonum dicitur inquantum videtur bonum, intellectuale autem appetibile dicitur bonum quia est secundum se bonum, hoc autem manifestum est naturaliter prius *ip* esse, sicut quod est per se eo quod est per accidens. Oportet igitur primum appetibile esse intellectuale. Non autem aliud quam primum intellectuale: omne enim intellectuale est ens actu, et per consequens perfectum et bonum, et sic *omnis* non potest esse aliquod intellectuale non appetibile ante *primum* intellectuale quod est appetibile primum. Relinquitur igitur quod idem est primum intellectuale et primum appetibile. Sicut *igitur* (autem) se habet primum intellectuale ad primum intellectum, ita se habet primum appetibile ad primum appetitum intelligibilem, qui est voluntas. Primum autem intellectuale est ipse primus intellectus, nullus enim posterior intellectus ei adaequatur. Ergo et primum appetibile est ipsa voluntas prima, nec aliquis appetitus posterior ipsum adaequat. Si igitur idem est primum intellectuale et primum appetibile, idem erit primus intellectus et prima voluntas, et primus intelligens et primum volens. Primum autem intelligens Deus est. Deus igitur est volens primum. § Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi *ad voluntatem re* mediante voluntate, cum enim operatio ex fine dependeat, qui movet efficientem, finis autem habeat rationem boni, oportet formam intellectam rationem boni accipere ad hoc quod sit operationis principium, sicut et *alia* aliae formae activae sunt operationis principium inquantum sunt actus quidam agentium perfectorum per eas ⟨et ex hoc⟩ (secundum quod) habent rationem boni. Forma autem intellectus accipit rationem boni ex *hoc quod* ordine ad voluntatem, cuius obiectum est bonum. Oportet igitur formam intellectam ad voluntatem referri sub ⟨voluntate⟩ (ratione) boni, ad hoc quod sit alicuius causa (cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum.) Unde apud nos intellectus speculativus non movet, neque ymaginatio pura, absque exstimatione. Sed forma intellectus divini est causa et motus et esse in aliis haec enim forma est ipsemet *ut supra* qui per se est necesse esse, a quo dependet omne *quod* aliud ab ipso (agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur.) Oportet igitur quod referatur ad voluntatem, et sic oportet quod *in ipso* ipse sit volens.

Ib. b 8-41. * § Item. In omni rerum coordinatione id quod est prius magis competit primo simpliciter quam id quod est posterius: unde primum simpliciter est substantia et simplex et ens actu, haec enim in suis coordinationibus sunt aliis priora. Sed In virtutibus motivis (in * habentibus intellectum) prima invenitur voluntas, [* Vid. ad loc.] prior etiam intellectu in movendo, nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum, intelligimus enim quia volumus, *et sensus sentit* et sentimus et ymaginamur quia volumus, et sic de aliis, *quamvis secundum rationem causae fi* et hoc habet quia obiectum eius est finis; quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur efficienti cum conveniat intellectus, ut probatum est, (moventi) convenit *ei* maxime sibi (habere) voluntas (voluntatem). § Praeterea. Liberum est quod sui causa est, et sic liberum habet rationem eius quod est per se, et per consequens rationem prioris. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo, nam omnes aliae vires habent eam a voluntate, inquantum *libe* scilicet (enim) voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere (cui maxime convenit * per se agere). [* Vid ad loc.] § Amplius. Primum movens nullo modo motum est appetibile. Deus autem est huiusmodi movens. Ergo est appetibile, et per consequens finis. Finis autem et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus. Unde . . . in artificialibus. Nam forma artis *est spe* per quam artifex agit est *forma* species formae quae est in materia, quae est finis artificis. Et forma ignis . . . ignitionis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse ut supra probatum est: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem *quod* qui est ipsemet. Ipse igitur . . . in Deo voluntas. § Hanc autem Dei voluntatem innumera scripturae sacrae testimonia confitentur. Dicitur enim in ps., Omnia quaecumque voluit Dominus fecit; et ro. IX, Voluntati eius quis resistit, et alia sunt innumera, quae longum prosequi, et ideo demittantur ad praesens.

Cap. LXXIII. Quod voluntas Dei est eius essentia.

§ Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia. [22 r b 42- p. 213.] Oportet enim voluntatem Dei, quae est primum operans propter finem, esse coordinatum eius fini secundum aequalitatem ei respondens. Essentiae autem divinae, quae est primum appetibile et primum et perfectum bonum, nihil est aequale quod non sit ipsa. (Deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, *est autem inte,* ut ostensum est. Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est. Ergo et volens.) Est igitur voluntas Dei eius essentia. § Adhuc. Voluntas Deo competit inquantum est intelligens. Sed * in eo idem [22 v a 1.] est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Ergo etiam velle ipsius non est aliud quam suum esse. § Amplius. Primum ens oportet esse perfectissimum, ut supra ostensum est. Nihil igitur potest comparari ad ipsum sicut perfectio ipsius quod sit aliud ab eo. *Velle autem et intelligere sunt perfectiones, Sed* Actus autem qui est operatio est perfectio operantis, et praecipue velle et intelligere: cum enim non transeant in exteriorem materiam sed maneant in operante, non sunt actus alicuius passi, sicut motus est actus mobilis a movente, sed solum sunt actus operantis. Impossibile est igitur quod velle primi entis, scilicet Dei, sit aliud ab esse eius. § Praeterea. Illud quod est per se stans in quolibet genere est prius eo quod est in alio: unde esse Dei, quod est primum, est esse per se stans, esse autem *in* cuiuslibet alterius est esse in altero receptum. Sicut autem Deus est primum ens, ita est primus volens. Ergo etiam *esse s* velle suum non est in alio receptum, sed est per se stans. Ipse igitur est suum velle. § Item. Deus est suum esse. Quicquid igitur convenit enti inquantum est ens, hoc non est additum divinae substantiae, sed est ipsa eius substantia. Voluntas autem qua vult se esse convenit Deo inquantum est ens, ut supra ostensum est. Igitur divina voluntas est eius substantia. § Amplius. Primi operantis est quod per suam essentiam operetur: quod enim operatur per virtutem quae non est sua essentia, operatur per aliquid participatum ex virtute alterius, alias enim sua essentia esset ei sufficiens ad operationem, cuius principium *oportet esse* sufficit si sit ens actu secundum genus illud. Primum autem operans non operatur in virtute alterius, sed magis alia quae sunt post ipsum operantur in virtute ipsius, ut probatur in libro de causis. Velle autem Dei intelligitur ut quaedam operatio *primi o* eius qui est primum operans. Igitur non est per virtutem aliquam additam essentiae eius. Virtus autem per quam volumus, est ipsa voluntas. Dei igitur voluntas non est aliquid additum divinae substantiae. § Adhuc. *Divinum esse est* Divina substantia est universaliter perfectum *, *ut supra ostens,* in hoc quod in ipsa omnes perfectiones quae decent primum principium uniuntur, ut supra ostensum est. [* Casu pro *perfecta*.] Voluntas autem est Deo conveniens, ut ostensum est. Igitur ipsa includitur in perfectione divinae substantiae. Non est ergo aliquid ei additum. * (§ Adhuc. Sicut intelligere est perfectio [22 v a mg. sup.] intelligentis, ita et velle volentis: *s* utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquod passum, sicut calefactio. Sed intelligere . . . eius essentia. § Amplius. Cum omne . . . sua essentia.) * § Item. Si voluntas . . . [Ib. a 24.] sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in Deo; quae omnia supra improbata

1–3 Illud . . . apparet] Ita Z nisi quod legit *sequitur* et om. *et*.

sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae. § Hoc etiam auctoritate Augustini confirmatur, qui dicit ...

Cap. LXXIV. Quod principale volitum Dei est divina essentia.

22 v a 31-p. 214. § Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia. Volens enim volito est actu volens, sicut intelligens intelligibili. Si igitur volitum divinae voluntatis est aliud quam divina essentia, alio erit volens quam sua essentia. Sua autem essentia est ens.* Aliud igitur erit suum velle et suum esse. Cuius contrarium iam ostensum est. (Bonum enim ... probatum est. Divina igitur essentia est *in quod* [id de quo] principaliter est divina voluntas.) § Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, *et s* sicut patet per philosophum in tertio de anima et in xi metaph (ut supra dictum est), et similiter se habet *voluntas ad* volitum ad voluntatem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinae sit aliud (principale) volitum quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, *cuius* quod ipsam movet. Cuius contrarium ex praedictis patet. § Praeterea. Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, *Ambulo ut saner.* Volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur. Et si quaeratur ... primi entis. § Adhuc. Unicuique volenti principaliter (principale) volitum est suus ultimus finis, nam finis est per se * volitus et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ultimus finis ex aequo respondet primo principio activo (ipse est summum bonum) ut ostensum est. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis § Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum *proportion* principale secundum aequalitatem proportionatur. Nam virtus ... essentia divina. § Item. Supra ostensum est quod primum appetibile et primum intelligibile est idem. Primum autem intelligibile est divina essentia, quam principaliter intelligit *divinus* primus intellectus, scilicet divinus. Primum igitur appetibile est divina essentia. Et hanc igitur principaliter vult primus volens. § Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem (modo) principaliter *a De* vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

* Casu pro *esse*.

22 v b 1.

Cap. LXXV. Quod Deus volendo se, vult etiam alia.

22 v b 15-p. 215. § *Ex hoc autem quod vult se e* § Hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia. Ex hoc enim quod vult essentiam suam, vult quicquid in perfectione suae essentiae includitur. Sed ipsa actio qua producit res *vult* est sua essentia. Vult igitur ipsam productionem et per consequens res productas. § Praeterea Cuius (enim) est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis aliquatenus patet, *et erit.* Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur. § Item. *Quod quis propter se vul* Unusquisque eius quod est propter se (ipsum) ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat. Unde Quae (enim) propter se amamus volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter se ipsam vult et amat. Non autem *per* secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum, *est autem hoc modo,* sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. *Hanc igitur* Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. § Amplius. Quicumque amat aliquid principaliter *propter ipsum* secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus ... aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipso quod vult se et amat se, vult et amat alia. § Adhuc. In Deo sunt rerum omnium propriae rationes, ut supra ostensum est. Si igitur volendo et amando se principaliter et propter seipsum, vult et amat omnia quae ipso * sunt, vult etiam et amat proprias rerum rationes in se existentes. Vult igitur omnem earum perfectionem quae possibilis est. Sed aliquis modus perfectionis earum est secundum quod explicantur in actum per productionem rerum quarum sunt rationes, sic enim suam actualem causalitatem consequuntur et esse omnibus modis in actu. Vult igitur Deus ex hoc quod vult se esse, etiam alia esse. * (Adhuc. Deus volens [volendo] se vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem ... alia vult.) * § Item. Quanto *aliqua* aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum (ut supra dictum est) sicut etiam in virtutibus materialibus patet, nam ignis quanto calidior tanto magis in remotum calorem suum diffundit. Causalitas autem finis in hoc consistit quod *ratione* propter *ipsam* ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis secundum suam virtutem totam volitus, tanto voluntas volentis (finem) ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia ... finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime * ad multa, ut propter ipsam multa *Deus* sint volita, et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. § Praeterea. Voluntas ... omnia alia. § Hoc autem ... confirmatur. Dicitur enim Sap. xi, Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti, et post, quo modo autem posset aliquid permanere nisi tu voluisses?

* Casu pro *in ipso*. Vid. inf. l. 8.

22 v b mg. inf.

Ib. l. 42.

23 r a 1.

Cap. LXXVI. Quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit.

23 r a 9-p. 217. § Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit. Omnis enim virtus *uno* una operatione vel uno actu fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per *colorem* lumen. Cum autem ... ex fine. Et sic finis *consideratur* comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur ... se et alia. § Amplius. Quod perfecte cognoscitur et desideratur secundum totam suam *perf* virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem desiderium (virtus) est eius non solum secundum quod in se *consideratur* desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. *Deus igitur qui perfecte vult seipsum illo actu quo se* Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se et non velit se perfecte, quia si suum velle est sua essentia, oportet quod quicquid quocumque modo continetur in eius essentia complectatur actus volendi (cum in eo nihil sit imperfectum.) Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se absolute et secundum quod est aliis ratio volendi. Licet autem alio actu voluntatis possit quis velle finem absolute, et ea quae sunt propter finem, tamen finem ut est ratio volendi ⟨his⟩ (ea) quae sunt ad finem, eodem actu voluntatis oportet velle cum his quae sunt ad finem. Quocumque igitur actu voluntatis Deus vult se, vult etiam ea quae sunt *ad* in ipsum ordinata sicut in finem (et alia propter se.) * *nec* Alia vero a se non vult nisi inquantum vult se, ut probatum est. Relinquitur ... eodem. § Adhuc. Sicut ex supra dictis ... se et alia. * § Item. Duas perfectas operationes simul egredi ab eadem simplici potentia impossibile est: nam si sit operatio perfecta, ei quantitas virtutis propriae adaequatur, cum mensuretur secundum id ad quod est. Cum autem Deus vult se absolute, perfecte vult se, eo quod suum velle est sua voluntas et sua essentia. Si igitur alia operatione velit se ut finem rerum vel etiam res alias, sequetur quod non simul assit ei utraque operatio voluntatis. Erit igitur in eius *operatione* voluntate successio, et sic erit in tempore, *quod supra* quod ex praedictis patet esse impossibile. * (Item. Cum Deus ... operationes.) * § Praeterea. In omni *operatione* actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur ... impossibile. § Amplius. *Esse* Velle Dei est suum esse, ut probatum est. Sed in Deo ... unum velle. § Item. Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur *intelligendo se intelligit alia per hoc quod est* uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia inquantum una sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

* Vid. ad loc.

23 r b 1.

Ib. mg. inf.

Ib. b 11.

3 qui dicit] Spatium relictum pro verbis Augustini nunquam impletum fuit.

Cap. LXXVII. Quod volitorum multitudo divinae simplicitati non repugnat.

23 r b 23 - p. 219. § Ex hoc autem sequitur quod *volunta* volitorum multitudo *plural* non inducat aliquam multitudinem in divina substantia (non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.) Nam actus secundum obiecta distinguuntur. Si igitur volita plura *Deus* quae Deus vult haberent (inducerent) in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Quod est contra praeostensa. § Item. Ostensum est quod Deus alia vult inquantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur alia (aliqua) ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum *suum* eius, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supra dictis patet. Relinquitur igitur quod *Deus* multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam. § Praeterea. *Sicut* Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est. Multitudo . . . in eius voluntate. § Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, *bonum autem secundum* appetitus autem *secundum* non, sed e converso, secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem extra quam appetens quaerit vel in qua quiescit. Et propter hoc . . . VI metaph. Quod autem aliquid ad multa
23 v a 1. (se habeat) * non repugnat simplicitati eius, cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat eius *voluntati* simplicitati.

Cap. LXXVIII. Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit.

23 v a 4 - p. 220. § Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona *inquantum* in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari. Nam *app* velle *fit* est secundum comparationem volentis ad rem volitam. *Nihil autem prohibet ips* Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim Deus optimum vel primum (etiam) respectu singularium. Ergo . . . velit. § Item. Voluntas Dei secundum hoc ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum . . . se extendit. § Amplius. Secundum philosophum in XI metaph. duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. *Primus autem* Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, cum velit se ut finis est (ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia, quae ordinantur in ipsum ut in finem) sicut probatum est: vult etiam (igitur) bonum ordinis totius universi in ipsum *si, vult* et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Frustra enim iste ordo accideret si voluntate divina ad illud non ordinaretur, sicut accidit quando finis desideratus provenit ex his quae non erant volita propter finem illum. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona, vel casu etiam *accidit* accidet huiusmodi ordinis bonum. (§ Praeterea. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum.) Non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi *qui operetur* (quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra ostendetur.) Quod autem ordo universi sit casualis est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia *essent* posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum *cognoscit* vult. § Adhuc. Bonum intellectum est obiectum *bon* voluntatis, ut per philosophum patet in tertio de anima. Voluntas autem divina. cum sit perfecta, adaequat suum obiectum. Cum igitur bonum intellectum a Deo sit sua essentia inquantum est ratio singularium, voluntas etiam volet bonitatem eandem secundum quod est singularium bonorum ratio. Et sic volet etiam singula. (Bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra probatum est. Vult igitur etiam particularia bona. § Hoc autem . . . valde bona.

Cap. LXXIX. Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt.

Fragmentum.

§ Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui *poss* potest videri *quod Deus non* ⟨*cognoscat*⟩ *velit esse, divina voluntas* quod Deus non velit nisi ea quae sunt. Nam relativa . . . docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle (nisi) ea quae sunt. § Praeterea. *Sicut* Voluntas dicitur ad volita, sicut et causa *non* et creator. Non autem potest dici etiam Deus creator vel dominus vel pater nisi eorum quae sunt. Ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt. § Ex hoc autem . . . non semper sit. § Dicunt . . . in eo sunt. § Hoc autem non videtur usquequaque verum (sufficienter dictum.) Nam secundum hoc *dicunt* dicitur quilibet volens aliquid velle quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est, nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequetur quod *Deo* Deus non velit illud aliter esse nisi quia vult (illud) esse in Deo (in se) vel (in) eius intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes, sed quod Deus huiusmodi (quae nondum sunt) velit esse etiam in seipsis. § Rursum. Si voluntas comparatur ad rem volitam *secundum in* per suum obiectum, quod est bonum intellectum . . . in seipso. Dicamus igitur (quod) duplicem esse relationem, unam *q* rei, quae ex dependentia rerum ad invicem consurgit, aliam autem rationis, quam ratio adinvenit inter aliqua duo. Sicut autem ad relationem *natural* naturae vel realem requiritur utrumque extremum esse actu in propria natura, ita ad relationem rationis requiritur utrumque extremum esse ⟨actu⟩ (a) ratione comprehensum, sive utrumque sit actu in rerum natura, sive alterum, sive neutrum. Ratio autem non * comprehendit esse in propria natura *etiam quod nondum* vel in praeterito vel futuro etiam quod non est actu, et non solum *esse* comprehendit illud esse in seipso. Et secundum hoc relatio *relationis* rationis *est* attenditur ad id quod non est *potest esse* absolute, non secundum quod est in ratione; sicut patet cum dicitur, Cesar fuit prior Augusto, prioritas enim attenditur secundum rationem non inter comprehensiones rationis, quia *rationes* ratio comprehendit utrumque simul, sed inter ipsas res comprehensas, quamvis neutrum sit actu. Et simile est si alterum tantum sit actu, sicut si dicam, Ego sum prior antichristo. *Voluntas* Relatio autem voluntatis * * ad volita est relatio rationis non rei * cum enim bonum apprehensum

23 v b 4; p. 221-222 a 13.

* *non* casu non fuit prae-deletum. Cf. statim *non solum*.

* 23 v b in imo mg.

* * * * *

Cap. LXXXII. Rationes ducentes ad inconveniens si Deus alia a se non necessario velit.

Fragmentum.

24 r a 1-228 a 26. . . . potentiae (virtutis) redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assequutus est principia ex quibus ad alterum determinetur; et in virtute gressiva, quae se habet indifferenter ut ad diversas partes moveat, antequam determinetur ad unum per imperium voluntatis; et in ipsa voluntate cui *vel non* vel nondum statutus est finis per rationem, vel non sunt ei determinatae viae quibus finem intentum consequi posset, unde vacillat inter duo. Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrum-

b 53 rationis non rei] Haec sunt ultima verba folii 23 et fasciculi cuius est pars. Primum folium sequentis fasciculi desideratur, sed eius inchoatio scribitur tanquam exclamans in extrema ora folii, *Cum* (*enim* del.) *bonum apprehensum*, quae verba coniungenda sunt cum supra positis, l. 37, *Dicamus igitur quod*. 62 potentiae virtutis] Notandum est quod fragmentum hoc ad illam partem huius capituli pertinet in qua rationibus adductis respondetur.

libet esse, quando operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum, et voluntas quae diversis viis potest aequaliter pervenire ad finem *q* Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet sed magis ad eius eminentiam ex qua fit *ut* quod (inquantum) utrumlibet oppositorum excedat (excedit) et ob hoc determinetur * ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem . . . unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

* Casu non corrig. in *determinatur*. Vid. ad loc.

§ Similiter autem (nec) mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit *abs* circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult non solum circa se, sed etiam circa causata: sed (sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis) per modum quo non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus quando *subiectum non necessaria* subiecti ratio non dependet aliqualiter a praedicato. Illa enim enuntiabilia per se necessaria sunt *qu, in,* quorum praedicata in diffinitionibus subiectorum ponuntur, vel secundum se *vel secundum causam suam ut,* ut quando genus praedicatur de *subiecto* specie; vel saltem secundum causam suam, ut quando passio quae causatur ex subiecti principiis, de eodem praedicatur. Ratio namque perfectionis divinae voluntatis non *includit volitum* dependet a volito causato, sicut ostensum est (non est necessarius ordo praedicati ad subiectum.) Unde cum dicitur, Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo dicendi possibile quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut philosophus tradit in v metaph. Sicut triangulum . . . neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae (im)mutabilitatem divinae voluntatis (non) tollit. Quam scriptura . . . non flectetur * (§ Per hoc etiam patet quod Deum velle hoc causatum, etsi non sit necessarium absolute, *est tamen,* ex hoc quod hoc volitum non habet ordinem necessarium ad divinam voluntatem. est tamen necessarium ex suppositione qua supponitur Deum hoc velle: impossibile enim est quod Deus aliquid velle *incipit* incipiat aut desinat, propter immutabilitatem et aeternitatem suae voluntatis.) * § Quamvis autem . . . non erit determinatio voluntatis *per* divinae per aliquid extraneum facta. * Intellectus autem (enim) divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius et per se voluntatis obiectum, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia: (et) sic et voluntas divina in illa tendit ut *con* suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem . . . non necessario sed spontanee in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario, quasi ex hoc sibi sit aliquid melius, sed solum spontanee, quia est sibi conveniens. Et hoc significant verba scrip. gen. primo. Vidit Deus lucem quod esset bona etc. Non dicitur quod esset melius sic esse, vel quasi sibi necessarium. § Non autem (etiam) oportet . . . voluntaria. Quod enim voluntarium est, neque naturale *est* neque violentum necesse est esse.

24 r a mg inf.

Ib. a 43.

* Ib. b 4.

Cap. LXXXIII. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.

24 r b 26-p. 231.

§ Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione (vel) suppositione. * Ostensum enim est divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili si semel est *non potest aliquid* aliquid, non potest postmodum non esse. Hoc enim . . . hoc velle. § Item. Omne aeternum . . . ex suppositione. § Praeterea. Quicquid . . . non velle *quidquid* quicquid voluit. Est ergo . . . modo praedicto. § Amplius. Quicumque * vult ordinate aliquid . . . dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud *sine quo h* quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur. Sicut . . . hominem esse.

* Vid. ad loc.

24 v a 1.

Cap. LXXXIV. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se.

§ Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia. Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent, ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Si enim necessario vult ea quae requiruntur ad id quod supponitur velle, Quod autem repugnat eidem (alicui) excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur, sicut esse asinum excludit hominis rationem (Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle) impossibile est eum velle (ea) quae (eis) repugnant his quae supponitur velle. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter. § Item. Sicut supra ostensum est, Deus, volendo suum esse (quod est sua bonitas) vult omnia alia *inquantum retinent* quae (inquantum) habent (eius) similitudinem sui esse. Secundum hoc autem quod (aliquid) repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest (in eo) salvari similitudo primi esse (scilicet divini), quod est fons essendi et in quo est esse secundum perfectum suum posse, ut supra ostensum est. Non potest igitur Deus velle *alia* aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem . . . impossibilium. § Amplius. Voluntas Dei circa ea quae ipsius sunt necessariam determinationem habet, *Nihil igitur circa se,* ut ostensum est. Nihil igitur circa se potest velle nisi quod est. Alia autem vult ratione sui ipsius, sicut *ea* eorum quae sunt ad finem voluntas est propter finem. Quod quidem ad electionem pertinet, nam electio est eorum quae ad finem, voluntas vero proprie finis, ut patet in tertio eth. Electio autem non potest esse impossibilium, ut ibidem habetur, sed solum eorum quae in eligente sunt. Nullo igitur modo voluntas Dei potest esse impossibilium. § Adhuc. Nulla voluntas alicuius impossibilis esse potest nisi vel inquantum creditur possibile, vel saltem inquantum apprehenditur ut possibile, sicut cum dico, Vellem hoc si esset possibile. Et hoc ideo, quia voluntas est boni sicut obiecti, et per hoc non potest esse nisi entis, cui repugnat per se impossibile. Deus autem non potest credere aliquod impossibile esse possibile. Quod etiam est per se impossibile intellectu non potest apprehendi ut possibile, etsi vocum significationes apprehendantur. Voluntas igitur Dei, quae semper sequitur suum intellectum, non potest esse per se impossibilium. * (§ Amplius voluntas . . . in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum *nisi per errorem,* cum sibi ipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis *quid signif* rerum *naturam* proprietatem. Quod de Deo . . . impossibilia. § Adhuc. Secundum quod unumquodque . . . possunt esse bona.)

24 v a 9-p. 232.

24 v a mg. inf.

Cap. LXXXV. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit.

§ Ex praedictis autem haberi potest quod praedicta necessitas divinae voluntatis (divina voluntas contingentiam rerum non tollit, nec) necessitatem absolutam rebus non imponit. Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad illud quod supponitur velle (rem quam vult) ut dictum est. Sed aliquibus . . . esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum *sit, fit, fiat quod Deus,* sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, *similat* assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit sed magis eam concludit. § Amplius. Deus principalius . . . esse contingentia. § Adhuc. Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in xi metaph. Qui quidem ordo *attenditur* praecipue complectitur ordinem causarum ad suos effectus. Qui quidem (Hic autem) ordo requirit ut a causa (proxima) * (Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles, cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota *ut supra*) * (A causa autem) variabili effectus contingentes sequantur (sequuntur). Non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa, unde videmus *quod* quamvis causa remota

24 v b 1-p. 234.

* Ib. mg. inf.

* Ib. b 21.

sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse, sicut *in effectibus patet* patet in his quae circa inferiora corpora accidunt, quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Requirit autem ordo universi aliqua esse mobilia et variabilia, sicut et esse corpora, nam corpus non potest agere nec movere nisi motum, ut supra probatum est. Vult igitur Deus aliqua *esse* contingenter evenire. § Praeterea. Necessitas ex suppositione *non potest concludere ne* in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem *non* vult aliquid in creatura non necessitate absoluta *at supra ostensum est* sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi *in Deo nisi n* in rebus creatis *nisi* necessitas absoluta. Haec autem ... a rebus volitis contingentiam. Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat, sed quod haec conditionalis sit vera (et necessaria), Si Deus aliquid vult illud erit: consequens tamen non *est* oportet esse necessarium.

Cap. LXXXVI. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari.

25 r a 1 - p. 236. § Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest. Finis enim ... ab ipso. § Rursus. *Illud quod est optimum et perfectum in* Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem ut imperfectum ad perfectum. Deus autem vult bonum universi et unumquodque particulare bonum, ut supra ostensum est. (Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni.) Relinquitur igitur quod *Deus* bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque particulare bonum (in) universo. § Item. Sicut supra ... requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit est ratio quare illud sit, nam ab eodem aliquid habet *esse et* necessitatem et esse. Ratio igitur ... requiritur. § Sic igitur ... bonitatem ipsius. § Non tamen ... propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando *necessitatem* utilitates utilitatem, aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione, necessitatem vero absolutam solum cum vult seipsum.

Cap. LXXXVII. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

25 r a 39 - p. 238. § Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliqua aliquid causa. Voluntati enim causa volendi est finis sicut et cuilibet potentiae motae a suo obiecto. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle. Alia vero quae vult Deus, quae videntur esse (quasi) fines *vel* medii, quia ordinantur in bonitatem divinam et alia ordinantur in ipsa, non alio actu vult Deus
Ib. b. 1. quam * suam bonitatem, ut saltim dici possit quod saltim quantum ad aliquem actum aliquid aliud sit ei causa volendi: nam si uno actu velimus finem ultimum et multos alios fines et volita ordinata in ipsos,
Ib. a mg. inf. solus ultimus finis est *ei* causa volendi. * (Aliorum autem ...
Ib. b 5. aliud velle.) * § Ex quo etiam Patet (tamen) quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate propter praemissa. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus, ut supra circa intellectum ostensum est. (Deus autem ... essentia.) § Per praedicta ... omnia opera sua. Et Augustinus etiam dicit quod voluntas Dei irrationabilis esse non potest.

Cap. LXXXVIII. Quod in Deo est liberum arbitrium.

25 r b 18 - p. 239. § Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate naturae quis vult, sed propria sponte, quasi voluntati in sua natura consideratae utrumque
* Vid. ad loc. sit indifferens, *s*, unde in nobis (est) * liberum arbitrium non est respectu beatitudinis appetendae sed respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem, etsi suum esse velit *ex n* necessario necessitate naturae, alia tamen (a se) non ex necessitate vult, ut supra ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit. § Adhuc. Voluntas divina, in his ad quae secundum suam (naturam) non determinatur, inclinatur quodam modo per *suam voluntatem* (suum intellectum) ut supra ostensum est. Sed ex hoc ... est liberum arbitrium. § Item. Secundum philosophum ... quae ad finem sunt. Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia *s* vero sicut quae ad finem sunt ... competit. § Praeterea. Homo ... liberum arbitrium habet. § Hoc etiam ... quae Deus est. § His etiam sanctorum documenta consonant, praecipue Augustini, qui in Deo liberum arbitrium ponit.

Cap. LXXXIX. Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

§ Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt. 25 v a 1 - p. 2.. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII phis. Divina autem voluntas non est affectio consequens sensum, sed solum intellectum, ut ex praemissis haberi potest, nec aliqua (Nulla autem alia) talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra dicta est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio. § Praeterea. Omnis affectiva passio ... in ipso affectiva passio. § Item. In omni ... esse non possunt. § Amplius. Omnis affectio ... passionis. Passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura non enim per deliberationem est, et propter hoc ratione indiget (oportet eam) reprimi et regulari. Divina autem voluntas ... affectionem aliquam. § Adhuc. Omnis passio est alicuius (potentia) existentis cuius etiam est motus. Deus autem est omnino liber a potentia, sed est (cum sit) purus actus. Est igitur ... locum habet. (§) Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur § Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim ... praesens et habitum. Tristitia igitur et dolor ex *s* ipsa sui ratione in Deo esse non possunt. § Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: alias (sic enim) spes et gaudium non differrent differunt. Si igitur ... non habiti. * § Amplius. 25 v b 1. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam, et multo amplius, *impedit* excludit potentiam ad malum quod non est * privatio actus in potentia, ut patet in *tx* metaph. * Casu om. *n* vel aliquid huiusmodi. Timor autem ... quod potest inesse. § Item. *Sicut divinae perfectioni* In omni eo quod movetur est potentia ad utrumque extremorum motus. Sed Poenitentia *mo* mutationem *ef* affectus importat *&* scilicet de malo in bonum ad minus secundum aestimationem. Igitur et ratio poenitentiae Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est et per hoc habet obiectum malum quod est praesens vel ut praesens accipitur, sed etiam quia mutationem voluntatis importat. § Praeterea. Absque errore ... ut malum. Nec est nisi (in) particularibus bonis ut alterius malum possit sibi bonum existere (alteri), in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem ... esse bonum. Nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut bonum *, quia sua scientia est absque errore, * *bonum* casu pro *malum*. Vid. ad loc. ut supra ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse etiam secundum suae speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius et sic accipit bonum (alterius) tanquam malum (sibi). *Sic etiam non posset in Deo esse passio gaudii.* § Adhuc. Eiusdem rationis est ... aestimatur bonum. Ira autem est appetitus poenae alicuius per quam fiat vindicta (mali alterius scilicet ad vindictam.) Ira igitur a Deo longe est *secundum, non* secundum rationem suae speciei, non solum

b 37 locum habet] E regione horum verborum ponitur in margine, *Hoc patet per Augustinum*. Vid. ad loc. 37, 38 Sic ... removetur] Haec verba prius pertinebant ad praecedens paragraphum; sed, inserto novo siglo, et siglo ante *Quaedam* deleto, novum paragraphum inchoant.

quia effectus tristitiae est, sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam. § Rursus. Quaecumque . . . excluduntur.

Cap. XC. Quod in Deo sit delectatio et gaudium, non tamen repugnat divinae perfectioni.

25 v b 40.- p.243. § Sunt autem quaedam passiones quae, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione *sui generis im* suae speciei important repugnans divinae perfectioni. Harum autem est gaudium et delectatio. Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione *bon* obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, 26 r a 1. quod est actu * habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat. *§ Similiter autem et amor* § Ex hoc autem . . . secundum aestimationem: nisi quod obiectum *intellectus* intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus *est* respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum. Sicut etiam . . . operationes simplices. Sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione *intellectus* intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt, in *appetitu* voluntate autem sunt secundum suam speciem non autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinae voluntati non desunt. § Item. Gaudium et delectatio . . . delectatur. § Praeterea. Delectatio . . . delectabilissimum. § Amplius. *Si* Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet . . . alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra dictis patet, *Gaudet,* nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio. § Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto delectato, (sed) gaudium (autem) hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in ipso volito sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de interiori (coniuncto) bono, si proprie sumatur, gaudium autem *et de interiori* etiam de exteriori. Ex quo patet quod Deus (proprie) in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

Cap. XCI. Quod in Deo sit amor.

26 b 1 - p. 246. § Similiter autem et amor secundum rationem suae speciei Deo non repugnat, sed solum secundum quod passio est. Unde nihil prohibet (oportet et) amorem in Deo dici (esse) secundum actum voluntatis ipsius (eius). Secundum hoc enim unumquodque amare dicitur quod aliquid appetit vel vult. Non tamen hoc sufficit, sed oportet in volente vel appetente aliquid esse per quod huiusmodi velle stabiliatur quasi ⟨naturale⟩ (connaturale) et consentaneum effectum (quia secundum philosophum in viii eth.) beni volentia ⟨enim⟩ *nondum* qua quis alicui bonum vult, nondum amor est, nisi stabiliatur vel per *habitum* passionem vel per habitum vel per naturam, ut sic quodam modo talis voluntas ex intimis procedat: ⟨quale enim unumquodque est tale appetit⟩ ex eo enim quod unumquodque est, aliquem proprium habet appetitum, non enim idem appetit ignis et terra, neque iustus et iniustus. Velle autem divinum quo suum et aliorum bonum vult est ei stabilitum, utpote suae naturae conveniens, vel magis sua natura existens, *Igitur se,* ut supra ostensum est. Igitur *etiam* et se et alia amat. § Adhuc. Sicut intellectus non stabilitur in aliquo nisi per prima principia, ita voluntas non firmatur in aliquo nisi per finem, cum finis in *appetens* appetitu locum principii habeat. Si igitur amor dicit quoddam velle vel appetere stabilitum, ut ostensum est, non erit principaliter nisi finis, nec aliorum nisi in ordine ad finem. Pars autem non potest esse ultimus finis, *sed* cum sit imperfecta, sed magis (totum) quod perfectum est. Ac per hoc forma vel perfectio quaelibet non est finis ultimus, sed esse perfectum: non enim sanitatem appetimus nisi ut sani simus. In hoc igitur tendit amor, nec aliorum dicitur nisi per accidens inquantum pertinent ad hoc: sicut homo se ipsum amat inquantum vult se habere aliquod bonum, puta sanitatem, cibum vel possessionem, *si autem,* haec autem ex consequenti amare dicitur inquantum vult se habere ea. Propter quod res quas propter utile vel delectabile diligimus, non proprie amamus, sed nos ipsos amando eas amare dicimur. Proprie autem et vere amicitia dicitur quae secundum virtutem est, qua volumus illos habere bonum quos diligere dicimur. Hoc autem verissime Deo competit: nam sua bonitas est ipsum esse bonum, et hoc vult; aliorum etiam bonum vult eis esse, non sibi, cum ex eis nihil ei accrescat. Ipse igitur, cum velit suum et aliorum bonum, verissime se et alia amat. (Hoc enim est [proprie] de 26 r b mg inf. ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum *ut ostensum est* et aliorum, ut ex dictis patet. [Secundum hoc] igitur Deus et se et alia amat. § Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius quod quis vult * prout est eius: si enim alicuius [enim] * Casu *vult* non fuit conservatum. Vid. ad loc. bonum aliquis velit [vult] solum prout *est* in alterius bonum cedit, per accidens amatur. Sicut qui vult . . . seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se ipso bonum est, licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia. § Amplius. Cum unumquodque . . . consequens est quod amans ad alterum (amatum) se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur proprie propria ratio amoris consistere in hoc * quod affectus unius tendat in * Ib. a mg. inf. alterum sicut *un* in unum cum ipso aliquo modo. Propter quod dicitur [a dio] quod amor est unitiva virtus. Quanto igitur id *secundum quod* unde *aliquid est* amans est unum cum amato est maius, tanto est amor *perfectior* intensior: magis enim amamus eos quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus . . . sua bonitas. Est igitur in Deo amor [non solum] verus sed etiam perfectissimus et firmissimus.) * § Item. Ib. b 12. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo, cum sit finis et boni, ut ostensum est; nec ex modo se habendi ad obiectum, nam voluntas vel appetitus stabilitur in aliquo volito ex aliquo inhaerente (amor est alicuius rei) non minus cum habetur * sed magis, quia inest bonum (bonum aliquod fit nobis 26 v a 1. affinius cum habetur) *etiam* et in rebus naturalibus natura perficitur habito fine (unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur.) Nisi forte (Quandoque autem) contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori. Tunc enim . . . suae speciei. Est igitur in Deo. § *Amplius. Amoris est ad unionem movere, (ut dio. dicit). Cum enim affectus amantis iam sit unitus amato* § Amplius. Similitudo ⟨enim⟩ est ratio appetendi aliquid vel volendi. Quod etiam secundum potentiam activam et passivam considerari potest: nam agens naturale quodam naturali appetitu inclinatur ut agat sibi simile; *potentia* ens etiam potentia appetit naturali appetitu perfectionem non quamlibet, sed cuius *app* aptitudinem habet, iam quasi quadam inchoatione illius perfectionis in illo existente. Si igitur amor est est * quidam appetitus stabilitus, proveniens erit amor ex similitudinis * Casu repet. *est* confirmatione, quae est causa appetendi. Unde similia se invicem *dil* amare videntur. In Deo ad seipsum est similitudo absque omni dissimilitudine, cum in ipso nulla sit partium diversitas: si tamen similitudinem fas est dicere ubi est perfecta unitas. Alia etiam omnia non habent esse nisi in quantum habent eius similitudinem. Relinquitur igitur quod ipse Deus et sui ipsius et aliorum maxime amativus sit. § Praeterea. Amoris est ad unionem movere, ut dio. dicit (iv c. de di. no.) Cum enim propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati affectus amantis sit quodam modo unitus amato per hoc quod est stabilitus in ipso, tendit appetitus in perfectionem unionis: ut scilicet unio quae iam inchoata est *iam af* in affectu, compleatur in actu. Unde et . . . gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem. In quantum enim dat eis esse, facit (et alias perfectiones, unit) ea sibi unum per modum possibilem (quo possibile est) scilicet similitudinis. Suam ad seipsum unionem praecipue vult, est enim suum esse. Deus igitur et se et alia amat. § Item. Delectatio *affectus* effectus est amoris et *gaudiu* gaudii, causantur enim ex adeptione vel coniunctione convenientis, cuius appetitus est amor. Unde et absentia amati

b 39–42 sed magis . . . finis intenditur] Hoc in loco textus definitivus dubietatem non habet: prior redactio lectu difficilis est. Posuimus interpretationem quae verisimilior apparet.

tristitiam facit, sicut convenientis *remotionem* remotio, praesentia autem gaudium. In Deo autem est delectatio (⟨ut ostensum est⟩). Est igitur et amor. § Adhuc. Omnis affectionis principium est amor. Gaudium (enim) et desiderium non est nisi amati (boni);
* Casu pro *et*, vel pro *etiam et*. Vid. ad loc. timor etiam * tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Divina autem voluntas est primum principium omnium affectionum et appetituum. Sibi igitur maxime competit amor. § Amplius. Illud quod consequitur omnia entia, oportet maxime inveniri in primo ente, quod est omnibus principium essendi, ut supra ostensum est. Amor autem omnibus entibus competit secundum aliquem modum, per hoc enim unumquodque suae conservationi studet, et convertitur ad alia ut ab eis recipiat vel eis tribuat. Deo igitur maxime competit
26 v b 1. amor. * § Ex praemissis autem rationibus solvi potest quaestio qua quaeritur si Deus aliquid alio magis diligat. Quod quidem *s* videtur si similitudo dilectionis est ratio, est enim aliquid alio sibi similius.
Ib a mg lat. § E contra vero * (Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra ostensum est. Ergo in Deo est amor. § Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet:)
Ib. b 3. * si (enim) intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est. § Rursus. Nullum aliorum ... gaudet. § Sciendum ... eiusdem virtutis est. Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo ... efficacius volumus. Primo ... bonum. Secundo autem modo dici non potest, eadem ratione qua (quae) de aliis dictum (dicta) est. § Patet igitur ex praedictis quod de nostris
* Casu om *esse*. affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit * nisi gaudium et amor. Quamvis ... nobis sint. Quod autem ... confirmatur. Dicitur enim in ps., Delectationes in dextra tua usque in finem; prov. IX, Delectabar per singulos dies ludens coram eo, *dicitur* dicit divina sapientia, quae Deus est, ut ostensum est; luc. XV, Gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente. Philosophus ... delectatione. § Amorem etiam Dei scriptura commemorat, deut. XXXIV (XXXIII) Dilexit populos; ier. XXXI, in caritate perpetua dilexi te; io. XVI, Ipse enim pater amat vos. Philosophi ... amorem. *Eis* Cui consonat ... sine germine esse. § Sciendum tamen ... affectionis praecedentis. § Dico autem effectuum, quia interdum voluntas (ex) sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem *aliq* (aliquis ex) passione defectiva inclinatur, sicut iudex (enim) ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. Dicitur
27 r a 1. igitur aliquando Deus iratus * inquantum ... nec poenitudine flectetur. (§) Dico autem propter similitudinem ... per modum finis. Unde etiam irati punientes gaudent (quasi finem assequuti). (Dicitur igitur Deus tristari) inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat, sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus accidunt. Et hoc ... occurrat. § Ex praedictis autem excluditur error quorundam iudaeorum, qui in eorum talmut continetur, attribuentium Deo tristitiam ... dicatur.

Cap. XCII. Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

27 a 25. - p. 251. § Consequens est autem dictis ostendere quo modo virtutes in Deo ponere oportet. Proprie quidem nulla *eorum* earum secundum habitum in Deo dicitur sicut *et* in nobis. Virtus enim alicuius
Ib. mg inf. est secundum quam bonum ipsum redditur et opus eius. * (Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in *q* se quodam modo comprehendens, ita et bonitatem eius omnium bonitates in *q* se quodam modo comprehendere. Virtus autem est *b, secundum quam habens* bonitas quaedam *habentis* virtuosi, nam secundum eam virtuosus dicitur bonus et opus eius bonum. Oportet ergo *virt* bonitatem divinam omnes virtutes suo modo con-
Ib. a 20. tinere. Unde * nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.) Deo autem (enim) non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam, alias accidentaliter bonus esset et non principium bonorum omnium (cum sit omnino simplex.) *Per essentiam etiam su* Nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit, cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est. Non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia. § Item. Habitus ... perfectus. § Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus est. *d* In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest. § Praeterea. Habitus de genere ... essentiam. § Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa; quae quidem *secundum* ad activam vitam virtutes pertinent, *Deo*, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Vita enim ... hanc vitam dirigunt. § Adhuc. Huiusmodi virtutes mores ...* non multum videntur. 27 r b 1.
Multo igitur minus Deo convenire possunt, cuius *non est* conversatio (et) vita longe est a modo humanae vitae. § Hoc ⟨autem⟩ (etiam) auctoritate philosophi patet in X eth. Actiones, inquit, quales attribuere debitum est deo vel diis? utrum iustas? Vel ridiculi apparebunt communicantes *, et depositiones dantes, et quaecumque talia alia? Et similiter prosequitur de aliis virtutibus. Unde * Casu pro com-mutantes? V. Comm. in X Eth. lect. 12.
concludit, Pertranseuntibus autem omnia apparebunt utique quae circa actiones parva et indigna deo vel diis. § Harum autem (etiam) virtutum ... non possumus. *Etiam* Virtutes (enim) quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis. Unde et temperantia ... esse possunt. § Item. Huiusmodi virtutes ... in VII phis. In Deo autem sola intellectiva pars animae similitudinem habet (non est sensitiva pars, sed solus intellectus.) Relinquitur igitur ... proprias rationes. § Rursus. Passiones quae sunt virtutum materiae *et penes, et vitam, et pen* penes obiecta differunt, quorum quaedam sunt corporalia, quaedam animalia: animalia, ut honor, dominium, et huiusmodi; corporalia vero, ut cibus *ut* et potus. Hee igitur virtutes quae circa *obiecta* passiones ⟨sunt circa huiusmodi⟩ (sunt corporalia) obiecta habentes, speciali ratione ⟨excludentur⟩ (excluduntur) a Deo, non solum ratione obiecti proximi, quod est passio, sed etiam obiecti remoti, quod est corporale aliquod bonum vel malum, cuius usus Deo competere non potest, qui est omnino incorporeus. § ⟨Item⟩ Inter has (autem) passiones *quaedam* quae obiecta corporalia habent, quaedam differentia consideratur ex parte effectus: nam quaedam *h* earum inclinant ad passibiles ⟨et defectibiles⟩ (et infirmas) operationes, sicut concupiscentia venereorum et ciborum, quaedam vero ad quasdam ⟨potentes⟩ (robustas actiones) sicut audacia ad aggrediendum, ira ad vindicandum. Si igitur nihil infirmum et passibile Deo convenire potest, ex ipsa ratione actionis quae consequitur passionem, quaedam virtutes a Deo removentur. § Hee igitur virtutes secundum omnia a Deo removentur, non solum quia habitus, sed quia circa humanam vitam sunt, et in hac circa passiones, *unde* non quascumque, sed quae corporale motivum habent et passibilem et infirmum effectum. Unde hee Deo convenire non possunt ⟨ut pote secundum *suam* suae speciei rationem, quam ab obiectis trahunt, quae sunt passiones, Deo repugnantes⟩, nec etiam metaphorice (de ipso dicuntur) ut pote nihil simile Deo habentes. Unde in sacra scriptura nec castus nec sobrius aut temperatus vel continens Deus dicitur: circa tales enim passiones huiusmodi virtutes sunt.
* § Virtutes autem quae circa passiones sunt quae motivum *spi* animale 27 v a 1.
vel spirituale habent, sicut magnanimitas et humilitas, quibus bene nos habemus ad honorem vel dominium secundum passiones fiduciae vel praesumptionis, Deo quidem convenire non possunt proprie, eo quod circa passiones sunt: quia tamen spiritualia bona, ut honor et dominium, Deo competunt, *et* habent aliquid unde divinae perfectioni similentur, et ideo de Deo metaphorice dici possunt, ut dicamus Deum magnanimum inquantum vult sibi maximum honorem, humilem autem inquantum ultra suam mensuram de se non praesumit sed ea quae infra vires suas sunt interdum operatur. § Similiter autem et virtutes quae sunt circa passiones quarum motivum est aliquid corporale et tamen effectum habent aliquam operationem robustam, sicut fortitudo, quae est circa audacias, et mansuetudo, quae est circa iras, de Deo dici possunt, etsi non proprie, tamen metaphorice, propter similitudinem ⟨actorum⟩ actionis, ut dicatur fortis inquantum nihil est quod ipsius conatum reprimere possit, unde dicitur primo Reg. II, Non est fortis sicut Deus noster; mansuetus autem vel mitis, inquantum parcit nec per poenae demissionem ei aliquid derogatur, unde mich. III, Quaerite mansuetum, quaerite bonum. * (§ Pas- 27 r b mg inf.
sionum autem ... continentia. Unde quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, *huiusmodi* virtutes praedictae nec *esse* proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in scripturis, quia non est accipere similitudinem ipsorum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus. Quaedam vero ... et aliae huiusmodi. Circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas,

mansuetudo et aliae huiusmodi *quae q* virtutes, quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt, dicuntur tamen ... quaerite bonum.)

Cap. XCIII. Quod in Deo sunt virtutes morales quae sunt circa actiones.

27 v a 20.- p.254. § Sunt autem virtutes aliquae *circa* vitam activam hominis dirigentes quae non circa *ac* passiones sed circa actiones sunt, ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars. Cum autem omnis virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur ... nec huiusmodi virtutes secundum propriam speciem habent aliquid *quod divinae* propter quod a divina perfectione excludantur. § Item. Huiusmodi ... non possunt. § *Amplius. Divina voluntas ad ea* (* Cf. inf. l. 26, *praeter*.) *quae sunt ⟨prae *⟩ alia ab ipso determinatur per suam cognitionem, ut supra ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agenda est prudentia, quia secundum philosophum* § Amplius. Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt ratio propria in Deo est (divino intellectu est) ut supra ostensum est. Ratio autem rei fiendae *in intellectu* in mente facientis ars est, unde philosophus dicit in VI eth. quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo. *§ Item. Divina voluntas in his quae sunt* Et ideo dicitur Sap. VII, Omnium artifex docuit me sapientiam. § Item. Divina voluntas in his quae sunt *praeter ipsum Deum* alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra ostensum est. Cognitio autem ... fortitudo. * (27 v b 2.) § Adhuc. Ostensum est ... iustitias dilexit. § Amplius. Sicut supra ... in IV eth. Deus igitur est maxime liberalis, et, ut avic. dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest, nam omne aliud agens *praeter ipsum agit ad aliquem finem* praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ... et non improperat. § Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt ... ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per philosophum in IV eth. patet, ut in suis factis et dictis (aliquis) talem se exhibeat qualis (est). Est igitur in ipso (Deo) veritatis virtus. Unde ro IV (III), Est autem Deus verax. Et in ps. Omnes viae tuae veritas. § Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum *in* ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, religio latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur. § Si etiam ... non possunt. Sicut prudentia quantum ad *aliq* actum bene consiliandi Deo non competit. Cum enim consilium sit quaedam quaestio, ut dicitur in VI eth., divina autem *consili* cognitio non sit inquisitiva, ut supra ostensum est, non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde iob. XXVI ... intelligentiam. (Et ys. XL, Cum quo iniit consilium et instruxit eum?) Secundum autem ... aguntur. Unde quod est ... * ut patet ys. XXV, secundum a. lrãm **, Consilium (28 r a 1. * Vid. ad loc.) tuum antiquum verum fiat. Vel inquantum consulentibus satisfacit: *non* est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes. § Similiter etiam iustitia ... cum ipse a nullo ali * accipiat. (Vid. ad loc.) Unde ro. XI, Quis prior dedit ei illi et retribuetur ei? Et iob. XLI ... secundum illud Matth. XXIV, * (Vid. ad loc.) Dedit unicuique secundum propriam virtutem. § Scire autem ... non dependent. Non enim *dare* de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis (est), sed cuiuslibet intellectum habentis. Secundum tamen ... speciem simi. Virtutes igitur morales praedictae ... Deo convenire non possunt ut supra dictum est *et auct.* Secundum vero ... universi. Virtutes igitur praedictae Deo proprie *aptantur* attribuuntur: non enim a rebus humanis speciem trahunt sicut a proximis obiectis, ut erat de virtutibus quae circa passiones sunt, sed ab actionibus, quae a rebus humanis non non * contractae speciem sumunt. (* Casu pro *nisi*.) Sunt igitur praedictae virtutes in Deo *universaliores* universalioris extensionis quam in homine. Nam sicut ... totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam *quod est* quae sunt contracta et quodam modo particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. Aliae vero virtutes quae Deo proprie non conveniunt, non habent *in* exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur (sicut est de aliis corporalibus rebus.)

Cap. XCIV. Quod in Deo sunt virtutes contemplativae.

§ De contemplativis autem virtutibus ... non humana. 28 r a 39.-p. 258. § Item. Si scientia ... scientia est. * Non tamen quae sit Ib. b 2. per ratiocinationem causata, sicut est scientia nostra (ex demonstratione causatur). Unde primo Reg. II, Deus scientiarum Dominus est. § Adhuc. Si immaterialis ... intelligentiam. § Hec etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

Cap. XCV. Quod Deus non potest velle malum.

§ Ex his autem quae dicta sunt ostendi potest quod 28 r b 10.-p.258. Deus non potest velle malum. Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. Si autem aliquis virtutem habens non bene operetur, illa operatio non est secundum virtutem. Virtus autem in Deo non est secundum habitum sed secundum essentiam, ut probatum est. Ipse est etiam sua essentia. Omnis igitur (autem) operatio (Dei) est operatio virtutis (cum sua virtus sit sua essentia, ut supra ostensum est.) Non potest igitur malum velle. § Item. Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente ad minus in particulari eligibili, ut patet per philosophum in VI eth. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas in aliquod ferri (in malum) nisi aliquo modo proponatur sibi per cognitionem ut bonum. Et hoc ... tendere. § Amplius. Voluntas nostra ad malum non inclinatur nisi secundum quod a rectitudine rationis abducitur: velle enim aliquid secundum rectam rationem virtutis (est). Praedicta autem abductio in Deo esse non potest, quia voluntas ibi non est *alia* aliud quam cognitio recta. Non igitur voluntas Dei potest ad malum inclinari. § Adhuc. Voluntas nunquam abducitur rectitudine rationis nisi per aliquam passionem quae iudicium rationis absorbet. Passiones autem in Deo non sunt, ut ostensum est. Non igitur voluntas eius potest inclinari ad malum. * (Amplius. Deus est summum bonum ... flecti ad malum.) Ib. mg. lat. * § Praeterea. Cum bonum ... a fine. Ib. b 34. Voluntas autem divina a fine averti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum (ut ostensum est). Non potest igitur velle malum. (Et sic) patet igitur quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. § Hoc autem * quod dicitur Deut. XXXII, Deus fidelis et absque iniquitate; (et) (* Casu om. *est*.) abacuc primo, Mundi sunt oculi tui, Domine, et respicere ad iniquitatem non *potest* potes. § Per hoc ... peccasse.

Cap. XCVI. Quod Deus nihil odit, nec odium alicuius rei ei convenire potest.

§ Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo 28 v a 1.- p. 259. convenire non potest. Sicut enim ... his vero quo * odimus malum. (* Casu pro *quos*.) Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, *impossibile est quod ip* ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat. § Item. Voluntas Dei in alia a se non fertur nisi † secundum hoc quod † ad se ipsum se habet, hoc autem est, ut supra ostensum est, inquantum volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi secundum quod possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur ... similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei ut suam similitudinem divinam participet, nam quaelibet creata bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum. Nihil igitur odit § Adhuc. Sicut supra ostensum est. a primo ente, quod est per seipsum necesse esse, omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult ipsius non esse (illud non esse) quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra quod, si Deus aliquid

8 Sunt autem] Haec verba scribuntur super eadem linea cum ultimis verbis primae recensionis finis praecedentis capituli (supra, p. 37* b 67). Inde forte evenit quod NZ non faciunt hic novum capitulum. Vid. ad loc.

vult, oportet quod illa velit *sine quibus illud esse n* quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile *sive crea.* Quod quidem patet si res per voluntatem ipsius in esse procedant, quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa, quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit. § Praeterea. Illud quod invenitur . . . inveniri. Omnia autem agentia (suo modo) suos effectus amant secundum quod amoris sunt susceptiva huiusmodi, sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Quod autem odiant (aliquando) est propter aliquod innaturale accidens, quod in Deo esse non potest. Multo igitur . . . omnium causa. § Hoc autem . . . fecisti. § Dicitur autem similitudinarie Deus aliqua odire, et hoc dupliciter. (Primo modo) ex hoc enim
* Vid. ad loc. quod Deus, amando res, vult (volens) earum * bonum esse, vult contrarium malum non esse. Unde . . . dicit Dominus. Proprie ⟨quidem⟩ (autem) hoc non dicitur. Odium enim, sicut et amor, non est proprie eius quod alicui volumus *siv* boni vel mali, sicut supra ostensum est, sed magis eius cui illud volumus. Unde eorum quae non subsistunt sed inhaerent tantum, non est proprie amor vel odium, sed secundum haec aliquos amare vel odire dicimur inquantum *ea* volumus illa talibus inesse. Hic igitur est primus modus. (Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum
28 v b 1. proprie est odium vel amor.) * Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. Et sic inquantum privationem minoris boni Deus vult volendo maius bonum dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic *igitur* enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur improprie illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem. Secundum illud . . . abominabitur Dominus.

Cap. XCVII. Quod Deus est vivens.

28 v b 12.-p. 201. § Ex his autem quae *supra* iam ostensa sunt, de neces-
* Vid. supra p. 16* not. ad a 67. sitate habetur quod Deus (est) vivens*. Ostensum . . . vivens. § Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Unde et philosophus dicit in primo de anima quod animatum a non animato distinguimus sensu et motu, quamvis sensus non est contradistinctivum, nam in quibusdam invenitur vita in quibus non invenitur sensus, sicut in plantis. Et propter hoc . . . proprie vivere dicimus. Alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente unde improprie dicuntur vivere. Sed sicut motum ab alio reducitur in movens seipsum, secundum philosophos, *ita movens,* ut supra habitum est, ita movens seipsum ulterius reducitur in motorem omnino immobilem, qui circa se operatur, intelligendo se et volendo se ⟨et per se non ab alio motus movendo.⟩ Hic igitur multo nobilius vivit, quanto intelligere se est melius quam movere se. § Amplius. Movens est causa moto quod moveatur. Si igitur quod movetur ex se vivit, multo magis quod per se
* Casu pro *motum.* ipsum movet non ab alio motus * vivit. Tale autem est primus motor,
28 v b mg. inf. qui est Deus, ut supra est ostensum. Ipse igitur vivit. * (Et quia
Ib. b 40 operationes . . . competit vivere.) * § Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra ostensum est. Vivere autem est quaedam quoddam esse perfectum. Unde viventia . . . vivens. § Hoc etiam . . . in aeternum. Et in ps., Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Et io. v, Sicut pater habet vitam in semetipso etc.

Cap. XCVIII. Quod Deus est sua vita.

29 r a 1.-p. 263. § Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum, sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere, sed solum secundum differentiam abstractionis et concretionis. Vivere autem . . . proveniens. *In Deo* Deus autem est suum esse, ut supra probatum est. Est igitur suum vivere et sua vita. § Item. Ipsum intelligere . . . et sua vita. § Amplius. Si Deus . . . per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquid *primum per* prius *q* per quod viveret. Quod est impossibile, ut ex dictis patet. § Adhuc. Si sit . . . vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse, (et sic) erit compositus, quod supra improbatum est. Est igitur Deus sua vita. § Et hoc est quod dicitur io. XIII, Ego sum vita.

Cap. XCIX. Quod vita Dei est sempiterna.

§ Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna. 29 r a 22.-p.
Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest, sed omnis (enim) separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est igitur divinam vitam deficere (quod Deus deficiat * vivere), cum ipse * Vid. ad lo
sit sua vita, ut ostensum est. § Item. Omne . . . causam. Nihil enim seipsum de non esse in esse adducit (quia) quod enim nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sed ipse Deus est sibi causa vivendi (sicut nec divinum esse.) Non igitur . . . sempiterna. § Adhuc. In qualibet operatione id quod est (operans) manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem. Unde et in motu . . . sempiterna. § Amplius. Licet id quod actu est, mutari possit, ipse tamen actus omnino immobilis est: quia id quod actu est unum, potest esse potentia aliud; actus vero omnino potentiae expers est, quae sola est subiectum motus, nam motus est actus potentia existentis. Deus autem non solum est actus *, sed est actus ipse, est enim * Casu pro *a*
vita, ut ostensum est. Nullus igitur motus in eo esse potest. Igitur nec successio, quae sine motu non est. Est igitur vita eius *sempiterna et ita tota* tota simul et ita sempiterna. * (§ Amplius. Deus omnino 29 r a mg in
immutabilis est, ut supra ostensum est. Quod autem *defic, des* incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est. Nam vita . . . sempiterna.) * § Hinc Ib. a 46.
est quod dicitur deut. XXXII, ex ore Domini, Vivo ego in aeternum; eccl. XVIII, Qui vivit in aeternum creavit omnia simul; prima io. ult., Hic est verus Deus et vita aeterna.

Cap. C. Quod Deus est beatus.

§ Restat autem ex praemissis ostendere Deum esse bea- 29 r b 1.-p.
tum.* *Perfecta enim virtutis operatio est beatitudo ⟨sicut⟩ ut philoso- * Vid. supra p not. ad a 67
phus in eth. tradit: si enim unicuique existenti in potentia proprius actus est eius finis, operatio ⟨(propria)⟩ autem (propria) est ultimus actus, ipsa erit ultimus finis uniuscuiusque, si sit perfecta. Cuiuslibet enim intellectualis naturae finis ultimus (proprium bonum) est beatitudo, his enim solum competit propriarum operationum dominos esse per voluntatem. Cum igitur Deus sit intelligens suus ultimus finis (suum proprium bonum) erit beatitudo. Non autem comparatur ad finem (ad proprium bonum) sicut quod in finem (bonum) non (nondum) habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis, sed sicut quod in finem iam obtinet (proprium bonum). Igitur beatitudinem . . . beatus. § *Amplius. Perfectae virtutis operatio est beatitudo intellectualis naturae, ut philosophus in eth. tradit, hoc enim est in re perfectissimum.* § Amplius. Unumquodque naturaliter appetit et vult suam perfectionem, hoc enim est uniuscuiusque bonum. Illud †igitur† est ultimo maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa, et hoc est eius beatitudo. *Perfectissimum autem in un, Ultima autem perfectio uniuscuiusque* Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima eius in ipso manens, nam potentia et habitus quae sunt substantiae perfectiones per operationem perficiuntur, unde dicit philosophus in secundo caeli et mundi quod omnis res est propter suam operationem (unde et philosophus dicit felicitatem esse operationem perfectam. Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante.) Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire. Huiusmodi . . . finis. Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam est perfectio operati non ope-
rantis *, et comparatur ad ipsum sicut ad finem, (et ideo) * Casu scrib. ... ratis.
talis igitur operatio intellectualis naturae (non) est *operatio* beatitudo sive felicitas, ut patet per philosophum in IX metaph. *Perfectio autem* Secundo ex principio operationis, ut sit altissimae potentiae. Unde . . . perfecti. Tertio ex operationis obiecto, *ut scilicet* et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quarto ex forma operationis, ut scilicet habeat delectationem *superinductam* adiunctam,

quae quidem perficit operationem sicut pulcritudo iuventutem, ut philosophus dicit (operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur.) Talis igitur operatio beatitudinis est. Huiusmodi autem est Dei operatio nam *in* ipsum intelligere supra ostendimus et quod est operatio in intelligente manens (cum sit intelligens et) suus autem intellectus altissima virtutum est (sit) *cum* ut ex praedictis patet; nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra ostensum est; ipse autem praecipue seipsum intelligit, *quod* qui est summum intelligibilium, delectatio etiam ei non deest, ut supra ostensum est (perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter.) Est igitur beatus. § Adhuc. Cum Per beatitudinem desiderium omne quietetur (quietatur) *sicut quo habito nihil* quia *eo* ea habita non restat aliud desiderandum sicut (cum sit) ultimus finis; oportet (igitur) eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest et in omnibus sibi sufficiens. Unde boetius ... vere beatus. § Item. Quandiu alicui restat (deest) aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia eius desiderium nondum potest esse est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens nisi seipso, ille beatus est. Ostensum est autem supra quod Deus non indiget aliis, * cum a nullo (exteriori) sua perfectio dependeat. Nec alia ... beatus. § Praeterea. Ostensum est ... non habeat. Quicquid autem (igitur) vult, habet. Nec aliquid... et nihil male vult. § Eius etiam beatitudinem sacra scriptura *perhib* protestatur, prima tim. ult., Quem ostendet suis temporibus Deus beatus et potens qui solus habet etc.

[* 9 v a 1.]

Cap. CI. Quod Deus sit sua beatitudo.

[9 v a 13.- p. 266.] § Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo. Beatitudo *est* enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut nunc ostensum est. Supra autem ... beatitudo. § Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult et propter quod omnia alia vult. Ostensum est autem supra quod Deus principaliter vult suam essentiam et propter ipsam omnia alia vult. Sua igitur essentia est eius beatitudo. § Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult, *haec* ipsa enim est *propter* quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus *desiderium* desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus *sit* omnia alia velit ⟨volendo⟩ (propter) se, ut supra ostensum est, ipse est sua beatitudo (velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.) § Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile Si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Si autem nihil eorum quae habet unum deesset alteri, duo non essent sed unum. In aliis etiam quod * supereminentiam dicitur, in uno tantum invenitur, sicut calidissimum in igne. Deus autem ostensus est supra summum bonum esse. Beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis, nec finis divinae voluntatis potest esse nisi bonum summum simpliciter. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Et haec est ratio boetii in tertio de conso. Est igitur Deus sua beatitudo.

[* Casu om. *secundum* vel alia similis vox.]

Cap. CII. Quod beatitudo divina perfecta et singularis est, excedens omnem aliam beatitudinem.

Fragmentum.

§ Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia. [29 v a 37.-p. 267.] Quanto enim aliquid propinque propinquius est *beatitudinis* beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde et si aliquis profectus propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini *quia* qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum ... perfecte beatus. § Item. Cum delectatio ... amati. Sed unumquodque ceteris paribus plus se *habet* amat quam aliud. Cuius signum est quod quanto aliquid est alicui propinque propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam *aliu* alii beati * in beatitudine quae [Ib. b 1.] non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium quiescit et perfectior est beatitudo. § Praeterea. Quod per essentiam ... omnem alia * beatitudinem excedit. [* Casu pro *aliam*.] § Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est. Nulla autem alia intellectualis operatio *ill* eius operationi *considerari p* comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio *per se stans* subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum ... comprehenderet. Illa etiam quae intellectus (alius) cognoscit alius, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus supra omnia beatus est. § Adhuc. Hominis beatitudo principaliter in contemplatione consistit, ut philosophus probat. In hac autem vita non potest (homo) continue contemplationi intendere, tum propter quietem quae necessaria est, tum propter alias necessarias occupationes. Et sic non est homo, secundum illam *be* etiam beatitudinem quae in hac vita possibilis est, semper et continue beatus, cum beatitudo non sit secundum habitum sed secundum actum, ut philosophus *dicit* probat. Deus autem semper seipsum actu contemplatur. Sua igitur beatitudo incomparabiliter nostram excedit, si qua in hac vita possibilis est. § Adhuc. In nobis, si quid in praesenti felicitatis inest, perfectam stabilitatis fortitudinem non habet, propter innumeras hominum variationes et ex parte animae et ex parte corporis. Ammiscentur etiam multam * quae beatitudinem perturbant, [* Casu pro *multa*.] ut tristitiae, labores, *opiniones fal* errores et dubitationes. Haec autem omnia a Deo sunt procul: incertitudo quidem (ut Aristoteles dicit) propter immutabilitatem); alia vero quia de operationibus ad affectum pertinentibus non sunt in Deo nisi amor et delectatio sive gaudium; intellectus vero eius nihil intelligit nisi per summam omnium causam, et sic *omnis* eius intelligere est sapientiae absque omni errore. Sua igitur beatitudo inextimabiliter nostram excedit. § Item. Quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est, quia ex ipsa diffusione dividitur aliquid et per consequens minuitur. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo sua eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque succe- * [* 29 v b 46.]

* * * * *

b 55 *succe-*] Hoc est ultimum quod habet autographum Vaticanum primi libri. Fol. 30 incipit cum lib. II, cap. 10, *Manifestum*.

PRIMAE REDACTIONES LIBRI SECUNDI AUTOGRAPHI EX CODICE D COLLECTAE

Cf. notam in initio variantium Lib. II, p 271.

Cap. 1, 271 a 5. virtus namque rei (vero) naturam rei evidenter demonstrat

a 8 Est autem duplex rei operatio, ut in superiori libro dictum est et Philosophus tradit in IX Metaphysicae ... alia vero quae in exteriorem rem transit quae est perfectio facti quod per operationem (ipsam) constituitur

a 15. Utraque autem dictarum operationum competit Deo, prima (quidem in eo) quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero (in eo) quod res in esse producit, et eas conservat et regit. Prima quidem (Quia vero prima) operatio prima perfectio operantis est...

b 17. Meditatus sum in omnibus operibus tuis: ut per opera (operatio ad) divinum intelligere et velle intelligamus (referatur).

Cap. 2, 275 a 4. Primo quidem (quia) ex factorum meditatione divinam sapientiam (utcumque) possumus admirari (et considerare).

a 8. Deus autem sua sapientia res in esse produxit ut ostensum est: propter quod in Psalmo...

b 4. Unde et de Deo dicitur (enim) Eccli. I. Effudit illam (scilicet sapientiam) super omnia opera sua scilicet sapientiam.

276 a 5-9. Secundo haec consideratio ... in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Cum enim actio facientis sit perfectio facti, virtus autem facientis intelligatur actionis principium et causa oportet (enim) quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. Unde (Et ideo) dicitur Sap. XIII.

b 4. de filiis hominum dicitur: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae (quasi totius creaturae) et (sicut) torrente voluptatis tuae potabis eos.

16 23. Cum igitur Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit et illuminat et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur II Cor. III ... in eandem imaginem transformamur. Unde et quando speculatio erit perfecta, fiet perfecta similitudo quae est nostra felicitas. Unde I. Ioan. III: cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est. Sic igitur...

Est etiam necessaria fidei creaturarum consideratio. Cap. 3, 277 a 1.
de quibus dicitur Sap. XIII: qui aut ignem ... aut solem b 1-6.
et lunam deos putaverunt. Unde dicitur Deut. IV: Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est nobis Dominus de medio ignis. Is. XXX: Cui similem fecisti Deum aut quam imaginem ponetis ei? Secundo errant ex hoc quod...

Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae Cap. 4, 279 b 8-1
divina sapientia procedit Quod maxime necessarium est contra infideles qui dixerunt Deo: Scientiam viarum tuarum nolumus Iob XXXI. Sic enim et circa rotunditatem terrae, quam communiter astrologus et naturalis considerat, interdum naturalis utitur principiis astrologiae et e converso principiis naturalis philosophiae astrologus. (Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum).

Cum igitur multa deducta de potentia in actum per motus Cap. 6 281 a 1 18.
inferiores quorum motus caeli est causa (ex motibus caeli) producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod ipse Deus sit multis rebus causa essendi.

Adhuc, divina perfectio omnium perfectiones in se Cap. 7, 283 a 1
includit, eo quod simpliciter Deus perfectus est, ut in primo libro ostensum est.

Sed divina potentia activa non est aliud ab eius essentia. Cap. 9, 284 b

PRIMAE REDACTIONES SECUNDI LIBRI AUTOGRAPHI VATICANI

Cap. X. Qualiter potentia in Deo dicatur.

Fragmentum.

Autog. Vat. 30 r a 1. * * * principii ut patet per definitionem quam philosophus ponit in

* Pag. 286 a 9. v metaph * manifestum est quod potentia *non* dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, *s* non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi ... actionem. § Unde si aliquae actiones Deo conveniant quae non *tendant* in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Huiusmodi ... effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt in ipso ut potentiae, sed solum ut actiones. § Patet *ig* etiam ex praedictis quod multitudo actionum quae Deo attribuitur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res, cum quaelibet harum actionum in Deo sit *unum et idem* ipsum eius esse, quod est unum et idem. Quo modo autem multiplicitas significationis unius rei veritati non praeiudicet, ex his quae in primo libro *dem* ostensa sunt, manifestum esse potest.

Cap. XI. Quod de Deo dicitur aliquid relative ad creaturas.

30 r a 19.-p.287. Quod de Deo ... creaturas. – § *Quia autem* Cum autem ... manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu *creaturae* suorum effectuum. § Item † Relativa *sunt simul natura* opposita se ponunt. † Non igitur potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res ... dicetur. § Adhuc. Simili-
tudo * relatio quaedam. Deus ... de ipso. § Amplius. Scien- * Casu om. est
tia ... habet. Igitur aliquid relative dicitur de Deo et ad seipsum et ad alia. § Praeterea. Identitas relatio quaedam est. Deus autem maxime sibi est idem, cum in eo nulla sit diversitas. Unde et omnia quae de ipso dicuntur, sibi invicem sunt eadem. Dicitur igitur aliquid relative de Deo § Adhuc. Movens dicitur relative ad motum et agens ad factum ut patet per philosophum in v metaph. et in IV phis. Deus autem est agens *ut primum* et movens non motum, ut iam ostensum est. Dicuntur igitur de ipso relationes. § Item. Primum relationem quandam importat
ostensum est autem et * similiter summum. Ostensum est au- * Vid. ad loc.
tem ... dicuntur.

Cap. XII. Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo.

Quod relationes ... in Deo. – § Huiusmodi autem re- 30 r a 45.-p.29
lationes (quae sunt ad suos effectus) realiter in Deo esse non possunt. Non enim *de Deo dici* in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cum in ipso nullum sit accidens,
ut in primo libro ostensum est. * Nec etiam possent esse Ib. b 1.
ipsa Dei substantia. Cum (enim) relativa *secundum suum* sint quae secundum suum esse ad aliud quodam modo se ha-

26 bis Quod de Deo] Omnia capitula secundi libri quae in autographo habentur, titulum habent in margine positum.
b 7 bis Praeterea] Codex D legit cum pA: b 7–10; 11–12; 42* a 14; 17; 23 *alia referuntur*; 30.

bent, ut philosophus dicit in praed., oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod * Vi 1. ad loc. autem . . . possit. Oporteret igitur quod divina * substantia ab alio (extrinseco) esset dependens, *cuius contrarium est* et sic non esset per seipsum necesse esse, ut in primo libro ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo. § Praeterea. Omne quod ad alterum dicitur, secundum hoc ipsum quod est, aliquid aliud praesupponit quod ad aliud non dicitur, nam absolutum prius est quam relativum. Si igitur in Deo essent relationes *secundum rem* praedictae secundum rem essentialiter de Deo dictae, oporteret quod aliquid esset prius quam divina essentia, et sic quod non esset primum ens. Cuius contrarium in primo ostensum est. § Item. Ostensum est in primo quod *De* (Deus) omnium entium est una prima mensura quae Deus (est.) Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: nam ex eo quod res est vel non est (opinio et) oratio vera vel falsa est, secundum philosophum in praed. Scibile autem ad scientiam non refertur, sed scientia ad ipsum refertur *dicit* (Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum.) Unde secundum philosophum in v metaph. *scientia* scibile dicitur relative *quod* non quia *ipsa* ipsum referatur, sed quia alia referuntur (aliud refertur) ad ipsum. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter. § Adhuc. Relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed respectu eorum quae sunt in potentia: *et* quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed eius . . . prior. Deus autem . . . ex hoc quod alia (aliqua) producit. Non igitur . . . existentem. § Amplius. Cuicumque . . . per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo, sicut quod est *actu causa huius rei quae de* melior hac re (dominus aut gubernator huius rei) quae de novo incipit esse. Si igitur . . . ostensum est. § Illae etiam relationes *quae* per quas ad seipsum refertur et sibi idem dicitur, realiter in ipso esse non possunt. Si enim aliquid per relationem realiter in ipso existentem sibi idem diceretur, * Vel *idem* vel *eadem* delendum fuisse videtur. illa etiam relatio pari ratione sibi idem esset eadem * per aliam relationem, quia eadem ratione unumquodque sibi idem est. * Et sic oporteret * 30 v a 1. infinitas relationes ponere: infinita autem actu esse est impossibile. § Praeterea. Cum relatio oppositio quaedam sit, oppositio autem diversitatem praesupponat, eo modo in aliquibus (non) poterit esse relatio quo non est ibi diversitas. Eiusdem autem ad seipsum non est diversitas secundum rem, sed solum secundum diversam sui acceptionem. Relatio igitur qua aliquid ad seipsum refertur, non *dicitur* est res aliqua, sed est secundum rationem tantum.

Capp. XIII, XIV. Quomodo praedictae relationes de Deo dicantur.

30 v a 8.-p. 293. Quomodo . . . dicantur. — § Non autem potest dici quod relationes praedictae sunt (sint) existentes exterius, quasi * Vid. ad loc. res aliquae * extra Deum. Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum, oporteret ad illas etiam res quae sunt relationes aliquas (quae sunt aliquae res) Dei relationes alias considerare. Et si illae iterum sunt (sint) res aliquae . . . in infinitum. Non igitur . . . existentes. § Item. *Ad aliquid* Duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur. Denominatur . . . res aliquae extra ipsum existentes. § Cum igitur . . . relinquitur quod ei attribuantur *secundum* solum secundum nostrae intelligentiae modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus . . . non referatur. § Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prae- * Vid. ad loc. dictae relationes et alia * quae de Deo praedicantur. Nam omnia . . . tantum. § Nec tamen intellectus est falsus. Non enim attribuit ei per viam compositionis, ut scilicet intelligat illas *res* relationes *quae* quasi res quasdam in ipso esse, sed per modum sim- * Casu pro *simplicis*. plici * intelligentiae, intelligendo ipsum ut terminum quendam ⟨relatorum⟩ (relationum) aliorum ad ipsum, sicut et mathematicus apprehendit ut separata que non separata sunt, nec tamen est falsitas. Non enim ex hoc est falsitas quod alius est modus rei in essendo *int* et intellectus in intelligendo, sic enim fere semper esset falsitas, nam materialia intelligit intellectus immaterialiter secundum suum modum. Est autem in hoc falsitas quod iudicium intellectus non concordat rei, cum iudicat esse quod non est vel non esse quod est. (Ex hoc enim ipso quod *Deu* intellectus noster . . . refertur ad ipsum.) * § Patet etiam ex *prae* his . . . intelligendi modum. ** Nihil * Cap. XIV. - Vid. ad loc. ** 30 v b 1. enim prohibet intellectum id quod in se simplex est intelligere ut multipliciter relatum, sicut et quod compositum est materiae intelligit ut a materia separatum. § Praeterea videmus (nostrum intelligere multa et multipliciter referre referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. Et) quanto aliquid est magis simplex, tanto dicitur * (est) maioris virtutis et plurium principium, * Casu non fuit deletum *dicitur*. ac per hoc multiplicius relatum *intell* intelligitur. Sicut punctum . . . attestatur. § Si quae autem (aliae) relationes de Deo *secundum* realiter dicantur et non solum secundum intelligentiae modum, posterius inquiremus.

Cap. XV. Quod Deus sit omnibus causa essendi.

Fragmentum.

Quod . . . essendi. — * § Nunc autem ad propositum revertentes, ** * 30 v b 11-p. 294. ** Cf. cap. vi, p. 281. ostendemus Deum non solum aliquibus esse causam essendi sed (§ Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere) quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso. Omne enim quod *inest* alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet primum et immediatum est *ac per hoc* unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et unicuique utrique secundum quod ipsum. Quod enim secundum se de aliquo (secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit, sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum) praedicatur eidem convertibile est *. Si igitur aliquid * *praedicatur* . . . *est* casu non fuit deletum. Vid. ad loc. duobus conveniat secundum aliquid commune de eis dicetur et non (conveniet) utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum . . . de eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum *sit* neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur...omne quod quocumque modo est. § Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta ratio (conclusio) sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam ad aliquod unum, et sic oportet fieri reductionem in unum. § Amplius. Quod alicui convenit *secundum suam naturam* * ex sua natura, non ex alia causa, mino- * Vid. ad loc. ratum in eo et deficiens esse non potest. *Natura* Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit, sicut et in numeris accidit, ut patet in viii metaph. (in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat.) Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, *id quod* aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod *esse* illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, *e* non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur . . . omnium de quibus ens praedicatur. Si autem dicatur quod natura huius rei est principium talis esse, sicut anima principium vivendi, et sic potest esse quod absque minoratione ut sic *minorem* esse huius rei deficientius

* * * * *

Cap. XVII. Quod creatio non est motus neque mutatio.

Fragmentum.

. . . ducuntur erit quaedam absque motu ⟨quae erit perfecta.⟩ Hoc 31 r a 1. autem maxime competit primae rerum productioni, quae est creatio, nam perfecta simpliciter priora sunt imperfectis. Non est igitur creatio neque mutatio neque motus.* § Adhuc. Ubicumque est (Oportet Pag. 304 b 7. quod) motus vel mutatio, oportet aliquid duratione praecedere (praecedat) id quod fit per mutationem vel motum, quia cum iam factum est, in eo quod factum est quiescitur, quies autem

b 14-16 D cum pA, sine *aliae*; 35; (45, 46, vid. in apparatu 295 a 27, 28); 69, 70; p. 43* 8, 9 *hoc esset . . . quae*; 47 *autem* sine *etiam*; 53, 54 *motu vel factione in quibus*.

non est simul cum motu (factum esse est principium quietis et terminus motus.) Unde oportet omnem mutationem proprie dictam esse (motum vel) terminum motus, qui est successive (successivus). Et propter hoc, quod fit non est: quia quandiu durat motus (aliquid) fit (et non est), in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, (iam) non fit (aliquid, sed factum est.) In creatione autem non potest aliquid duratione praecedere (hoc esse) quia si *hoc esset* ipsa creatio *quae* praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum, quod est contra rationem creationis. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

Cap. XVIII. Quomodo solvantur ea quae contra creationem obiiciuntur.

31 r a 16-p. 305. Quo modo . . . obiiciuntur. – § Ex hoc autem apparet † *inanitas* † vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus et (vel) mutationis, ut pote quod oportet *motum et mutationem esse* creationem sicut ceteros motus vel mutationes esse in aliquo subiecto, et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem. Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad *creat* principium a quo statuitur, unde (et sic) est de genere relationis quae simul cum subiecto concreatur, non per aliquam aliam creationem ⟨quam⟩ (et sic) (unde *) nihil prohibet *in subiecto etiam creato* eam in creato esse sicut in subiecto. Dicitur Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum, inquantum scilicet intellectus noster *pri* accipit unam et eandem rem ut non existentem prius et postea existentem. § Apparet autem si *cre, relatio* creatio relatio quaedam est (quod res quaedam *et* est et) neque increata est, neque alia relatione creata. Cum enim . . . producitur. Est igitur *creata* in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura *nam* prima quae per eam creata dicitur, quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit effectio productio entis, sed sicut in aliis alio sunt, ita aliis creatis creantur. § Praeterea. Relatio non refertur per aliam relationem *sed per seipsam* quia sic esset abire in infinitum, sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur . . . procedatur.

* *Unde* casu deletum fuit.

Cap. XIX. Quod in creatione non sit successio.

31 r a 13-p. 308. Quod (in) creatione non sit successio. – § Apparet *autem* etiam ex praedictis quod omnis creatio *subita est* absque successione est. Nam successio propria est motui. Creatio autem non est motus nec terminus * motus (sicut mutatio.) Igitur nulla est in ipsa successio. § Item. In omni motu successivo . . . successio. Oportet igitur creationem in instanti esse sicut actionem perfectam. § Adhuc. In omni motu vel factione in quibus (qua) est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in vi phis. Hoc autem . . . sed moti. Relinqueretur igitur quod *subiectum* fieri haberet pro subiecto aliquam materiam facti *quod est contra creationis* praeexistentem, quod est contra creationis rationem. Impossibile est igitur in creatione successionem esse. § Amplius. Omnem factionem successivam in tempore oportet esse: prius enim et posterius in motu *non* numerantur tempore. *Secundum autem divisionem temporis* Simul autem . . . in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse *successione* successio in motu vel quacumque factione quod id secundum quod est motus,est divisibile vel secundum quantitatem *vel* sicut in motu locali et in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem . . . ad talem formam. Sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem secundum (circa) dispositiones ad formam. Ipsum autem . . . aliqua successio. § Praeterea. Successio in rerum factionibus ex defectu materiae provenit, quae non convenienter est a principio ad receptionem formae disposita primus enim actus est primae potentiae unde *quando* * quando . . . fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae, nec aliquid deest agenti ad agendum *Igitur in instanti* quod postea per motum adveniat, cum sit immobilis, ut in primo huius operis ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde . . . illuminatum est. § Et inde est . . . probatur.

31 r b 1. [margin, beside "autem non est motus nec terminus * motus"]

31 v a 1. [margin, beside "primus enim actus est primae potentiae unde *quando* * quando . . ."]

Cap. XX. Quod nullum corpus potest creare.

Quod nullum corpus potest creare. – § Ex hoc autem . . . faciens et factum. Simul autem sunt quae in eodem loco sunt, ut habetur in v *metap* phis. Locum autem . . . per modum creationis produci. § Praeterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit, *secundum enim dispositiones agentis sequitur dispositio in f* factum enim et passum (con)sequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile. Unde si agens non in eadem dispositione se habens *mov* agit inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem . . . causare creando. § Item. Cum agens et factum . . . in actum *d* educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, et si totum agat, quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud (solum) per totam suam substantiam agere non poterit cuius non est tota substantia forma. Quod de nullo corpore potest dici (cum omne corpus *sit* habeat materiam, *aliter* eo quod omne corpus est mutabile). Ergo nullum (corpus) potest . . . creationis. § Amplius. Creare non est nisi potentiae infinitae. Si enim Tanto (enim) est maioris potentiae * agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest, ut quod potest ex aqua ignem facere quam quod ex aere, (unde) ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio, ut (et) sic necesse sit (est) potentiam agentis quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem . . . ex nihilo aliquid facere. § Adhuc. Cum Movens et motum, faciens et factum, oporteat (oportet) simul esse, ut probatur in vii phis., *s* nec corpus (autem) agens (non potest) adesse possit suo facto (effectui) nisi per contactum, quo tangentium ultima fiunt simul (Unde) impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo non enim corpus potest producere nisi corpus, cum nihil ultra suam speciem agat. Tactus autem alicuius ad alterum est. *Ubi ig* Et sic, ubi non est aliquid (praeexistens) praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando. § Item. Illud quod per creationem producitur oportet esse primo productum, cum creatio nihil in creato praesupponat. In eo autem quod tactu fit, non potest accipi primum factum, quia *to* cum duo corpora se secundum totum *facere* tangere non possint, tangitur totum ratione partis, quae tanto ⟨prior tactu⟩ (per prius tacta) est quanto ⟨propinque⟩ (propinquior) est tangenti. Propinquissima autem accipi non potest, propter nullam corporis partem indivisibilem esse. Et sic nulla potest esse primo tacta, et per consequens nec primo facta. Nihil igitur quod tactu fit potest esse creatum. Si igitur corpus non agat nisi tangendo, non potest esse quod per actionem corporis aliquid creetur. § Patet igitur falsitas positionis quorundam *qu* dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae elementorum esse, cum materia *p* causam habere non possit nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus et mutationis subiectum. § Hinc etiam contra quosdam errantes dicitur sap. xiii, Neque operibus attendentes *cogn* agnoverunt quis esset eorum artifex, sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem aut girum stellarum deos putaverunt.

31 v a 16-p. 3 [margin, beside "Quod nullum corpus potest creare. – § Ex hoc autem"]

31 v b 1. [margin, beside "potentiae * agens aliquod"]

Cap. XXI. Quod solius Dei est creare.

Quod solius Dei est creare. – § Ex praemissis autem (etiam) ostendi potest (ulterius) quod creatio (est) propria Dei actio, et quod eius solius est creare. Cum enim . . . propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit, omnes autem aliae *in exterius transeunt* praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum. § Item. Ex hoc ostensum 31 v b 38-p. 3

est quod Deus creat res, quia nihil potest esse *ab eo* praeter ipsum ab eo non causatum. Hoc autem . . . propria * eius actio. [2r a 1.] § Adhuc. Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu *(in) causas* causis actualibus attribuamus . . . ut docet philosophus in secundo phis. Esse autem . . . ut hominem vel album. Esse autem simpliciter (non nisi) per creationem causatur (quae nihil praesupponit) quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias actiones (factiones) . . . propria Dei actio. § Quicquid est causatum . . . instrumentalis. Sortes enim, quia *inquantum* habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa . . . per humanitatem. Et ideo . . . totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales *et* (in) primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum *est causata inquantum* habet esse causatum ab alio (ut supra probatum est.) Impossibile est . . . alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus (est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est. Nulla igitur . . . creare. § Item. Instrumentum) adhibetur enim propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi (per)veniat ad causatum per instrumentum. Et sic (Unde) oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam ab (in) eo quod per instrumentum causatur, nam *ad hoc* id quod per instrumentum causatur est affinius primo quam instrumento (non enim effectus similatur instrumento, sed principali agenti.) Hoc autem non est sine motu quod in aliquo praeexistenti aliquid recipiatur. Quod est contra rationem creationis, nam nec creatio motus est, ut probatum est, neque aliquid (nihil) praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum. § Praeterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam *op* actionem propriam . . . ad factionem *scampni* scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc exequatur (operetur) per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens *op* actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus (respondens) principali agenti. Ex quo . . . generatio carnis. Oportebit igitur . . . respondens *op* actioni primi creantis. [r b 1.] Hoc autem est impossibile . . . * ut philosophus dicit in xvi de animalibus (libro de generatione animalium.) Impossibile est ergo quod aliqua creatura (creet) neque sicut principale agens neque *sicut* instrumentaliter creet. § Item. Quod est secundum aliquam naturam . . . alterius per creationem. § Amplius. Cum omne agens . . . calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus et speciem et accidens *ad* (eius virtutem) oportet esse determinatam ad effectum similem generis et speciei (effectus similes agenti inquantum huiusmodi) ex eo * quod omne agens agit sibi simile. [Vid. ad loc.] *s* Nihil autem quod *est* habet esse determinatum potest esse simile alteri eiusdem generis vel speciei nisi secundum rationem generis vel speciei: nam secundum quod (est) hoc (aliquid) unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur . . . individualiter subsistit. Non ergo creat, sed solum hoc est agentis cuius esse est infinitum, *cui inest* quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est. § Hoc etiam apparet si ordinem entium consideremus. Nam oportet quod causae primae respondeat pro effectu causatum primum. Primum autem causatum est esse. Et cum genera decem secundum diversos modos essendi qui *diversis* competunt diversis naturis et formis diversorum generum distinguantur, completus modus essendi, qui est per se subsistere, soli substantiae debetur, quae est primum *ens* entis genus. Primi igitur agentis erit unicuique enti praebere id unde subsistit: aliorum vero agentium dare ea quibus subsistens formatur. Ex quo etiam patet quod solum primum agens est creans. § Adhuc. Cum omne quod fit inquantum huiusmodi non sit (ad hoc fiat ut sit) oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuit: ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem et nigrum et coloratum, sed nigrum per se quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat, sed non tale. Sic igitur . . . inquantum huiusmodi. Alia vero sunt causa essendi per accidens, et hoc (huius) * esse per se. [* Vid. ad loc] Cum igitur producere *aliq* ens non ex ente praeexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare. Non autem differt ad propositam rationem * quae producuntur semper fuerint (ut quidam dicunt) vel non, quia utroque modo oportet quod illud quod non ex praeexistente producitur causetur per se secundum quod est ens. [* Casu om *utrum* vel simile verbum.] § Praeterea. Cuiuslibet agentis determinati secundum naturam * alicuius generis et speciei est virtus ad determinatum effectum, [32 v a 1.] unumquodque enim quale est talia agit. Oportet igitur proportionem esse aliquam agentis huiusmodi ad suum effectum, aliter enim non magis hunc quam alium effectum faceret. Sicut autem agens refertur ad factum inquantum actu est, ita effectus refertur ad causam agentem inquantum potentia est, opposita enim habitudo agentis et effectus est. Potentia igitur effectus praesupponitur ad *causationem* productionem effectus, sicut et proportio quae est inter causam agentem et effectum. Nullum igitur agens quod est in determinato genere vel specie causat nisi reducendo de potentia in actum, quod est movere, non creare. Solus autem Deus ⟨per hoc quod est ipsum suum esse⟩ (qui est suum esse) non determinatur ad aliquod genus. Nihil igitur praeter ipsum potest creare, sed omnes aliae causae (agentes) causant movendo. § Huic autem . . . caelum et terram. § ecci. xviii, Qui vivit in aeternum creavit omnia simul. § Damascenus etiam . . . non sunt creatores. § Per haec autem destruitur quorundam philosophorum error qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam a qua (et ab ea) fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam quae est corporalium inferiorum creatrix.

Cap. XXII. Quod Deus omnia possit.

Quod Deus omnia possit. — § Ex hoc autem apparet [32 v a 25-p. 320.] quod divina virtus non determinatur *non* ad aliquem unum effectum. Si enim . . . materia corporalis. Haec igitur *di* tam * diversa existentia praedictae virtutis immediatus effectus sunt. [* Sub voce *tam* punctum apparet. Non liquet utrum casu, vel ad delendum.] *Omnis* Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem, immediate, quia si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte *sec* causarum mediarum (mediarum causarum. Dico etiam) non ex materia autem, quia idem agens et eadem actione *producit* causat diversos effectus secundum materiae diversitatem, sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum. § Item. Omnis virtus (perfecta) ad ea omnia se extendit. . . . quae possunt *habere* rationem habere domus. Virtus autem . . . quae rationi entis non *se ex* repugnant. Si enim ad (in) quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se * causa entis (inquantum huiusmodi) sed huius [32 v b 1.] entis. Rationi autem entis . . . quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest. *Non igitur* § Adhuc. Omne agens . . . ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones principaliis habens, ut supra ostensum est. Est igitur . . . Deus potest. § Amplius. Omni potentiae passivae respondet potentia activa *tanquam*, potentia enim propter actum (est) sicut materia propter formam. *Nec potest* Non potest autem . . . in rebus naturae. Et per hunc modum videmus quod omnia quae sunt in potentia materiae corporalis generabilium et corruptibilium possunt reduci in actum per virtutem activam quae est in corpore caelesti, quod est primum activum in natura. Sicut autem corpus caeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu *omnium entium creatoru* totius entis creati. Quicquid igitur est in potentia respectu entis creati, totum hoc *Deo possibile est* Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod esse et (enti) creato non repugnat, sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest. § Praeterea. Quod effectus aliquis . . . contingere. Uno modo per hoc quod non habet cum agente *similitudin* affinitatem vel similitudinem aliquam; *sic enim* agens enim omne agit sibi simile aliquo modo, *alio modo per hoc quod*

excedit unde virtus generativa quae est in semine hominis non potest *generare* producere brutum vel plantam, *sed* hominem autem potest, qui (tamen) praedicta excedit. Alio modo ... substantiam separatam. Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum in quam agens agere non potest, sicut carpentarius non potest *ag* facere serram
* Casu scrib. *sit.* quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit * serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus *fieri extra divinam virtu* subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei *effici* impossibile esse potest, cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam, cum ostensum sit quod (Deus) est supra omnia entia in bonitate et perfectione. Nec iterum propter defectum materiae, cum in agendo materia omnis ab eo solo sit utpote (ipse sit causa materiae, quae) non possi-
33 r a 1. bilis (est) causari nisi per * creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum nullo praeexistente *possit* rem in esse producat, et sic propter materiae defectum eius actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur ... omnipotentem. § Hinc est ... et iob. XLprimo ... omne verbum. § Per hoc autem evacuatur quorundam philosophorum error qui *diceb, opina, posuere* posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset *et per hoc se* et quod Deus non potest aliud facere nisi secundum quod cursus rerum *se habet* naturalium se habet. De quibus dicitur primae cor. primo, Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi: glossa, sapientia mundi est quae impossibile Deo iudicat quod in naturis rerum non videt. De quibus etiam dicitur iob XXII, Quasi nihil posset omnipotens aestimabant eum.

Cap. XXIII. Quod Deus non agat ex necessitate naturae.

33 r a 19-p. 324. Quod Deus ... naturae. – § Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit (in creaturis) non per necessitatem naturae, sed per *arbit* arbitrium voluntatis in productione suarum creaturarum. Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum: si enim ad plura se haberet non magis unum quam alterum produceret, hoc enim sola electione fieri potest ut agens quod potest in plura unum prae aliis agat, quae quidem electio non est naturae sed voluntatis. Et inde est ...
Ib. mg. inf. per voluntatem. * (§ Adhuc. Quicquid non implicat... non implicarent. Sicut patet praecipue circa *quanti* numerum, quantitates et distantias stellarum ... non implicaretur. *Potest igitur Deus facere* Multa igitur *sunt* subsunt divinae virtuti quae *contradictionem non implicant* in rerum naturae non
Ib. a 30. inveniuntur. Quicumque autem ... per voluntatem) * § Item. Unumquodque agens ... per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem exteriorem effectum nisi mediante voluntate, cuius (obiectum est) bonum intellectum, quod est quod movet agentem ut finis est obiectum. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae. § Amplius. Secundum philosophum in IX metaph. duplex est actio: una quae manet in agente et est perfectio ipsius *alia quae* ut videre; alia quae transit in exteriora (et) est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio *cum sit sua substantia ut supra ostensum est* non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente, cum sua actio sit
Ib. b 1. sua substantia, ut supra ostensum est. * *Huiusmodi autem ac* Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur *per* cognoscendo et volendo operatur. Non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. § Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod *ord* universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur ut *philos* per philosophum patet in XI metaph. Primum autem agens propter finem *non potest esse natura, licet et ipsa propter finem agat* oportet esse agens per intellectum et voluntatem. Ea enim ... per intellectum et voluntatem. § Praeterea. Quod per se agit... quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod sui *d* actus dominus sit. *Hoc modo autem non agit nisi ag* Non est autem aliquis sui dominus actus nisi per voluntatem. Oportet igitur ... necessitatem. § Adhuc. Primo agenti ... actio quae est per voluntatem. § Amplius. Ex hoc idem apparet quod, ubi coniunguntur (coniungitur) utraque actio *quae est s* superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam (et utitur ea quasi instrumento.) Nam in homine ... per *naturam* naturae necessitatem. *Deus* Divina autem virtus ... necessitatem. § Item. Voluntas divina habet pro obiecto bonum secundum rationem boni. Natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est *sibi p* sua perfectio. Cum igitur omne agens (agat secundum quod) ad bonum intendat (intendit) ... agens particulare. Agens autem particulare ... non per necessitatem naturae agens. * § Hanc 33 v a 2.
etiam veritatem divina scriptura nos docet. Dicitur enim in ps., Dixit et facta sunt, Omnia quaecumque voluit dominus fecit. Et eph. primo... ea esse voluit. § Per haec autem ... per naturae necessitatem.

Cap. XXIV. Quod Deus agit secundum suam sapientiam.

Quod Deus ... sapientiam. – § Ex hoc autem apparet 33 v a 10-p. 32
quod Deus effectus suos producit secundum *ordinem* suam sapientiam. Semper enim actio secundi agentis procedit secundum regulam agentis primi nisi sit defectus in medio agente, sicut quandoque propter defectum *organ* instrumenti artificis operatio impeditur. Intellectus autem comparatur ad voluntatem sicut primum agens ad secundum, voluntas enim agit sicut mota a bono per intellectum apprehenso. *Semper* Oportet igitur quod operatio voluntatis sit secundum intellectum nisi sit defectus in voluntate, sicut homo aliquando contra scientiam agit propter inordinationem voluntatis, quae sequitur bonum apprehensum *per sensum* ut delectabile sensus contra ordinem rationis. Talis autem defectus in divina voluntate esse non potest, cum in Deo non possit esse aliquis defectus, nec possit velle malum, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod quicquid Deus facit, secundum ordinem sapientiae suae facit. * (Voluntas enim ... ut ostensum * Ib. mg. lat.
est. Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se *in eius autem* quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.) * § Item. Omne * Ib. a 22.
agens agit sibi simile. Unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens (secundum) quod habet similitudinem *suam* sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem (inquantum huiusmodi) est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem. Si enim ... res in esse producit. § Amplius. Secundum philosophum in primo metaph., ordinare sapientis est. Ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis (ordinatorum) ad invicem et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum. Ordo enim ... dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae ordinem ad invicem habent non *a casu* casualem, cum sit semper vel in pluribus, et sic patet quod a sua causa quae naturas earum instituit (quod Deus *Deus* res in esse produxit eas ordinando.) Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit. § Adhuc. Ea quae sunt a voluntate ... quae factibiles dicuntur. (Et sic patet quod) res *autem* igitur * creatae *non* sunt a Deo 33 v b 1.
sicut factae. Factibilium autem ... ad artificem. Sed artifex per *suum intellectum res* ordinem suae sapientiae et intellectus *res* artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit. § Hoc autem divina auctoritate confirmatur. Nam dicitur in ps., Omnia in sapientia fecisti; et prov. III, *Deus* Dominus sapientia fundavit terram. § Per haec autem ... absque aliqua ratione.

Cap. XXV. Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse.

Qualiter ... non posse. – § Ex praemissis autem ... non 33 v b 11-p. 32
posse. Ostensum enim est supra in Deo esse potentiam activam. Potentiam vero passivam in eo non esse iam supra *ostensum est* in primo fuerat probatum. * Secundum au- * Vid. ad loc.
tem utrumque utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur

quae Deus non potest quae *ad potentiam* posse potentiae passivae est. § Quae autem huiusmodi . . . Deus non potest. Non potest igitur (Deus) esse corpus (aut aliquid huius- (Casu repetitur.) modi.) § Adhuc. Adhuc *. Huius potentiae passivae motus actus est. Unde et in omni moto necesse est aliquo modo ymaginari materiam, ut dicitur in secundo et xi metaph. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. § Potest autem ulterius concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationis species, ut quod non potest *gene* augeri vel minui, aut alterari, aut generari aut corrumpi. § Amplius. Cum deficere . . . in nullo deficere potest. § Praeterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subiectum potentia materiae est. *Nullus igitur defectus inesse* Nullo igitur modo potest deficere. § Adhuc. Cum fatigatio . . . neque oblivisci potest. § Amplius. Neque vinci . . . moveri. § Similiter . . . sonent. § Rursus. Quia potentiae activae obiectum et effectus est ens factum, nulla autem potentia *causa est* operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti . . . oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis inquantum est ens, vel facti entis inquantum est factum. § Quae autem sint huiusmodi . . . contradictoria esse simul. § Adhuc. *Cum in omnibus ⟨oppositis⟩ contrariis et privative oppositis includatur* (Contradictio contrariis et priva- (r a 1.) tive oppositis includitur.) * Sequitur enim . . . eidem secundum idem. § Amplius. Ad remotionem . . . non habeat animam. § Praeterea. Cum principia . . . aequales duobus rectis. § Hinc etiam patet . . . dum fuit. § Sunt etiam quaedam . . . esse factum. § Ex hoc autem patet . . . dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus cum Deo maxime competat primam causam esse (ut ex superioribus patet.) § Eadem etiam ratione . . . pertinet. § Similiter etiam . . . non esset effectus eius. § Rursus. Quia ipse est . . . non potest velle. Quae autem velle non possit considerari potest si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit. *Quod quidem contingit dupliciter ut ostensum est supra, ⟨q⟩ cum de Dei voluntate agebatur. Uno quidem modo respectu sui ipsius, nam necessario vult se esse, vel se esse bonum* (Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod impossibile est esse, necesse est non esse.) § Patet autem . . . ut in primo ostensum est. § Item. Ostensum est . . . peccare non potest. § Similiter ostensum est supra quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere contra id quod statuit faciendum (id quod est a se volitum non impleri, coniuncte accipiendo.) § Sciendum tamen . . . (r b 2.) ut in primo ostensum est. * Et ideo omnes istae locutiones, Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere (et quaecumque similiter dicuntur) intelliguntur composite *sicut* sic enim absolute implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem . . . absolute. § Simili etiam modo potest dici quod Deus non potest facere contra ea quae praescivit se facturum, nam sicut actio Dei praesupponit voluntatem, ita etiam praesupponit scientiam, et utraque est immutabilis, unde eadem est ratio voluntatis et intellectus. § Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est. Pari igitur ratione non potest facere quae se facturum non praescivit aut demittere quae se facturum praescivit *et eodem modo loquendi* qua non potest facere quae facere non vult aut demittere quae vult, et eodem modo conceditur et negatur utrumque, ut scilicet . . . ex suppositione.

Cap. XXVI. Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus.

(r b 18- p. 331.) Quod *Deus non agit* divinus intellectus non *determinatur* coartatur ad determinatos effectus. – § Quoniam autem ostensum est . . . restat ostendere quod eius scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coartatur. Ostensum est enim supra quod Deus omnia alia quae ab eo procedere possunt comprehendit suam essentiam intelligendo, in qua omnia huiusmodi esse necessarium est *per modum* per aliqualem similitudinem sicut effectus in causa (virtute sunt in causa.) Si igitur . . . proferre. § Adhuc. Divinae essentiae infinitatem supra ratione ostendimus. Infinitum autem . . . si etiam numero finita * existant. (* Casu pro *infinita*. Vid. ad loc.) Nihil autem . . . esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam comprehendit (cognoscit) ut supra ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit. Non igitur . . . coartatur. § Item. Supra ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor *et eorum etiam quae.* Deus autem . . . non coartatur. § Amplius. Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos (quasi de necessitate agens) artaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem . . . vel scientiae. § Praeterea. Divina . . . res artificiatas. * Quaelibet . . . ut ostensum est. (31 v a 1.) Igitur intellectus divinus ad omnia quibus *nata est con* entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit. Huiusmodi enim . . . coartatur. § Hinc est . . . non est numerus. § Per haec autem excluditur quorundam philosophorum positio *qui dixerunt* dicentium quod *Deus* ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso *talis* de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet omnia et singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur. § Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coartatur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus (quos) per *suae sapientiae ordinem* suam sapientiam ordinate producat, sicut sap. xi dicitur, Omnia in numero *et mensur* pondere et mensura disposuisti, Domine. Et quia eius *dispositio int* intellectus et scientia immutabilis est, ut supra ostensum est, sequitur *ex* circa divini intellectus operationem quaedam immutabilitatis necessitas, per quam aliquid necessarium dicitur non *simpliciter sed* absolute sed conditionaliter vel ex suppositione: sicut, si virtus divini intellectus consideretur absolute, nullo supposito, indifferenter se habet ad hoc quod in tali numero vel maiori aut minori species rerum producat; supposito autem quod talem numerum speciebus rerum suo intellectu praefixerit, impossibile est *ipsum alium* quod ab eo hic numerus rebus non praefigatur. Et ideo sequitur *ex* sub conditione necessitas in omnibus quae divino intellectu statuuntur, quamvis etiam in se contingentia esse videantur. Haec enim conditionalis est vera et necessaria, Si Deus disponit hoc futurum, hoc erit.

Cap. XXVII. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

Quod divina voluntas ad determinatos effectus non (31 v a 32-333.) artatur. – § Ex his etiam ostendi potest quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus coartatur necessitatem habet. Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet, *sicut mobile suo mot.* Obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet in tertio de anima per philosophum ex supra dictis. Voluntas igitur nostra ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus *per modum boni propo* sub ratione boni proponere potest. *Nec* Sicut autem humana * *voluntas* voluntatis virtus ab intellectus virtute non deficit, ita (* Casu non correctum in *humanae*.) nec divinae. Si igitur intellectus divinus . . . producit. § Praeterea. Nihil agens per voluntatem . . . absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius *libertate* libera dispositione. § Hinc est quod dicitur ro. ix, Voluntati eius quis resistit. Et hest. * Non est qui possit (* Spatium relictum pro indicatione Capituli.) tuae resistere voluntati.

Cap. XXVIII et XXIX. Qualiter in rerum productione debitum inveniatur.

Qualiter in rerum productione debitum iustitiae inve- (31 v b 1-p. 334.) niatur. – § Ostendere etiam . . . in esse produxerit. Iustitia (enim) secundum philosophum in v eth., ad alterum est, cui *quod ei debet* (debitum) reddit. Universali autem . . . non potuit. § Item. Cum iustitiae actus . . . procedit. § Praeterea. Nullus debet . . . alteri debet. Sic enim filius est debitor patri quia accipit esse ab eo, dominus *servo* ministro quia ab eo accipit famulatum quo indiget, omnis homo proximo propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus . . . ex aliquo iustitiae debito. § Amplius. In quolibet genere *causarum est propter* quod est propter se est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur . . . non produxit ex debito iustitiae. § Hinc est . . . mea sunt. § Per haec autem . . . quod debet. Non enim ex debito iustitiae (res) operatur, ut ostensum est. § Licet autem . . . consi-

derari potest. Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis et primum *movens* motivum ad *creati* creandum, secundum quod augustinus (augustinum qui) dicit, Quia Deus bonus est sumus. Scientia autem eius *dispo* et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, creaturarum pro-

* 35 r a 1.

ductio, * ad ipsam comparata, necessitatis debitum habere non potest

* 34 v b mg inf.

* (nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accepit. Sicut debitum . . . praeexistat. Alio modo di-

35 r a 1.

citur aliquid alicui debitum secundum se.) * Hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad eius perfectionem requiritur, sicut (homini) debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis *creat* ei debita creaturarum productio. § Adhuc. Deus sua voluntate . . . vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae voluntati bonitati creaturarum productio. § Amplius. Ostensum est . . . neque iustitiae. Nullo igitur modo necessitatis divinae voluntati bonitati est debitum quod res in esse producantur § Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: *reddit* quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. Sicut igitur . . . si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici quantum ad hoc esse in in creatione rerum iustitia inquantum divinam condecet bonitatem, sicut et anselm. dicit, Cum parcis peccatoribus, iustum est, decet enim te. § Si vero divinam dispositionem consideremus . . . creantis. Eiusdem autem ad seipsum non est iustitia proprie dicta, ut patet per philosophum in v eth. Non igitur proprie dici potest

35 r b 1.

quod Deus ex debito * iustitiae res in esse produxerit, ea ratione quia (per scientiam et voluntatem) se disposuit producturum. § In rerum autem propagatione ex debito divinae dispositionis implendae iustitia potest inveniri. Ibi enim iam non sola Dei operatio invenitur, sed etiam motus creaturae in divinae dispositionis impletionem tendens, et hoc ex necessitate debet creatura Deo dispo-

* Cap. xxix - A 35 r b 7. - p 335 a 39; vid. notam ibi.

nenti. * § Si autem *consideratio* alicuius creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiae inveniri *ratione ord* ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem non quod (solum) tempore sed natura (omnis ⟨autem⟩ [enim] causa naturaliter est prior effectu, etiam finis.) Quod enim in intentione agentis prius est, naturaliter prius esse oportet; quamvis etiam quandoque contingat *idem* posterius tempore idem esse ⟨in uno et eodem individuo quod de imperfecto perducitur ad perfectum.⟩ Ea enim quae posteriora in intentione sunt ab illis rationem trahunt quae primo intenduntur, unumquodque enim quod ad finem est, tale esse debet quale congruat fini, sicut ad secandum fit serra ferreos dentes habens, et ad incisionem cibi fiunt dentes anteriores acuti. Non autem (res) eodem modo in finem ordinantur creatum quo creaturae ordinantur in ultimum finem. Nam finis ultimus, qui Deus est, non indiget, neque ut sit neque ut congruentius sit, eo quod propter ipsum est, cum in se ipso contineat omnem plenitudinem bonitatis: finis autem *in rebus* creatus ex his quae sunt propter ipsum consequitur congruentiam aliquam vel nobilitatem essendi, et quandoque etiam ipsum esse. Etsi igitur nullum divinae bonitatis sit debitum (secundum se) ut creaturae producantur, a quibus nihil acquirit, est tamen uni creaturae debitum ut *aliq* alia creatura sit quae in ipsam ordinatur, a qua eius dependet perfectio quoquo modo. Nec quantum ad hoc refert an illud cuius perfectio dependet ab altero, sit eius finis vel qualiscumque effectus: debitum *enim* est enim ad esse alicuius id sine quo illud esse non potest. ⟨Sic igitur quod primum in divinis operibus occurrit debitum esse non potest, cum nihil praecedat *quod sine ipso esse* quod sine illo esse non posset⟩ Sic igitur in prima rerum productione (primis divinis effectibus producendis) debitum non invenitur. In posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam si illa quae sunt priora naturaliter sint etiam priora in esse, posteriora non sunt debita ad esse priorum, sed e converso, debitum est enim, si res aliqua *fieri d* esse debeat, praeexistere efficientes causas materiales et formales (posteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus.) Si vero quae sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso posteriora sunt debita ad esse priorum (priora debitum trahunt a posterioribus) sicut medicinam debitum est praecedere ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est in esse posterius (prius natura circa id quod est natura posterius.) Necessitas autem quae est (Debitum autem sive necessitas quae est) a posteriori in esse (licet sit prius natura) non est absoluta necessitas, sed conditionalis, ut si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse. * (*Quae autem est ex eo quod est prius in* 35 rb mg inf.

esse et secundum naturam, est necessitas absoluta, sicut necesse est animal esse corruptibile si est ex contrariis compositum. Sic igitur in p rerum productione secundum utrumque modum necessitatis debitum inveniri potest, secundum quidem absolutam necessitatem, sicut debitum fuit quod Deus produceret aliqua mobilia si materiam rebus concreavit, secundum ⟨etiam⟩ (autem) conditionalem necessitatem * Est * 35 r b 49.

igitur * In creaturarum igitur productione debitum non invenitur nisi * 35 v a 1.

ex conditione et hoc quidem tripliciter. * (Secundum igitur hanc ne- * 34 r b 49.

cessitatem * in creaturarum productione debitum invenitur * 35 v a 1.

tripliciter.) Primo ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri *a Deo debuit* Deus voluit, debitum fuit ut solem et lunam * faceret, et huiusmodi sine quibus universum esse * Vid. ad loc

non potest, quamvis simpliciter et absolute debitum non fuerit (quod Deus huiusmodi faceret) sed ex sola voluntate divina processit, sicut et ipsum etiam universum. Hanc autem necessitatem a fine ⟨necesse⟩ (manifestum) est sumi: ad bonum enim universi singulae partes eius ordinantur sicut in finem, ut etiam philosophus tradit in xi metaph. Secundo ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam, ut si animalia et plantas Deus *facere* esse voluit, debitum fuit ut caelestia corpora faceret, ex quibus eorum esse dependet (conservantur) (et si hominem esse voluit, oportuit nec non et creare [facere] plantas et animalia et alia huiusmodi quibus homo indiget ad esse perfectum) quamvis et haec et illa ex mera Deus fecerit voluntate. Tertio ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis per se partibus et *accidentibus* proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem. Sicut supposito . . . implendae. § Invenitur . . . necessarium absolute. Quae . . . efficientibus sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest *quantum ad ipsas substantias* quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra ostensum est: ipse autem non necessitate naturae sed voluntate operatur (creando) ut supra ostensum est. Ea vero . . . pervenitur ad finem. Sed quantum ad causas formales vel materiales nihil prohibet etiam in prima rerum creatione *praedictam* necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerunt composita, necessarium fuit *in eis calorem* ea calida aut frigida esse; et ex hoc quod aliqua *super* superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit quod *in eo anguli* tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas . . . formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis *creaturae* (in creaturam) necessitatis debitum cadit. In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absolute absoluta a causa efficiente (creata) assumpta, sicut ex motu solis *sequitur* inferiora corpora necessario immutantur. § Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem et quantum ad earum * propagationem. Et ideo . . . gubernare. ** § Hinc est

* Vid. ad loc
** 35 v b 1.

quod dicitur sap. xi, Omnia in *numero* pondere et numero et mensura disposuisti. § Sic igitur per praedicta excluditur duplex error, tam eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet, quam (et) eorum . . . assignanda.

b 13 *Quae ... 19 necessitatem*] Quoad passum istum de necessitate absoluta, marg. inferiori insertum et deletum ante completionem, cf. l. 44 sqq., et c. seq. - Quae immediate seq. valde implexa sunt in Autog., ut ex notis nostris in mg. apparet. Item c. sq. deletorum interpr. magnam habet difficultatem.

Cap. XXX. Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

35 v b 8-p. 338. Qualiter . . . absoluta. – § Licet autem *Deus* omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non patitur (habet) nisi ex sui *propositionis* propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse, ex quo (quod posset alicui videtur ex hoc quod) a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, *illud enim solet* cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Immo in rebus quaedam sunt (Sunt enim quaedam in rebus creatis) quae simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit possibilitas (potentia) ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam quam ad illam per quam perficitur in esse. Illae igitur res . . . ad non esse. Eas igitur esse absolute et simpliciter Ib. mg inf. necesse est esse. * (§ Si autem dicatur . . . non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. *Hoc autem* Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur . . . ex voluntate, ut Ib. b 23. *dic* ostensum est.) * § Item. Ex quo res creatae . . . necessarias esse. § Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit nisi quantum ad illa quae repugnant *rationi* (ei quod est) esse creatum *esse autem necesse non repugnat rationi* agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem . . . divinae perfectioni attestatur. § Amplius. Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens (scilicet Deo) tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius ei (Deo) tanto magis recedit a non esse. Quae autem (iam) sunt, propinqua non sunt ad non esse nisi per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet *in quibus non sit potentia* ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necesse esse absolute (necessaria absolute.) Sic igitur aliqua creata de 36 r a 1. necessitate * habent esse. § *Item.* Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout dependet (sunt) a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate *primi principii* non ex necessitate principii nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero *consid* comparentur ad (principia) proxima inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet positionem aliquorum principiorum non ex necessitate secundum talem ⟨compositionem⟩ (cursum) fieri ⟨qua⟩ (quo) tamen ⟨posita⟩ (existente) (aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen *stabilitis* positis) de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet *quamvis* propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem eis sic statutis, aliquid *ex* proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet. *Et si quidem talis necessitas* § Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis (quae sunt materia et forma) res esse non potest *omnis necce* quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est. Ex his autem principiis (secundum quod sunt essendi principia) tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo per ordinem ad esse eius cuius sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est, quod autem potest esse potest etiam et non esse, ex ordine materiae consequitur rem necessitas ad non esse, quae est corruptibilitas necessaria secundum quam necessario res aliquae corruptibiles existunt, sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva. Forma autem secundum id quod est actus est, et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod dupliciter contingit, vel quia res illae sunt formae *tantum* non in materia, et sic non inest eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis, vel quia *forma* formae earum sua perfectione *adaequat* adaequant totam potentiam materiae, ut sic *ea † ad necess † materiae inexistente* non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus caelestibus. In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc (in materia) potentia ad aliam formam in materia, et ideo non est (in eis) necessitas essendi; nihilominus (sed) virtus rei ad essendum essendi consequitur (in eis) victoriam formae super materia, ut patet in elementis et elementatis, forma enim elementi *non totaliter* non attingit materiam secundum totum suum (eius) posse, non enim fit susceptiva (formae elementi) unius formae nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis sub quibus existens consideratur ut propria materia * talis formae, sicut per calidum et siccum et rarum et huiusmodi fit materia disposita et propria formae ignis. [* Casu scrib. *materiae.*] Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. *Eadem autem materia est* Idem autem subiectum oportet esse contrariorum et per consequens et mediorum omnium quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum . . . per hoc quod insunt materiae. § Alio vero modo (ex principiis essentialibus est in rebus *absolute* absoluta necessitas) per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim *in* materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absoluta necessitate (absolute) hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum *in se habere* principalium in se habere. Similiter si homo . . . rationale esse. * § Tertio modo per 36 r b 1. ordinem ad (est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad) proprietates consequentes materiam et (vel) * formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse; et hominem, quia animal rationale est, disciplinae perceptibilem esse. [* Vid. ad loc.] Ex utroque autem *invenitur* necessitatem considerat naturalis *necessi* cum formam in materia consideret. *Materia vero non solum* Praedicta * vero essentialia principia non solum sunt rerum principia quantum ad suum esse, sed etiam quantum ad suum fieri *materia* diversimode tamen; nam materia comparatur ad fieri rei sicut subiectum, nam omne quod fit ex ente in potentia, et motus et mutatio existentis in potentia actus est; forma vero se habet in fieri rei ut terminus. [* Casu scribitur *praedictum.*] § Necessitas vero causae agentis et in ipsa et in effectu, in ipsa quidem secundum quod necessarium est ipsum agere, in effectu autem secundum quod est necesse effectum ab ipso procedere ([agentis] consideratur et quantum ad ipsum agere et quantum ad effectum consequentem.) Prima autem necessitatis consideratio similis est *considerationi* necessitati cuiuscumque accidentis quam habet ex principiis essentialibus. Sicut enim . . . ut actu est. § Differenter tamen hoc accidit in actione quae in ipso agente manet, sicut *et* intelligere et velle, et in actione quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma per quam agens fit actu necessitas actionis (ipsius) ut simpliciter sit quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quo (quod) actio terminetur: cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire, et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem et voluntas, cum est in actu per hoc quod est mota a fine, necesse est eam velle. In secundo autem genere actionis sequitur ex forma necessitas actionis non ut simpliciter sit, sed secundum quid. secundum scilicet quod in agente est (quantum ad virtutem agendi): si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum calefacere quantum in se est, non tamen simpliciter, eo quod calefactio in passo *est* consummatur, ex cuius parte potest esse impedimentum (ipsum habere virtutem calefaciendi, non tamen necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest.) § Nec ad propositum differt . . . ad trahendam navim. Nam omnes sunt ut *unum* unus agens, qui fit actu per ipsam *congregationem* adunationem *ad* eorum ad actionem unam. § Necessitas autem quae est a causa agente

vel movente in effectu vel moto non tantum dependet actu a causa agente *sed a disp* sed etiam a conditione ipsius [* Vid. ad loc.] moti *vel* et * recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad *recipiendam talem actionem* recipiendum talis actionis effectum, sicut *ce* lanae ut ex ea fiat serra; vel est potentia impedita per contrarias (contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhaerentes mobili aut) formas *motori* [* Vid. ad loc.] maiori * impedimento quam sit virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili caldo. Oportet igitur ... ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus introductus [36 v a 1.] (consequens) in passum ex victoria agentis * supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit *actio* necessitas violentiae, sicut cum lapis proiicitur sursum. Si vero ... ordinis naturalis. Sicut *accidit* est in motu caeli, qui est a principio agente extrinseco, non tamen est *contrarius* contra *dis, naturam mo* naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus sed naturalis. Similiter est in *motu* alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus: nam naturalis *incli, apt,* inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est ... existens est generationis subiectum. § Ex praedictis igitur patet quod necessitas causae agentis (quae est ex causa agente in quibusdam) dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur ... erit necessitas absoluta ex causa agente (sicut in his quae agunt ex necessitate et semper.) Si autem ... ad agendum. (sicut in his ... sed *s* ut in pluribus.) § Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo *secundum motum eius* prout *fi* est (primum) in intentione agentis sic enim movet agentem. Et quantum ad hoc eadem (eodem modo) est necessitas ex fine et ab agente. Agens enim ... voluntariis. In rebus enim naturalibus intentio finis *sequitur* competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens. Unde oportet ... ad medium. In rebus autem voluntariis hoc est magis manifestum, *nam secundum eandem mensuram,* tantum enim voluntas inclinat ad agendum ea quae sunt propter finem quantum inclinatur ad finem (intendit finem) vel quod est finis, *contingit* licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quantum appetit finem, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest sed pluribus modis. Alio vero modo est ex fine necessitas secundum suam formam et rationem, et sic *in fine* ex fine consideratur necessitas in his quae sunt propter finem immediate non mediante agente quod est posterius in esse. Et haec ... serrae opus. § Materia autem et forma non sunt solum principia essendi, sed etiam fiendi. Unde ab eis potest considerari necessitas in rebus non solum absoluta secundum quod sunt essendi principia, ut supra dictum est, *sed etiam conditionata secundum quod sunt fiendi* [36 v b 1.] *principia* sed modo consimili agenti et fini, quae sunt fiendi * principia. Forma (enim) est finis generationis: unde ab ipsa trahitur necessitas in factione rerum sicut a fine. Materia vero, prout est generationis subiectum, consideratur ut in potentia ⟨tantum⟩ existens. Possibile autem huiusmodi opponitur ad necesse, nam quod sic possibile est esse, possibile est non esse. Unde ex ea non est necessitas aliqua in rerum generatione *nisi ex ea simul et agente,* ipsa enim non movet se ad formam, sed movetur ab agente. *Unde* Et ideo ex ea simul et agente potest aliqua necessitas sumi ad effectum; ut, si sit talis motus agentis ex tali materia proveniet talis effectus. Magis autem in ipsa materia inducitur necessitas ex forma et fine; si enim talis forma sit futura, necesse est materiam talem esse.

Cap. XXXI. Quod non est necessarium creaturas semper fuisse.

Fragmentum.

[36 v b 14-p34..] Quod non est ... fuisse. – § Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res (creatas) ab aeterno fuisse a Deo in esse productas. Si enim creaturarum universitatem vel quamcumque unam creaturam necesse est semper fuisse (esse) oportet quod (absolute consideratam) *huiusmodi* (oportet quod) necessitatem istam habeat creatura ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra quod omne ens oportet esse *ab a* a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi (semper) a se habeat, cum *semper* sempiternitas sit esse continuatum semper (quia quod necesse est esse, impossibile est non esse, et sic ... quod sit ens.) Si autem haec necessitas qua necesse est creaturam semper fuisse (creaturae) *esset* est ab alio, oportet quod sit ab aliqua *extrinseca* causa quae sit extrinseca ⟨et quod⟩ ⟨quae⟩ haec autem (quia quicquid accipiatur intrinsecum [creaturae] habet esse ab alio. *nec eadem ratione* Causa autem extrinseca) est vel efficiens vel finis. Ex efficiente ... dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere (semper) ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse semper (absolute.) Deus autem (non) agit (ex aliqua necessitate) ad creaturarum productionem per suam voluntatem, ut supra ostensum est. Nec refert ad propositum utrum agat aliqua actione media *vel non* sicut homo qui voluntate movet baculum mediante virtute motiva, vel nulla alia actione media, sed suum velle sit eius facere, sicut supra ostensum est. Constat (enim) quod *voluntate cessante* cessante prima actione, quae est *volun* ipsum velle, cessabit actio media. Si igitur creaturam necesse est esse ⟨semper⟩ oportet quod Deum hoc velle sit necesse. Non autem est necesse absolute Deum velle quod creatura sit, ut in primo libro ostensum est. Non est igitur (absolute) necesse creaturam (semper) esse, necessitate pendente a causa efficiente. Similiter nec necessitate pendente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem necessitatem a fine non recipiunt nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse *vel non ita bene esse. Finis autem div* sicut conservatio vitae sine cibo; vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. * Finis autem di- [36 v b ult.] vinae voluntatis, ex qua res

* * * * *

Cap. XXXIII. Rationes volentium probare aeternitatem mundi sumptae ex parte creaturarum.

Fragmentum.

* * * Quod autem aliter se habet nunc et prius, movetur. [37 r a 1-p. 346 a 40.] Ergo oportet ante *illa* motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur ... semper fuerunt. (Deus enim omnino immobilis est, ut in primo ostensum est.) § Praeterea. Omne agens ... sint perpetuae. § Adhuc. Si tempus est perpetuum ... sint ab aeterno. § Item. Omne illud oportet esse perpetuum ad cuius *priva destru* remotionem sequitur eius ⟨positio⟩ (esse) *. [* Vid. ad loc.] Oportet enim vel affirmare vel negare. Si igitur ... posterius ad esse eius. Prius autem et posterius non potest intelligi (esse) secundum durationem nisi tempus sit *et sic oportebit tempus ess* nam numerus prioris et posterioris tempus est. *Relin* Et sic oportebit ... esse aeternum. Tempus autem accidens *, [* Casu om. *est*] quod sine subiecto esse non potest. Subiectum autem ... ut *s* in primo probatum est. Relinquitur igitur *quod* aliquam substantiam creatam aeternam esse. § Amplius. *Multae veritates creatae Multa veritatum* Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat. Sicut qui negat ... aeternum. § Hae igitur et huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quod creaturae *ab aet* fuerint semper.

Cap. XXXIV. Rationes ad probandum aeternitatem mundi ex parte factionis.

Rationes ... factionis. – § Possunt etiam sumi aliae rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. [37 r a 44-p. 347.] Quod enim ab omnibus ... accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia *per* praeter *naturam* naturae intentionem. Quod autem est per accidens ... hoc esse verum. * Si igitur aliquid *non* sit factum, oportet ex aliquo esse [Ib. b 1.] factum. Quod si etiam ... infinita transire. *Relinquitur igitur* Oportet igitur devenire ... probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia et per consequens alia, cum materia non possit esse sine forma. § Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse (aliqualiter) mutatum: hoc enim (est) moveri dicimus, non eodem modo se nunc et prius

habere. Omne autem quod de novo incipit esse *alio modo* non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur . . . actus mobilis. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum sicut etiam ipse forma prior est, *mobile autem est simul cum mot* (cum ad hoc terminetur motus) *oportet cuilibet facto praes* (oportet) ante quodlibet factum praeexistere aliquod subiectum mobile. Et cum hoc . . . semper existens. § Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam *fuerit* esset *esse potuit* possibile erat ipsum esse. Si enim non, impossibile erat ipsum esse et necesse non esse *. Et sic . . . non incoepit esse de novo. § Item. Nulla substantia permanens est dum fit: ad hoc enim fit ut sit. Non igitur fieret si (iam) esset. Sed dum fit . . . esse non possit. § Hae igitur rationes sunt quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhaerentes dicunt *impossibile esse* necessarium res creatas semper fuisse. In quo . . . Deum aeternum.

* Vid. ad loc.

Cap. XXXV. Solutio rationum supra positarum. Et primo earum quae sumebantur ex parte Dei.

Fragmentum.

37 r b 41-p. 348.

Solutio rationum supra positarum *quae.* et primo earum quae sumebantur ex parte Dei. — § Oportet igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere. Et primo illas quae ex parte agentis sumuntur. In quibus primus error accidit ex hoc quod mens non elevatur supra agentia quae agunt in tempore, in quibus novitas accidere potest et ex parte agentis, quod de novo incipit agere, quod absque aliquali mutatione eius accidere non potest, et etiam ex parte facti, quod de novo incipit esse. Primum autem agens, quod est Deus, est omnino supra tempus elevatum, ut in primo probatum est. Unde *in eius* non potest novitas accidere in eius actione, quae est supra tempus, quasi de novo incipiat agere, ut sic sit necesse ipsum mutari vel per se vel per accidens, ut prima ratio concludebat. *Accidit* Quod quidem sequeretur si nova actio in eo inciperet. * (Non enim oportet . . . novitatem actionis. Non enim potest esse quod [in] agente sit nova actio nisi *aliquis motus* aliquo modo moveatur, saltim de otio in actum. Novitas autem divini effectus . . . ostensum est. Unde neque novitas [div] effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.) * § Nec tamen oportet . . . sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter *action* actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est. Sed oportet . . . tempus. Non *s* enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus ut tunc potio detur. Unde si suum (eius) velle (per se) esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus (ab antiqua voluntate) nulla actione de novo existente. Nihil igitur . . . disposuit. § Ex quo etiam patet . . . eo existente aeterno (ut tertia ratio concludebat.) Posita enim causa . . . disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, *seq* secus est. Quia actio naturae . . . effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui voliti (propositi.) Et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, *ita,* si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum voliti (propositi). § Ex his etiam patet quod *divina voluntas* divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente, ut *secunda* quarta ratio supponebant. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod *res* eius effectus sit, sed quod tunc sit. *Cum autem tunc incipit esse effectus.* Hoc igitur . . . ab aeterno disposuit. § Non est autem ante totius creaturae inchoationem diversitatem aliquam partium alicuius durationis accipere (ut in quinta ratione supponebatur.) Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes sed est simplex omnino Partes enim durationis *se habent* * diversae secundum prius et posterius distinguuntur, cum impossibile sit duas partes durationis simul esse nisi altera contineat alteram, sicut annus continet diem. ⟨In Deo autem⟩ (In duratione autem Dei) prius et posterius esse non potest, cum sit omnino immobilis: prius enim et posterius in tempore causatur ex priori et posteriori in motu * (non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis, ut in primo ostensum est.) * Non est igitur . . . ut oporteat rationem esse apud agentem quare in *hac part* hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. Quae quidem ratio . . . et creaturam et tempus. Non est igitur apud eum ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper. Sicut per simile in loco apparet. *In ipso* Particularia enim . . . producitur * quam in alio. In toto autem caelo, extra quem * non est locus et cum quo universalis locus omnium producitur, non *oportet quaerere* est ratio consideranda quare hic et non *supra* ibi *constitutus* (constitutum) est. Quam rationem . . . cum aliquo principio. § Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex ratione (ex parte) finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem . . . bonitas. Non autem agit . . . cum bonitas eius sit aeterna et *ei* etiam immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam . . . participationem finis. *In hac* In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo *ag* finis ad agentem non est (solum) consideranda ut ratio operis *sed ma* sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem non potest concludi quod *semper* effectus sit sempiternus. § Nec etiam est necessarium effectum divinum semper fuisse propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem (ut septima ratio procedere videbatur) sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne (enim) agens producens effectus * . . . similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in *suam* (suae) bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine

37 r b mg inf. — 37 v a 1. — Ib. b 1. — 37 v a mg inf. — * Ib. b. 6. — * Casu pro *producuntur*. Vid. ad loc. — * Casu pro *quod*. Vid. ad loc. — * Vid. ad loc.

* * * * *

Cap. XXXVIII. Rationes quibus quidam conantur ostendere mundum non esse aeternum.

Fragmentum.

38 r a 1-p. 355 b 39

. . . Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero quod ex omnibus animabus non manet nisi unus intellectus separatus, vel agens secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt *quod ess* circulationem in animabus . . . ordinem non habent. § Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis *Si enim* ut supra tactum est. *Si enim* Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per *cre* causata manifestatur. Potissime autem . . . principium durationis daret. § Ex his autem quae praedicta sunt *liberamur* vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum. Quorum quidam posuerunt mundum aeternum. Quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari, vel *ab aliq* a casu vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore (aut lite). Ab omnibus . . . repugnat.

Cap. XXXIX. Quod distinctio rerum non est a casu.

38 r a 25-p. 358.

Quod . . . casu. — § Expeditis autem his quae ad rerum productionem pertinent, *oportet* restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione. In quibus . . . non est a casu. Casus enim . . . non est a casu. § Amplius. Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere, principium autem huiusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, cum magis determinet (quae magis determinat) possibilitatem materiae ad unum, *eorum quae secundum formam distinguuntur* ea quorum distinctio est a forma, non distinguuntur casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia.

b 48 *Potest autem* etc.] Hunc locum S. Thomas inchoavit in nova linea, alba relicta ulteriori parte lineae praecedentis. Unde apparet ipsum de novo capitulo constituendo cogitasse. Statim vero propositum mutavit, linea ducta ad spatium vacuum implendum.

Specierum ... distinctivus. § Adhuc. Cum materia ... non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum [38 r b 1.] productio (distinctio) sit a casu. * § Item. Causa per se prior est ea quae est per accidens. *Inconveniens igitur est* Si igitur posteriora sint *per se* a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motum et operationem motus et operationes rerum. Determinati enim motus ... indeterminata. § Amplius. Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem forma est ab agente *indu* intenta nisi talis forma sequatur vel ex defectu virtutis agentis (*ex quo contingit*) qui non potest perducere ad perfectum suam intentionem, vel ex defectu instrumenti, vel ex indispositione materiae, vel ex *ali* concursu alicuius exterioris agentis, qui impedit actionem principalis agentis, his enim modis contingit quod forma intenta ab agente non inducatur in effectum. Ipsa autem universitas creaturarum *est* Deum habet actorem, ut supra ostensum est: ipse etiam est (qui est) agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest ut etiam supra probatum est. Nec per indispositionem materiae sua actio impeditur, cum materiam in sua actione non praesupponat, sed simul materia et forma producatur, ut supra ostensum est. Nec etiam instrumentum vel contrarium agens *accipit* accipi potest quod non sit de universitate creaturarum, cum omne *aliud* ens *ab* aliud ab eo sit, ut supra probatum est (ut sic deficiat a sua intentione, cum sua virtus sit infinita, ut supra ostensum est.) Oportet igitur ... rerum a casu. § Adhuc. Id quod est bonum et optimum *effectus* in effectu est finis productionis ipsius. Quod licet sit verum etiam in rebus naturalibus, tamen manifestissimum est in agentibus per voluntatem. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest *Est igitur* per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ... a casu. § Hanc autem veritatem ... ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio *ab ipso* a Deo esse ostendatur, *q* non a casu, sed quasi bonum et optimum universi. Unde subditur ... valde bona. § Per haec autem excluditur [38 v a 1.] * opinio ... fortuitu motu. Similiter etiam excluditur opinio democriti et leucippi ponentium infinita principia materialia, scilicet *athoma* indivisibilia corpora eiusdem naturae sed differentia figura (figuris) ordine et positione, ex quorum *fortui* concursu, quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent, ponebat * esse diversitatem in rebus, propter tres praedictas athonomorum differentias, scilicet figurae, ordinis et positionis. Unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam, *ut* quod ex praemissis patet esse falsum. [* Casu pro *ponebant*.]

Cap. XL. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.

[38 v a 14-p. 359.] Quod materia ... rerum. – § Ex hoc autem ... eo quod materia ad multa possibilis est. Ex quibus si unum tantum proveniat, *ut i* hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse. Huiusmodi autem ... primam causam. § Adhuc. Ea quae sunt *propter materiam sicut propter primam causam* ex intentione agentis *sicut* non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens ... ab agente. Unde si aliquis effectus *procedit* consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, *non ex, in* non est ex materia sicut ex causa prima. Et propter hoc ... patet. Agens enim agit sibi simile secundum formam, et si aliquando *d* hoc deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam (sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae.) Distinctio autem ... propter primam causam. § Amplius. *Substantiae* Distinctio rerum *ex materia* non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia (praeexistente) fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex (praeexistente) materia fieri. Sicut patet ... diversitas materiae. § Item. Quaecumque ... distinctionis. Unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se *et dist* indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia ... in *materia* materiis. Non igitur ... diversitas materiae. § Adhuc. Cum omnis * [Ib. b 1.] intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso (et simile * est de natura). [* Vid. ad loc.] Omnes autem res ... actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales *formas* materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus *est* quae est secundum formam, est propter materiam, sed magis materiae sunt creatae diversae ut talis distinctio in rebus sequatur (diversis formis conveniant.) § Et ideo dicitur sap. 1, Creavit Deus ut essent omnia, quia scilicet ut compleatur universorum esse omnia creata sunt ex quibus res consistunt. § Per hoc autem excluditur opinio anax. *dicentis* ponentis infinita principia materialia a principio quidem *conf* commixta in uno confuso ... et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad *hoc quod* distinctionem rerum causandam.

Cap. XLI. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem agentium.

Quod *diversitas* distinctio rerum non est propter contrarietatem agentium. [38 v b 16-p. 361] – § Ex praemissis ... agentium. *Au* Si enim diversi agentes res diversas producentes (ex quibus procedit rerum diversitas) sunt ordinati adinvicem, oportet quod huius ordinis in quo omnes uniuntur sit aliqua una causa, nam multa non *seinvic* uniuntur in aliquo nisi per aliquam causam unientem (nisi per aliquod unum). Et sic illa causa uniens et (illud) ordinans *diversitatem* diversa agentia ad diversitatem effectuum producendam est prima causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint adinvicem ordinati, distinctio igitur rerum provenit ex concursu diversarum causarum adinvicem non ordinatarum. Quod autem sic ex diversarum causarum concursu procedit, est per accidens et casuale *ad* concursus enim ille causarum, ex quo est sine ordine, est per accidens, *et* ex eo autem quod est per accidens quod sequitur per accidens oportet esse (concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens.) Distinctio igitur rerum erit casualium (casualis). Cuius contrarium supra ostensum est. § Item. Ea quae *procedunt a div, causantur a div,* procedunt a diversis causis non habentibus ordinem adinvicem non possunt uniri in aliquo ordine nisi forte per accidens, unius enim oportet esse *in eodem, secundum,* causam unam secundum idem genus causae, vel plura *ut unum* quae sint aliquo modo unum: diversa enim inquantum huiusmodi non faciunt unum, cum unumquodque agat sibi simile. Et sic o unitas ordinis in his quae sunt a pluribus causis non ordinatis non potest esse nisi casualiter absque causa determinata (A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati nisi forte per accidens: diversa enim, inquantum huiusmodi, non faciunt unum.) Res autem distinctae ... non ordinatorum. § Amplius. Quaecumque habent causam suae distinctionis non *possint* possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si sunt plura agentia oportet quod omnia sint ab aliquo priori agente vel alia ab uno eorum, eo quod omne ens est a primo ente, ut supra ostensum est (ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant suae distinctionis *: [* Casu om. *causam*.] habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra ostensum est) idem autem est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est. Non potest ... agentium. § Item. Si sit diversitas agentium prima causa distinctionis entium, oportet hanc diversitate * accipi secundum primam *rer* differentiam in rebus existentem. * Haec [* Casu pro *diversitatem*. * 39 r a 1.] autem est secundum bonum et malum, quae sunt in omnibus generibus et non determinantur ad aliquod unum genus entis sicut alia contraria. Non potest autem esse *distinctio* differentia primorum agentium secundum bonum et malum, ita quod ab uno sint omnia bona et ab alio omnia mala, sicut a duobus primis principiis. Nam si *q* est primum principium distinctionis malorum a bonis, oportet ipsum per se esse distinctum a bonis, omne enim quod est per aliud oportet reduci ad id quod est per se sicut in primam causam. quia quod non est per se huiusmodi, habet causam ut sit tale. Erit igitur per suam essentiam a bonis distinctum, hoc enim per se esse dicimus. * (Item. Si di- [38 v b mg. inf.] versitas rerum procedit a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod et plures ponunt, de contrarietate boni et mali, ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo: * bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non [39 r a 1.] potest autem esse unum primum principium omnium ma-

lorum. Cum enim ea quae sunt per aliud reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit primum activum malorum esse per se malum. Per se autem *est* dicimus tale quod
* 39 r a 10. per essentiam suam tale est.) * Eius igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile: omne enim quod est, inquantum est ens, oportet (necesse est) esse bonum. Esse namque . . . appetunt. Non potest igitur distinctio malorum a bonis in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum et aliud malum. § Adhuc. Omne agens . . . bonum dicimus. *Nihil igitur est* Omne igitur agens, inquantum huiusmodi, bonum est. *Quod* Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est *malum* malorum principium primum, oportet esse per se malum (ut ostensum est). Impossibile est igitur distinctionem boni et mali in rebus procedere a duobus principiis bono et malo. § Amplius. Si omne ens . . . non ens. Non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem, cum omne agens agat inquantum *h* est ens actu, agat (agit) autem (unumquodque) sibi simile. Mali igitur . . . omnium malorum. § Adhuc. Quod educitur praeter intentionem agentis non habet causam per se, sed *incipit* incidit per accidens, sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest consequi (provenire) nisi praeter intentionem agentis, cum omne agens aliquid (ad) bonum intendat, intendit enim sibi simile (bonum enim est quod omnia appetunt.) *s* Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit *e* in effectibus causarum. Effectus autem per accidens non reducuntur in unam causam per se et determinatam, quia entis per accidens nulla causa est determinata, alias provenirent per se et non per accidens. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum. § Item. Si propter differentiam boni et mali quae invenitur in rebus *oportet* ponenda sunt principia contraria bonum et malum. *oportet dicere* sequitur de necessitate quod malum non sit principium
39 r b 1. alicuius boni, nec bonum * alicuius mali. *Sed si ex actione* Hoc autem est impossibile. Malum enim nunquam producitur sine aliquo bono: *quod* corruptio enim *quae non est* unius non est sine generatione alterius, et sic malum corrupti est cum *g* bono generati. Et sic oportet quod idem sit principium et boni et mali. Non igitur *oportet ponere* sunt ponenda contraria principia ⟨ad⟩ (propter) hoc quod bonum et malum in rebus invenitur. § Praeterea. Contrariorum agentium sunt contrariae actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur non *oportet pou* sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur, quod enim est uni bonum est alteri malum, sicut deiectio unius *hostium* hostis est *vic* exaltatio alterius (eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur.) Non sunt igitur propter differentiam boni et mali in rebus inventam ponenda principia contraria. § Item. Materia nulli formarum quae in ipsam inducitur *contrarie* contraria esse potest, contrarium enim non fit ex contrario sicut ex materia. Agens autem quod ex materia aliquid facit. similem sibi formam in *materiam* materia inducit. Materia igitur non est *agenti con* facienti aliquid ex materia *contrarie* contraria nisi per accidens, scilicet ratione alterius formae, propter quam dicitur quod agens est contrarium patienti. Malum autem non potest esse nisi in bono: non enim est malum aliquid si non nocet, non autem nocet nisi ei in quo est, nam quod omnino est expers mali nullum nocumentum ex malo recipit. Oportet igitur malum esse in eo cui nocet ⟨malum⟩. Non autem est aliquid malum nisi ex eo quod nocet bono, *quod enim*, malum enim inquantum malum non nocet malo, sed est sibi conveniens. Sic igitur oportet quod malum sit in bono. Non est igitur per se malum quod agit malum. § Amplius. Quod omnino non est . . . ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid non ens (esse aliquid inquantum est non ens.) *s* Hoc autem est ens privatum. Malum igitur . . . habet formam. Et sic oportet per se effectum agentis esse aliquid habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur . . . malum per accidens. § Hinc est . . . unum contra unum.
39 v a 1. § Dicitur autem Deus facere mala * vel creare . . . in flagellum format. § Per haec autem excluditur error ponentium prima principia contraria. Qui error primo incoepit ab emped., qui posuit (enim) duo prima principia agentia, amicitiam et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis, ex quo videtur, ut *philosophus dicit in p* Aristoteles dicit in primo metaph., haec (hic) duo, bonum et malum, primo (primus) principia contraria posuisse. Posuit autem et pictag. duo prima, bonum et malum, sed non per modum principiorum agentium, sed per modum *principiorum* formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse *principia* genera sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per philosophum in primo metaph. Videtur autem et haec positio ad illam aliqualiter accedere quae bonum et malum duo contraria agentia ponebat. Cum enim effectus agenti similetur in forma, primoque agenti prima forma respondeat ut proprius effectus, qui est maxime conveniens, sicut esse diximus proprium Dei effectum, *oportet dicentem* qui duo generalissima, bonum et malum, ponit, ad hoc tendere videtur quod sint bonum et malum prima principia contraria. *Ex his autem philosophorum opinionibus* § *Hanc* Hos autem antiquissimorum philosophorum errores *quidam perversi* qui etiam per posteriores philosophos sunt *diligent* sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines *in doctrinam christianam* doctrinae christianae adiungere praesumpserunt. Quorum primus . . . marchianistae. Et ultimo manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt. Quos et auctoritas et ratio sufficienter confutat, ut ex praemissis apparet.

Cap. XLII. Quod causa prima distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.

Quod causa . . . ordo. – § Ex eisdem etiam ostendi pot- 39 v a 36-p. 364.
est quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, *sicut quidam dicere voluerunt* sicut quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus (et simplex) facit tantum unum effectum, quae est substantia prima causata. Quae quia simplicitati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus sed habeat aliquid de potentia ammixtum, habet *iam* aliquam multiplicitatem, ut ex ea iam pluralitas aliqua possit prodire, et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, (dum) multiplicantur effectus *et* in rebus diversitas (rerum) constituitur, ex quibus universum consistit. Haec igitur . . . erit a casu.
* § Amplius. Id quod est optimum in rebus causatis *oportet* 39 v b 2.
attribui reducitur ut in propriam causam in id quod est (simpliciter) optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum (autem) in omnibus entibus causatis est *ipsum bon* ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur . . . summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, *habet causam causas secundas de, pro causa defectum causarum secundarum, pro causa* causatur ex *dispo* causis secundis, sed magis ex intentione causae primae. § Adhuc. Absurdum . . . causae primae. § Item. In omnibus . . . civilis. Processus autem entium a primo ente est per actionem ordinatam ad finem, cum sit per *a* intellectum (ut ostensum est), intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum *sint propter* et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hoc autem . . . forma. Non igitur *propter hoc* est distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam. § Adhuc. Si *ordo* distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae quasi ultima forma et ultimus finis (optimum in universo), oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae. In rebus . . . ut supra ostensum est. Si igitur ex *rebus* formis quae sunt in intellectu proveniunt (proveniant) res extra animam in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante * divina simplicitate, propter quam ponunt (secundum) Autog. Ambros. i r a 1.
ordinem quendam secundarum causarum *di* rerum diversitatem a Deo causari (quidam in praedictam positionem inciderunt.) § Item. Actio . . . casu. *Si igitur* Deus (autem) est agens per intellectum, ut ostensum est. Nec potest eius actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere, nec quod est per accidens possit esse ante id quod est per se. Oportet igitur quod *rem aliquam* producat effectum suum ex hoc quod

ipsum effectum intelligit non per hoc quod intelligit seipsum tantum (et intendit.) *Sed, Potest autem* Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos *alios* effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio. § Amplius. Sicut supra ostensum est, virtus divina non *determinatur* limitatur ad unum effectum: et hoc ex eius simplicitate provenit * (eius simplicitati convenit) quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potens extendere. Quod autem . . . determinatur. Non *est* oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, *quod* ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus. § Praeterea. Ostensum est supra quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quae possunt * procedere in esse nisi per creationem, sicut omnia *non* quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subiecta. Huiusmodi . . . principium. § Hinc est quod sacrae scripturae auctoritate promulgatur quod Deus omnia fecit *ps.* (dicitur) gen. primo, In principio creavit Deus caelum et terram; iob. xxxvii, Tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fundati sunt? ps. Qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt; prov. viii, Quando praeparabat caelos aderam, cum eo eram cuncta componens; ys. xl, Levate in excelsum oculos vestros et videte quis creavit haec; ier. x, Prudentia sua extendit caelos; et quod inducitur he. primo, Opera manuum tuarum sunt caeli; ac. xvii, Deus, qui fecit mundum, caeli et terrae cum sit dominus, etc. § Excluditur autem . . . producit animam orbis. Inquantum vero intelligit se * producit *intelligentiam* substantiam orbis primi. Et sic . . . secundas. * § Excluditur etiam . . . angelos. Cuius erroris dicitur primo symon magus fuisse inventor ut patet in libro de haeresibus.

* Vid. ad loc.

* Casu om. *non*. Vid. ad loc.

* Vid. ad loc.

Autog. Ambr. i r b 1.

Cap. XLIII. Quod rerum distinctio non est per aliquem de secundis agentibus inducentem in materiam diversas formas.

Ambr. i r b 5-p. 366.

Quod rerum distinctio non est per aliquem de secundis agentibus inducentem in materiam *proprias* diversas formas. – § Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum praeter Dei veri voluntatem materiam huiusmodi secundum * diversas formas (diversis formis) fuisse distinctam. Cuius . . . esse formata. cum Omne (enim) quod fit ex materia praeexistenti, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex (aliqua) materia prius a Deo creata angelus aliquis caelestia corpora formaverit. § Amplius. Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus ut forte veritas habet, aut non conveniunt in aliqua materia *sensibili* nisi prima. Non enim . . . potentia tantum. Omne enim esse (in) actu est ab aliqua forma. Impossibile . . . formaverit. § Adhuc. Ad hoc quod sit fit omne quod fit (ad hoc fit quod sit.) Est enim . . . actus. (Unde) restat autem quod compositum proprie sit. Eius igitur . . . formam. Non est igitur aliud agens creans materiam et aliud (solam et aliud) inducens formam. § Item. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum. Omnis enim motus *est ad determinatam formam a determinata forma, est* ad formam est ex forma determinata in formam determinatam (quia materia non potest esse absque omni forma *) et sic in tali motu praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens *quod non est crea* ad formam (solam materialem) oportet quod sit agens per motum nisi sit creans, quia, cum fieri (proprie et principaliter) non sit formarum, ut ostensum est, oportet quod vel totum compositum creetur, vel fiat compositum per transmutationem materiae de forma in formam. Impossibile est igitur quod ponatur unus creator et alius formator visibilium. (Cum enim formae . . . creator compositi.) § Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum, cum sit actus magis imperfecti perfecta enim sunt priora naturaliter imperfectis (ut probat philosophus). Posteriora autem . . . mediante motu caelesti. Ea igitur quae non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum (qualem oportet . . . ostensum est.) Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles *non* nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quaedam non fiunt * nisi ex semine. Prima . . . creante. § Item. Sicut idem . . . totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus, *ut prob* cum oporteat *ag* generans esse simile generati, ut probat philosophus in vii metaph. Neque igitur . . . vel a creante, qui non agit per motum (agit sine motu). § Adhuc. Sicut esse . . . materiam. Causalitas igitur formarum prima (Prima igitur causalitas formarum) maxime est primae causae attribuenda. § Amplius. Cum omne . . . creatorem omnium Deum. § Et inde est quod ad excludendum istum errorem gen. primo moyses, postquam dixerat Deum *omnia* in principio caelum et terram creasse, subdit quo modo omnia in proprias species formando distinxerat * (distinxerit.) Et apostolus dicit *primo* col. primo . . . invisibilia. § Sic igitur praedictus error rationibus et auctoritate *sufficienter* aperte convincitur esse falsus.

* Vid. ad loc.

Autog. Ambr. i v a 1.

* Vid. ad loc.

Cap. XLIV. Quod distinctio rerum non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate.

Fragmentum ex Autographo Ambrosiano.

Autog. Ambr. i v a 35-p. 368.

Quod distinctio . . . diversitate. – § Nunc superest . . . ut posuit Origenes in libro peryarchon. Volens enim resistere antiquorum haereticorum obiectionibus et erroribus scilicet marchionis, valentiniani et basilidis qui ostendere *volebant* nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam *in rebus* inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur, *ut* (scilicet) quod quaedam corpora sunt lucida, quaedam obscura, quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis *nascantur* nascuntur, coactus est ponere omnem diversitatem in rebus * inventam ex diversitate meritorum secundum Dei iustitiam processisse. Dicit enim . . . in statibus diversis. Et propter diversitatem rationalium creaturarum *Deum* dicebat diversitatem *in corp* corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adiungerentur, † *cum et* † ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati *deserv* quibuslibet modis aliis deserviret. § *Huius* (Haec) autem opinionis (opinio) falsitas (falsa esse) manifeste convincitur. Cum enim Deus omnia propter suam faciat bonitatem, ⟨cum non sit alius⟩ (quae est obiectum et) finis suae ⟨bonitatis sive⟩ voluntatis ⟨quam eius bonitas⟩, illud solum in rebus ex prima Dei intentione invenitur quod *propter solum* solam Dei bonitatem causam habet. Propter solam autem suam bonitatem fecit Deus, ut orig. dicit, creaturas rationales a principio omnes aequales, ordinem vero diversitatis creaturarum non propter *suam* solam suam bonitatem, sed propter suam bonitatem simul et propter diversos motus rationabilium creaturarum. Secundum hoc igitur ordo diversitatis rerum non est de prima Dei intentione, sed quasi de secundaria. Hoc autem est impossibile, quia Quanto (enim) aliquid *e* est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio *in* universi, quae consistit in ordine diversitatis (distinctarum) rerum, *sicut enim bon* in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularum partium. Non Igitur diversitas * rerum (ex principali intentione primi agentis) provenit (non) ex diversitate meritorum. * (§ Adhuc. Si omnes . . . ut supra ostensum est.) * § Amplius. Quod est . . . voluntatem. Motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis *quae sine naturalibus eius esse non potest* ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisita * est diversitas (diversus gradus) rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus status (gradus) naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile (cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis) sequitur enim quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet angeli, daemones, et *hom* animae humanae et animae caelestium corporum, quae orig. animata ponebat. Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat: non enim est idem

Ib. i v b 1.

* Vid. ad loc.

Autog. Ambr. i v b mg. inf.
Ib. b 35.

* Casu non corrigitur in *acquisitus*. Vid. ad loc.

* * * * *

Cap. XLVII. Quod substantiae intellectuales sunt volentes.

Autog. Vat. 44 r a. 1 - p. 376.

Quod substantiae intellectuales sunt volentes. – § Sicut autem ex hoc quod aliquae substantiae creatae sunt intellectuales sequitur eas esse incorporeas, immateriales et incorruptibiles *, ita sequitur eas esse volentes. Cuilibet enim rei cuius perfectio ab alio dependet inest inclinatio quaedam ad id per quod perficitur, unumquodque enim tendit *in su* naturaliter in suam perfectionem. Substantiae autem intellectualis creatae perfectio ab alio dependet, ut ex supra dictis est manifestum. Inest igitur sibi inclinatio ad illud a quo perficitur. Talis autem inclinatio *

* Cf. capp. XLIX-LV, et notam primam infra positam.

44 r a mg sup.

(§ Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest enim omnibus appetitus boni, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Huiusmodi autem appetitus) *

Ib. a 7.

in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quae cognitionem sensitivam habent dicitur appetitus animalis, quae dividitur in concupiscentiam (concupiscibilem) et iram (irascibilem); in his vero quae intelligunt dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, *s* qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem. § Adhuc. Quod est per aliud . . . moventia seipsa. In syllogismis etiam conclusiones, quae sunt notae ex aliis, reducuntur in prima principia, quae sunt nota per seipsa. Similiter in praedicationibus per accidens non proceditur in infinitum, sed fit reductio ad praedicationem per se, ut probatur in IV metaph. Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad *agendum* operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae et animalia bruta, non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio in aliqua prima * quae se ipsa agunt ad operandum. Prima autem in entibus rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens * agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem. § Amplius. Principium . . . consequentis formam. Forma igitur quae non est ab (ipso) agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab ipso (eo) *in quo est* qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis tale operans dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam (naturalem) unumquodque esse habeat in sua natura, nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo *in his* quae moventur naturaliter non movent seipsa. Non enim . . . extimatorium. Unde licet quodam modo dicantur movere seipsa inquantum dividuntur in diversas partes quarum (eorum) una (pars) est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus agentibus (sensatis) et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, *per quod ab* quod habent supra inanimata et plantas. Inquantum vero ipsum (appetere) de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis extimationis, non sibi sunt causae quod moveant. Unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis *

* Vid. ad loc.

* Vid. ad loc.

44 r b 1.

operatur, est *per ipsum intellectum* ab ipso intellectu, ut pote per ipsum concepta et quodam modo adinventa (excogitata) non enim forma per quam intellectus fit actu * * inest a natura. Sed forma concepta per intellectum est operationis principium ut patet de forma artis, quam artifex (concipit et) excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur . . . voluntatem. § Item. Activum . . . quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens non determinatus ad haec vel illa, sicut concupiscibilis determinatur ad delectabilia sensus. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat. Unde in tertio eth. philosophus dicit quod est et possibilium et impossibilium. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem. *

44 r b 21.

§ Praeterea. In qualibet re tria inveniuntur, scilicet esse eius proprium, et operatio ipsius, et ordo eius ad alia; quorum secundum sequitur primum, quia unumquodque inquantum est ens operatur; tertium autem consequitur ad secundum, quia per operationem suam una res ad aliam ordinatur. Ubi est igitur diversus modus essendi et operandi, ibi oportet esse diversum modum ordinis ad alia. Substantiae autem intellectuales habent proprium modum essendi praeter alias substantias creatas, quia sunt immateriales et formae per se stantes. Habent etiam propriam operationem, quia intelligunt. Relinquitur igitur quod etiam eis assit proprius modus ordinis ad alia. Ordinatur autem res una ad aliam per proprium appetitum, qui est inclinatio quaedam in aliud, ut dictum est. Habent igitur substantiae intellectuales, sicut eminentius esse ceteris et eminentiorem operationem, ita et eminentiorem appetitum. Eminentissimus autem appetitus est voluntas; cuius signum est quia ipse imperat et utitur aliis. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem *.

44 r b 38.

44 r b 39.

* § Ex hoc autem apparet quod sunt liberi arbitrii. Hoc enim est habere liberum arbitrium ⟨quod⟩ habere dominium sui actus, ita quod in ipso sit agere et non agere. Substantiae autem intellectuales habent dominium sui actus, ut ostensum est. Sunt igitur liberi arbitrii. *

44 r b 42.

§ Item. In his quae habent cognitionem apprehensum movet appetitum, ut dictum est. Sed cum proprium obiectum appetitus sit bonum vel aliquid pertinens ad rationem boni, omnis autem potentia moveatur a suo obiecto, apprehensum non potest movere appetitum nisi apprehendatur sub ratione boni vel convenientis. Hoc autem non potest esse nisi sit aliqua virtus *

44 v a 1.

quae iudicet hoc esse bonum vel conveniens. Quaecumque igitur ex cognitione appetitum habent per quem agunt, iudicio agunt. Hoc autem iudicium si sit ex natura determinatum, liberum esse non potest, liberum enim est quod sui causa est, iudicium autem quod est ex natura determinatum non dependet ex iudicante sed ex determinatione naturae. Quod autem ex natura non est determinatum, oportet quod ex iudicante dependeat. Est igitur liberum. Quod autem est additum supra id ad quod naturalis cognitio determinatur, non cadit sub iudicio ex natura determinato. Iudicium enim per vim cognoscitivam fit. Cognitio autem intellectiva naturaliter determinatur ad universale, et sic singulare operabile, de quo oportet fieri iudicium in agendo, est est * additum supra id de quo est cognitio naturalis intellectus. E contrario autem est de cognitione intellectiva *, quae naturaliter determinatur ad hoc singulare. Iudicium igitur *intellectus* sensus de hoc singulari operabili non est liberum, sed ex natura determinatum. Iudicium autem intellectus de eodem est liberum. Substantiae igitur intellectuales sunt *liberi arb* liberi iudicii sive arbitrii, quod idem est. § Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem. Iudicium igitur de agendis in his quae agunt per intellectum, est iudicium de his quae sunt propter finem. Sed iudicium intellectus de his quae sunt propter finem, non est a natura determinatum: natura enim *nihil f, quae nihil,* quia nihil superflue facit, *non* si dat alicui ea *q* per quae sufficienter aliquid *acquiri* haberi potest, non dat sibi ipsum simul quod per illa habetur; unde, quia homini dedit manus *, per quas potest sibi arma praeparare, non dedit sibi arma naturalia, sicut dedit aliis animalibus. Habent autem substantiae intellectuales a natura principia per quae possunt ordinare aliqua in finem, inquantum cognoscunt ⟨et⟩ rationem finis et eius quod est ad finem, et proportionem unius ad alterum, quod quidem habentibus sensum tantum non potest convenire. *Substantiae igitur intellectu* Animalia igitur bruta non habent liberum iudicium de agendis, sed solum substantiae intellectuales. § Amplius. Natura est principium ad unum determinatum. Ibi igitur solum *posset, potest esse* est determinatum a natura iudicium de agendis propter finem, ubi ⟨est determinata via⟩ (sunt determinatae viae) perveniendi ad finem *.

* Casu repetitur *est*.

* Casu pro *sensitiva*: vid. statim, *intellectus sensus*.

* Casu scrib. *manum*

44 v a 35.

5. Quod substantiae] In prima ordinatione huius tractatus de natura substantiarum intellectualium, capitula XLVII et XLVIII posita erant post capitulum quod nunc est LV, *Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles*. In hunc locum ab ipso S. Thoma transposita sunt. Inde oriebatur necessitas delendi primitivam inchoationem actualis cap. XLVII, et novam substituendi.

b 8 Praeterea . . . 65 finem] Totus hic locus scriptus fuit continue, et ipsi sine interruptione iungebatur parag. *Item cum liberum*, p. 55* a 13. Delectionibus successivis suppressio effecta est. Primo enim deletum est 8 *Praeterea . . . 22 voluntatem*; deinde 26 *Item . . . 65 finem*; postea 23 *Ex hoc . . . 26 arbitrii*. Tandem in margine inferiori folii 44 r b scriptum est parag. *Ex hoc autem apparet . . . in agendo* (p. 55* a 7), ibique novum capitulum per appositionem tituli constitutum est.

Cap. XLVIII. Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in agendo.

[44 r b mg inf. - Pag. 379.] (* Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in agendo. – § Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando. Quod enim arbitrio agant manifestum est, eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere si habent dominium sui actus, ut ostensum est, ***nam liberum est quod causa sui est.*** Sunt igitur [44 v a 35.] praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.) * § Item, *cum* liberum sit (est) quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi, ***sed sola mov*** Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent ***eorum autem quae movent seipsa*** et haec sola iudicio agunt. Nam [44 v b 0.] movens . . . liberum arbitrium habere. * § Adhuc. Quod solum ab alio movetur, liberum esse non potest. Oportet igitur omne quod est liberum a se moveri. Omne autem movens et agens habet formam aliquam per quam movet et agit, quia omnis actio est a forma. Quod autem movetur non potest habere actu formam quae est principium motus secundum esse naturae (sed) est ⟨enim⟩ in potentia ad illam, nondum enim quod calefit est actu calidum; forma autem in potentia existens non sufficit ut sit principium movendi. Oportet igitur, si in eo quod movetur debeat esse aliqua forma quae sit principium *s* movens ipsum, quod sit in eo per modum *intentionis* speciei cognoscibilis, sicut forma sanitatis est in medico sanante etiam cum seipsum sanat. Sola igitur cognitionem habentia movent seipsa per formam apprehensam. Haec autem Forma (apprehensa) ***est secundum quam indicatur de actione vel motu*** est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis. Actio igitur (enim) exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens ***hoc autem iudicium*** per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum sicut per formam praedictam se movet ad agendum. Quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur . . . intellectualia. Sola igitur intellectualia se ***ad*** non solum ad agendum sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere. § Amplius. A conceptione . . . liberum arbitrium. § Praeterea. [45 r a 3.] Iudicii . . . similiter autem in aliis. * Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum ***sunt li*** necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ***ipsam*** ipsum bonum commune in quod movetur voluntas ab intellectu sicut in proprium obiectum. Unde cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, ***oportet autem*** in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni sive sit verum bonum sive apparens tantum poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex indeterminato et libero iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse liberum de ratione iudicium. § Item. Quanto aliqua forma est ***propinquio*** magis materialis, tanto est debilior in agendo et pauciorum operationum: materia enim, cum sit ens in potentia, quantum est de se minuit virtutem agentis, non enim est agere nisi actu entis. Sed intellectus est omnino immaterialis, ut supra ostensum est. Est igitur eius virtus maxima in agendo, et plurimarum actionum effectiva. Non igitur determinatur ad hoc vel illud, sed indifferenter se habet ad opposita, quod est liberum arbitrium habere. Substantiae igitur intellectuales sunt liberi arbitrii.

Cap. XLIX. Quod substantia intellectualis non sit corpus.

Fragmentum ex Autog. Ambros.

[Autog. Ambros. ii r a 1; p. 381 a 36.] * * * est corpus. § Item. Nihil agit . . . non est corpus. § Adhuc. Si substantia . . . probatum est. Potentia autem intellectus est quodam modo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum ***per additionem unitatis*** augendo; et similiter species figurarum et proportionum. Cognoscit etiam universale, quod est ***po*** virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus. § Amplius. Impossibile . . . contentum. ***Duorum autem intellectuum unus*** Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus ***alius*** alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus. § Item. Nullius corporis . . . alia mota. Intellectus autem ***actio*** supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem sed secundum totum. Non est igitur corpus. § Adhuc. Actio corporis . . . non est corpus. § Hinc est quod ***in*** sacra scrip substantiae * intellectuales ***nomine*** [* Casu non correctum in *substantias*.] spiritus nominat, per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud io IV, Deus spiritus est. Dicitur autem . . . intelligibiles. § Per hoc autem . . . huiusmodi. Quam quidem opinionem in fidem christianam quidam inducere sunt conati, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut ***homo exterior fig*** corpus exterius figuratur.* [* Ita legendum loco *figuratum*, p. 382 b 8.]

Cap. L. Quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

[Autog. Ambros. ii r a 42-p. 383. * Ib. b 3.] Quod substantiae intellectuales sunt immateriales. – § Ex hoc autem . . . dividitur. * Subtracta enim quantitate materia (substantia) indivisibilis est. Ostensum . . . composita. § Amplius. Sicut homo . . . cum intellectu. Unde ***intellectus etiam*** (et) intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur . . . composita. § Adhuc. Actio cuiuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae nec tantum materiae, sed compositi. Eius enim . . . ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti. ***Sicut igitur comp*** Unde et compositum generans non generat formam sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur (nec) forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem . . . forma. § Item. Formae rerum sensibilium perfectius ***sunt in intellectu quam*** esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus ***inquantum*** sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes, per unam enim formam hominis (intelligibilem) omnes homines intellectus cognoscit. Forma . . . coloratum. Si autem non faciat (aliquid) esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae qualis (quale) est quod intelligitur. Et sic sequitur . . . materia et forma. § Praeterea. Omne quod est in aliquo . . . existentes in intellectu. * § Item. Formae contrariorum . . . [Ib. ii v a 2.] expellunt. Secundum ***quod*** autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae, sed unum contrariorum est ratio ***alterius*** intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur . . . forma. § Adhuc. Materia . . . mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis perficitur, et quiescens intelligit, ***Non igitur*** impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in materia (in intellectu) sicut in materia vel in re materiali. Unde patet quod substantiae intelligentes immateriales sunt ***et*** sicut et incorporeae. § Hinc est . . . intelliguntur.

b 7 est corpus] De loco capitulorum XLIX–LV in prima ordinatione huius tractatus, vide notam supra p. 54*, ad a 5.

Cap. LI. Quod substantia intellectualis non sit forma materialis.

Autog. Ambros. ii v a 17-p. 386.

Quod substantia intellectualis non sit forma materialis. – § Per eadem autem . . . dependeat. Formae enim quae sunt sic (secundum esse) a materia dependentes * * * (non ipsae proprie habent esse) sed composita per ipsas. Si igitur *intellectus* naturae intellectuales essent huiusmodi formae . . . compositae. § Adhuc. Forma quae per se . . . per eas. Si igitur naturae intellectuales huiusmodi formae essent, sequeretur *consequeretur* quod ipsae non intelligerent sed composita ex eis et materia. Et sic . . . ostensum est. § Amplius. *Nulla forma* Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu reciperetur in materià, huiusmodi enim formae quae habent esse materiae obligatum, non recipiunt aliquid *nisi inquantum, nisi in materia.* quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum *in intellectu* in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materiae obligata (materialis.) § Praeterea. Si diceretur quod intellectus non esset compositus ex materia et forma sed esset (Dicere quod intellectus sit) forma non subsistens sed materiae immersa, idem est secundum rem, et si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma, differt (autem) solum secundum nomen. Nam primo modo . . . materialis.

Cap. LII. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est.

Autog. Ambros. ii v a 43-p. 387.

Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est. – § Non est autem . . . adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio * ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Ostensum enim est in primo quod Deus est *suum esse* hoc ipsum quod est esse. Impossibile est autem quod sit esse subsistens nisi unum: esse enim inquantum est esse differentiam non habet, sicut nec aliqua natura subsistens potest esse nisi una. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius nisi per accidens inquantum est unum *habens* subiectum habens esse et id quod *praeter* est praeter esse: sicut patet quod sorti praeter suum esse substantiale inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali, *nec* non enim idem est esse sortem et esse album nisi per accidens inquantum idem est sortes qui habet esse substantiale et esse accidentale ⟨album⟩ (albi). Si igitur non sit esse in aliquo subiecto * . . . et esse eius. § Amplius. Natura *quam* communis, si separata intelligatur, non potest esse * una, quamvis habentes naturam illam diversimode plures possint inveniri, sicut si (enim) natura animalis per se separatim (separata) subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis, iam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. *Sep* Remotis autem *quae sunt generis* (his) differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis. Et propter hoc etiam plato non posuit ydeas generum, sed specierum tantum, ne cogeretur naturam generis ponere unam praeter omnes species, et sic esset ⟨bis⟩ (pluries) abatracta, semel in se et semel in speciebus diversis. Sic igitur si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus vel species esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur . . . magis est *evidentia* manifestum * quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur . . . suum esse. § Adhuc, sicut impossibile est esse duo corpora omnino infinita, ita et impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum, in corporalibus quidem magnitudinibus hoc eat impossibile quia *, si ⟨sit⟩ (esset) magnitudo actu infinita. nullum relinqueret locum a se non occupatum ubi aliud infinitum esse posset, et similiter esse (enim) quod omnino est infinitum omnem perfectionem (essendi) comprehendit: et sic, si *uterque duorum* duobus talis adesset * infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem . . . recipiente. Impossibile est igitur esse * aliquod esse subsistens praeter primum. § Item. Si sit aliquod *ens* esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens, iam enim ostensum est quod id quod (enim) dicitur de aliqua natura (aliquo) *non unitur ei* non inquantum huiusmodi, non unitur (convenit) ei nisi per accidens ratione subiecti. Unde . . . esset ab alio causatum. Et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod *supra* est impossibile, ut supra ostensum est. Illud igitur *q* esse quod est subsistens oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse. § Amplius. Omne quod est per se inquantum huiusmodi non est per aliud, potest autem id quod est per se secundum unum, esse per aliud secundum aliud, sicut homo est quidem rationalis per se, sensibilis autem inquantum est animal, et aer est quidem subtilis per se, lucidus autem actu per aliud. Unumquodque autem separatum est per se secundum quod separatum est, haec est enim sua substantia, quae est per se unicuique. Illud igitur quod est separatum in unoquoque separato inest ei per se et non per aliud. Si ergo esset aliquid in quo natura humana esset separata, sicut plato ponebat ydeam hominis, non esset homo per aliud quasi aliud participans, esset autem animal per aliud et ens per aliud, quia natura animalis et entis in eo non esset separata. Si igitur aliquid est quod est ipsum suum esse separatum, hoc nullo modo est per aliud. Non ergo est causatum, hoc enim causatum dicimus quod est per aliud. Nulla igitur substantia causata est suum esse. * § (Amplius. Substantia uniuscuiusque . . . ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse ei * per aliud, alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae intellectualis creatae suum esse est sua substantia.) * *§ Adhuc. Unumquodque quod habet aliquid ab altero ⟨sub⟩ in se consideratum est in potentia ad illud, omne enim agens inquantum huiusmodi est actu, actus autem refertur ad potentiam. Omne autem ens causatum habet esse ab alio. ⟨Ergo omne ens causatum est in potentia.⟩ Ergo substantia cuiuslibet entis causati comparatur ad esse quod habet ad* § Adhuc. Omne quod habet aliquid ab altero comparatur ad illud quod ab altero habet sicut potentia ad actum et sicut subiectum ad propriam perfectionem. Sicut enim actio agentis procedit ab actu agentis, ita terminatur ad actum eius quod agitur. Unde sicut id quo agens agit est actus eius, ita id quod est ab agente est actus eius quod agitur. Omne autem ens aliud a Deo habet esse ab ipso, ut supra probatum est. Substantia igitur cuiuslibet entis comparatur ad ipsum esse eius sicut potentia et subiectum ad perfectionem ad * actum. Nulla igitur res causata est suum esse. § Quamvis autem omnis substantia creata comparetur ad suum esse ut potentia ad actum, non *est* tamen in qualibet substantia creata est potentia ad esse (et) ad non esse propter hoc *quod* quia quod potest esse potest non esse. Esse enim est talis actus qui perficit totam potentiam substantiae intellectualis, et sic non remanet potentia ad non esse. § Nec iterum opinandum est quod ipsam substantiam suam non habeat substantia intellectualis a Deo sicut et suum esse, quia dicimus quod est in potentia ad suum esse quod habet a Deo. Hoc enim est substantiam esse a Deo quod substantiae acquiri esse per Deum, non quemadmodum materiae praeexistenti acquiritur esse ab agente per novam formam quam acquirit, quia materiae potentia ad formam est potentia ad hoc determinatum * esse quod est per hanc formam, unde potuit esse materia praeexistens habens esse alterius modi sub alia forma; sed potentia quae intelligitur in substantia tota *ad esse* respectu sui esse est ad esse simpliciter, *unde* quia determinatio essendi est per ipsam naturam substantiae, et ita non potest intelligi sic in potentia substantia quaelibet ad suum esse sicut praeexistens actui, sed sicut perfecta per actum essendi. § Item. Cum omne agens agat inquantum est actu *oportet primum agens, primo agenti debetur ultimus modus existendi in actu* primo agenti (quod est perfectissimum) *de* competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu, quanto talis actus est in via generationis posterior *in his enim quae ⟨procedunt de potentia⟩ sunt ⟨de⟩ e potentia et actu* actus (enim) est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positis, constat ex supra ostensis quod Deus (solus) est primum agens. Sibi ergo (soli) competit esse in actu

Marginalia:
Ib. b 1.
* Vid ad loc.
* Casu om. *nisi.*
* Vid. ad loc.
* Casu scribitur *qui.*
* Casu scribitur *adesse.*
Autog. Vat. 42 r a 1.
42 r a mg inf.
* Vid. ad loc.
42 r a 22.
* *ad* casu pro *et.*
42 r b 1.

7 dependentes] Post hanc vocem occurrit rasura nonnulla verba tam in columna quam in margine delens, et substitutum est *non . . . esse.*

perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus ultimus ad * Vid. ad loc. quem (perfectissimus. Hic * autem est esse ad quod) generatio et omnis motus terminatur unde omnis forma vel actus est in potentia antequam perveniatur ad esse (omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat). Soli igitur Deo competit esse (quod sit) ipsum esse, sicut soli sibi competit (quod sit) primum agens esse. § Amplius. Si aliqua dispositio ab aliquo agente producatur in aliquibus rebus, id quod est principium talis dispositionis in rebus recipientibus *oportet esse* convenit agenti secundum propriam suam naturam, sicut raritas causatur in corporibus ab igne, est autem principium raritatis in corporibus rarefiefactis calor, hoc enim corpora rarefiunt, et ideo calor convenit igni secundum suam naturam. Esse autem actu est dispositio * Casu non corrig. in *hoc*. inventa in rebus omnibus a primo agente, hic * enim est ⟨proprius effectus agentis⟩ (proprium agenti) quod faciat esse actu. Ipsum autem esse est per quod omnia fiunt actu, nam et ipsae formae vel actus sunt in potentia et non in actu antequam perveniatur ad esse. Ipsum igitur esse competit primo agenti secundum propriam na- * In nota ad loc. pro g¹ lege *sicut calor igni*. turam sicut calor igni (* esse enim Dei est eius substantia, ut supra ostensum est.) Quod autem competit . . . sit ipsum esse. § Adhuc. Omne agens agit sibi simile, nisi per accidens aliter eveniat. Oportet igitur quod omnis effectus similetur agenti secundum quod est eius effectus, sicut calefactum similatur calefacienti inquantum est calidum. Omnia autem entia causata sunt effectus primi agentis inquantum *sunt ent* acceperunt esse ab ipso, universali enim causae proprie respondet universalis effectus. Omnia igitur entia causata ⟨sunt entia⟩ (habent esse) per assimilationem ad primum agens. Primum autem agens non est agens univocum, cum sit unum tantum, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur quod *esse* ipsum esse sit substantia 42 v a 1. alicuius entis * causati: effectus enim assimilatus agenti secundum suam substantiam et naturam est effectus univocus, cum unumquodque ex sua substantia in specie vel genere collocetur. § Hinc est quod . . . suum esse.

Cap. LIII. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.

42 v a 7-p. 391. Quod *in, substantiae,* in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia. – Ex hoc autem . . . ut ostensum est. *Esse* Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis ut etiam ex supra dictis patet (unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet.) Relinquitur . . . potentiae. § Adhuc. Agens inquantum agens refertur ad factum inquantum est factum. Agens autem inquantum est agens est actu. Actus autem inquantum huiusmodi refertur ad potentiam. Omne igitur factum inquantum huiusmodi est ut potentia per comparationem ad agens. Per hoc autem fit quod ab agente in actum producitur. In omni igitur facto est compositio potentiae et actus. Ostensum autem est supra quod omnia alia praeter Deum sunt ab ipso. In omnibus igitur aliis existentibus est compositio actus et potentiae. § Amplius. Quod *esse* inest alicui ab exteriori agente, oportet esse actum eius, agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente (et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent.) Ipsum . . . ipsarum. *Actus autem est alicui* Id autem cui actus inest potentia est. Nam actus . . . actus. § Item. Omne participans . . . sicut potentia ad actum. § Praeterea. Assimilatio alicuius ad alterum (causam agentem) fit per actum, dicuntur enim similia quae communicant in forma (agens enim agit sibi simile inquantum est actu). Assimilatio . . . ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus ad potentiam (earum). Ex quo *patet quod* relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

Cap. LIV. Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma.

42 v a 13-p. 392. Quod non est idem componi ex potentia et actu (substantia et esse) et materia et forma. – § Non est autem idem aliquid componi (eiusdem rationis compositio) ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu. Primo quidem quia materia non est ipsa substantia rei, *ut* nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui Naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae. § Secundo . . . de toto. * Unde 42 v b 2. *compo* materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. § Tertio . . . album esse. § Deinde . . . actus. Per hoc enim in compositis ex materia * * Casu om. *et*. forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae cuius actus est *e* ipsum esse, sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium *lucis* subiectum luminis. § Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici quod (ipsum) quod est, nec etiam ipsum esse. Forma . . . ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est et quasi potentia, ipsum autem esse est actus et quo est: et propter hoc *dicuntur* in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est. In substantiis . . . quo est. § Sic igitur . . . commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici (esse finem et) finitum et infinitum, prout potentia de se infinita est, finis autem eius est actus, qui tamen per potentiam quodam modo finitur, secundum quod receptum ad naturam secundum mensuram recipientis limitatur. Quaecumque . . . creatis.

Cap. LV. Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles.

Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. – 42 v b 36-p. 393. § Ex hoc . . . incorruptibilis. Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia (simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis, corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis.) Forma enim . . . corruptio. Ostensum est autem quod *in* nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis. § Amplius. Quod per se . . . habet formam. * Substantiae igitur 43 r a 3. quae non sunt *formae* ipsae formae . . . subsistentes. *Igitur* Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles. § Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia: non enim *corruptio fit* corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente per naturam. In substantiis . . . incorruptibilis. § Item. In omni quod corrumpitur oportet quod sit potentia * ad non esse. Si quid . . . ipsius esse. Proprium * Post. *potentia* abraduntur quaedam litterae, forsitan *ad esse et*. autem susceptivum alicuius actus *est ita p* ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum, sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa *sed in eius* nisi ratione materiae. In substantiis . . . incorruptibiles. § Praeterea. In quibuscumque . . . incorruptibiles. § Amplius. Omne quod corrumpitur . . . contrario. * Agens enim, 43 r b 1. cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo inducit (ducit) ad aliquod esse esse * actu. Unde si per huius- * Casu repetitur *esse*. modi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem *h* eorum ad invicem, nam contraria sunt quae mutuo se expellunt. Et propter hoc *videm* oportet omne quod corrumpitur per se vel *esse* habere contrarium vel esse ex contrariis compositum. Neutrum . . . expellunt. Immo magis se consequuntur, *quia, intelligendo enim unum eorum* per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae . . . incorruptibiles. § Adhuc. Corruptio . . . probatum. Unde oportet quod omne quod corrumpitur *sit corpus, si corrump* moveatur. Ostensum . . . dependentem si corrumpatur per accidens. *Substantia* Substantiae autem intellectuales non sunt corpora neque virtutes seu formae in corpore et a corpore dependentes. Ergo . . . incorruptibiles. § Item. Omne quod corrumpitur . . . quoddam est. Quod autem recipitur in substantia intellectuali recipitur (oportet quod recipiatur) in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter. Quod vero

* Vid. ad loc. sic * in substantia intellectuali recipitur est perficiens substantiam intellectualem et non corrumpens eam. Intelligibile . . . incorruptibilis. § Praeterea. Sicut sensibile . . . subiecti. Qui tamen modus corruptionis non potest *convenire intel* accidere intellectui, cum non sit actus corporis ullius (quasi a corpore dependens) ut supra ostensum est. *Constat* Patet autem . . . obiecti. Quia qui intelligit valde intelligibilia non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis. 43 v a 1. * § Amplius. Intelligibile est *perf* propria perfectio intellectus. Unde intellectus . . . sunt universalia. Sensus autem, et si sit aliquorum incorruptibilium, non tamen inquantum sunt incorruptibilia, sed inquantum sunt lucida. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem. § Adhuc. Unumquodque . . . existens. * Casu pro *perficimur*. Perficimus * (enim) secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus *et naturae et passionum* et corporalibus et animae passionum, ut patet per philosophum in VII phis. Modus . . . corruptibilem. § Item. Cum nihil agat nisi secundum quod habet esse actu, oportet id cuius virtus activa est aliquo modo infinita, habere etiam esse suae substantiae quodam modo infinitum *nam et per v* unde et per virtutem rei de natura substantiae eius iudicamus. Sed virtus substantiae intelligentis invenitur esse in sua operatione aliquo modo infinita, tum quia cognoscit universale, quod est comprehensivum infinitorum, tum quia *in intelligendo* intellectiva est infinitorum, ut patet in multiplicatione numerorum, figurarum, proportionum *et in additione quantitatis supra quantitatem* et mensurarum. Ergo et esse substantiae intelligentis oportet esse *inf* quodammodo infinitum. Esse autem rei corruptibilis nullo modo est infinitum. Oportet igitur substantiam intelligentem esse incorruptibilem. § Praeterea. Impossibile est . . . patet. Naturalis enim appetitus quibusdam qui- * Casu pro *quidem*. dam * inest ex apprehensione . . . quibusdam vero absque apprehensione ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae naturalis appetitus in quibusdam dicitur (sicut grave appetit esse deorsum.) Utroque . . . cognitionis. Illa 43 v b 1. igitur cognitione carentia * quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter *desiderant* appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. *Quae autem* Quorum autem . . . non apprehendunt. Desiderant tamen esse *semper in spec* perpetuum speciei *in com, tamen s* tamen absque cognitione, quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, preambula est et non subiacens cognitioni. Illa igitur . . . deficiant. § Adhuc. Quaecumque . . . non influere eis esse. Sed ex hac (sola) potentia . . . ut supra ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis eorum *sicut* Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae. Unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles. § Hinc est quod in ps. laudate dominum de caelis, *invitatis* connumeratis angelis et caelestibus corporibus, subiungitur . . . designatur. § Apostolus etiam prima tess. IV dicit, Et sic semper cum Domino *erit* erimus, in quo perpetuitas etiam animarum designatur. Dio etiam in III c. de * Casu om. *dicit*. Vid. ad loc. di. no. * quod . . . variatione. Et postmodum de animabus humanis subiungit quod habent vitam substantialem et indeficientem. Ab aliis etiam ecclesiae doctoribus ad hoc plurima dicta inveniuntur, quae longum et inutile esset hic ponere, cum evidens sit incorruptibilitatem intellectualis substantiae esse unum de principalioribus fidei fundamentis.

Cap. LVI. Per quem modum substantia intellectualis possit uniri corpori.

45 r a 27 - p. 403. Cf. supra not. ad cap. XLVII, a 5. Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri. — § Cum autem . . . uniri. § Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Mixtio enim *non potest esse nisi corporum* cum quadam quantitatis divisione fit, unde et facile divisibilia sunt bene miscibilia. Talis autem divisio non est nisi corporum, et per consequens nec mixtio. Nulla autem substantia intellectualis *potest esse* est corpus, ut supra ostensum est. Non potest igitur alicui per modum mixtionis uniri. § Item Quae (enim) miscentur oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit . . . miscibiles. § Adhuc. Quae miscentur . . . ostensum est. * *Reli* 45 r b 2.
Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis. § Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus (proprie sumpti.) Tactus enim non nisi corporum est. Sunt enim tangentia quorum sunt ultima simul Incorporeorum autem ultima non sunt, non enim sunt eis (ut) puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima, ut sic simul esse eorum ultima *possunt* possint. Non igitur . . . potest. § *Adhuc* § Ex hoc autem . . . non possunt § Est tamen . . . tacta tantum. Corpora enim caelestia tangunt quidem secundum hunc modum (hoc modo) elementaria corpora inquantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis, quia *non* ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua quae sint solum agentia ⟨quae⟩ (quamvis) (quae) quantitatis ultimis non tangant vel quia omnino careant quantitate, vel quia sint secundum *quantitatem* situm distantia dicentur nihilominus tangere inquantum agunt, secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc igitur . . . existentes. Et hic quidem (§ Hic autem) tactus non est quantitatis sed virtutis. Unde differt hic tactus a tacto corporeo in tribus. Primo quidem quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere, nam punctum (puncto) non potest contingere (tangi) nisi indivisibile aliquid: *in contactu* substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere *corpus* quantitatem divisibilem (inquantum agit in ipsam.) Alio enim . . . non potest. * Sub- Ib. v a 1. stantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens, unde non determinatur ei *aliqua mensura quantitat* indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secundo . . . in potentia. Potentia vero est secundum totum, non secundum ultima (totius.) Unde totum tangitur. Ex quo patet tertia differentia. Quia . . . ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus *est in* cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse *intrinsecam ei q* intra id quod tangitur, et incedentem per ipsam * absque impedimento. § Sic igitur substantia *Casu pro *ipsum*. Vid. ad loc. intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem *sunt unum* uniuntur secundum talem contactum non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est *unum* esse unum simpliciter. Sic enim dicitur unum quo modo et ens. Esse autem agens non significat esse *unum* simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter. § Unum autem . . . ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit (in)divisibile, oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum, quia continuum non absque quantitate est (partes continui quantae sunt.) Relinquitur . . . albi. Hoc igitur inquirendum *est* relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit. § Videtur . . . distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis apparet. Similiter autem et corpus *per se actu subsi*. Non igitur potest aliquid unum fieri (ut videtur) ex substantia intellectuali et corpore. § Adhuc. Forma et materia . . . dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt in diversis generibus (diversa genera). Non igitur videtur posse (possibile) unum esse formam alterius. § Amplius. Omne illud . . . corporali. Non enim esse formae est aliud ab (praeter) esse materiae. Sequetur igitur quod substantia intellectualis *sit materia* non sit immaterialis, ut supra ostensum est. § Item. Impossibile est *cuius* illud cuius esse * est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus . . . 45 v b 1. esset in corpore. § Adhuc. Cuius esse . . . communem esse. Unumquodque enim agit secundum quod est ens, nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius essentia, cum nihil agat ultra suam speciem et virtus ex essentiae principiis (principia) consequatur. Si autem . . . impossibile. § Ex his

b 72 Ex his] Haec verba, in fine lineae acripta et deleta, ad principium sequentis lineae in margine repetuntur (vid. p. seq. a 5). Unde apparet quod non erat prima intentio S. Thomae inchoare hic novum capitulum. — Idem notandum infra in fine cap. LIX.

Cap. LVII. Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus.

45 v b 14-p.406.
Positio ... ad corpus. – (§ Ex his) autem ... corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent et in praemissa positione nihilo minus remanerent. § Plato igitur ... dictum est. § Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fiet (fit) aliquid unum simpliciter, ut ostensum est. Ex unione autem animae et corporis fiet (fit) homo. Relinquitur ... per accidens. § Item. Ex movente et moto non fit unum *quod* secundum rationem quod sit species una. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor mobili, sequetur quod hominis non sit ratio una, et per consequens quod homo non sit aliqua species. § Ad hoc autem vitandum plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo, sicut *sortes* petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. § Hoc autem (esse) impossibile esse videtur (ostenditur.)
45 v b mg. inf.
* (Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia materialia. * Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset *animal* anima, secundum positionem praedictam. Anima [enim] non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse *ab anima tantum* animam utentem corpore, non autem esse
45 v b 38.
aliquid ex corpore et anima compositum.) * (§ Item,) impossibile enim est (quod) eorum quae sunt diversa secundum esse sit operatio una. Dico autem ... unum. Sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quae (quia) sunt diversi impulsus ad trahendum. Cum enim actio *sit* consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diver-
46 r a 1.
sae formae et virtutes esse *diversas* * et actiones diversas. Quamvis autem ... diversa. § Huic autem rationi *plato* secundum platonis sententiam obviatur. Nihil enim ... sicut moti. (§) Sed hoc esse non potest. Quia ... movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sensiendo (sentiendo *) sed ab exteriori sensibili. Illud autem ... organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sensiendo (sentiendo) ... animato. § Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen *aliud* alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde ... pati. Si igitur in sensiendo (sentiendo) ... locus quaerendi. § Amplius. Mobile ... vestimento. § Adhuc. *Nihil habet esse* Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur ... per animam. § Item. Mobile ... corruptio. Et sic mors *uon* quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum. § Praeterea. Omne movens ... et non movere. Sed anima *ita* secundum platonis opinionem ita movet corpus sicut movens se ipsum. Est ergo ... esse falsum. § Item. Quicquid sit de aliis animabus, ridiculum videtur dicere quod intellectus, qui est substantia quaedam spiritualis, habeat virtutem motivam corpori obligatam, ut non possit movere vel a movendo desistere cum voluerit. Sic igitur, si anima corpori tantum ut motor coniungitur, saltem intellectualis anima poterit a corpore separari vel ei iterum uniri iuxta suae beneplacitum voluntatis. Ex hiis igitur rationibus apparet quod anima non unitur corpori solum ut motor mobili vel ut homo indumento. *Quod autem u* § Quod autem ut forma propria sibi (anima corpori) uniatur, sic ex rationibus Aristotelis probatur. Illud quo aliquid ... animati. § Amplius. Quia tam esse ... forma corporis.
46 r b 1.
* § *Sicut* Adhuc. Similiter se habet ... est forma et actus corporis.

* Pro *materialia* posset forte legi *et naturalia*, sed vide l 27 *neque materiale*.

Vid. notam infra, et b 40.

Cap. LVIII. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae.

Quod nutritiva, ... tres animae. – § Potest autem prae- 46 r b 4-p. 409.
dictis rationibus secundum opinionem platonis obviari (quantum ad praesentem intentionem pertinet.) Ponit enim plato *tres animas* non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde etsi *sentire sit in nobis* anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. § Quod autem ... musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum *eas nobis* has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum ... animal et vivum. § Si autem dicatur ... homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit *nisi* secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia in isto modo dicendi per se id quod est formale praedicatur per se de subiecto, ut cum dicimus, Superficies est alba, vel, Numerus est par. *Ibi autem e contrario accidit, nam animal per se praedicatur de homine, non autem e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis. § Praeterea.* Et iterum in hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in definitione *praedicti* praedicati, sicut numerus in definitione paris. Ibi autem e contrario accidit. Non enim homo per se praedicatur de animali, sed e converso. Et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis. § Praeterea. Ab eodem ... minima unitatum. § Item. Adhuc redibit ... adveniet. *Si ig* Cum igitur ... in praedicamento substantiae. § Amplius. Si homo ... saltim duae. Si autem hoc ... sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat sed utatur re sensiente. * Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum. Et sic, hac obviatione remota, remanebit quod anima intellectiva uniatur corpori ut
forma. (§ *Si autem dicatur quod praedicta tria non sunt unum secundum ordinem tantum, sed ex eis fit una forma simpliciter, oportebit poni aliquid quod faciat illa tria esse unum. Non enim ex pluribus quae sunt in actu fit unum nisi aliquo uniente. Praedicta autem tria ponuntur ut actus quidam ⟨non⟩ non ⟨autem ita⟩ quod se habeant sicut potentia et actus. Non autem potest dici quod corpus unum faciat illa tria esse unum. Non enim anima per corpus fit unum, sed magis corpus per animam. Cuius signum est quod, abeunte anima,* 46 r b mg inf.
corpus dissolvitur) * § Adhuc. Ex duobus aut pluribus non 46 v a 1.
potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum *sit actus alteri* se habeat ad alterum ut actus ad potentiam. Sic enim ... uniuntur. *Aut igitur* (Si igitur) hoc *erit iterum non* (iterum est) habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum ergo igitur ... anima. Oportet igitur *in h* in uno homine vel animali unam tantum animam esse. § Item. Si id quod est ex parte *homi* animae in homine est ex pluribus congregatum, oportet ... corporis. Quod etiam a positione platonis non discordat: *ponebant* ponebat enim ... in corde. Hoc autem apparet esse (falsum) dupliciter. Primo quidem quia aliqua pars animae * quae non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra ostensum est quod non est actus alicuius partis corporis. Secundo, quia manifestum (est) quod in eadem parte corporis ap-

* Casu non corrig. in *sentiente*. Cf. col. a 40.

* Casu om. *est*. Vid. ad loc.

a 36 et actiones ... b 44 forma] Tota haec pagina (46 r), ad differentiam aliorum foliorum, scribitur characteribus gothicis, quae insuper nonnihil differunt ab eis quibus Sanctus Thomas alibi utitur (vid. Praef. p. IX, col. 1). Huius singularitatis ratio non apparet. Revidendo tamen Auctor solito scripto usus est: in appositione scilicet tituli capitulo LXVIII; et in duabus postillis, a 62 *anima corpori*, et b 7 *quantum* etc. Videtur etiam quod eodem charactere solito facta fuit ter repetita mutatio litterae *s* in *t* in voce *sentiendo* (a 40, a 42, a 45). Tandem in margine inferiori columnae b, septem lineas usitato scripto adiunxit (b 44 *Si autem* ... 52 *dissolvitur*), quas tamen delevit et eodem folio verso reformavit (*Ex duobus aut pluribus* etc.).

parent diversarum partium animae operationes *et s* sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia *quaelibet* eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur. Et similiter ... attributae. § Amplius. Diversae vires ... contingit. Videmus (autem) quod diversae actiones animae ... principium. Hoc autem principium non potest esse corpus. Tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, *ut* scilicet intelligere, unde et vis quae est eius principium non est actus corporis. Tum quia ... quod patet esse falsum esse *. Et sic relinquitur ** quod sit principium earum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quod (quae) est anima. Relinquitur ... ab anima * una procedunt. Et sic non sunt in nobis plures animae. § Huic etiam ... disponat. * § Sic igitur ponere plures animas in homine est et rationi contrarium et rectae fidei adversum. Hoc autem remoto, sequitur *animam* ex praemissis rationibus animam rationalem *hominis formam* corpori uniri ut formam.

* Casu repetitur *esse*. — ** 46 v b 1. — * Vid. ad loc. — * Vid. ad loc.; ubi corrige *Hic* in *Sic*.

Cap. LIX. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

46 v b 14-p. 414.

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata. – § Fuerunt autem et alii ... ut forma. Dicunt enim quod intellectus etiam quod Aristoteles possibilem vocat, est quaedam substantia separata *et hoc conf* non coniuncta nobis ut forma *corporis nostri*. (§) Et hoc confirmare nituntur primo ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus (et secundum anax.) et* immixtus corpori, et simplex et impassibilis, quae non possent dici de eo si esset forma corporis. § Item per demonstrationem Aristotelis (eiusdem) qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium et est in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat, sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet (de se) aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore potentia enim cognoscitiva nihil cognoscit nisi sub specie informante ipsam. Et similiter ... sensibilibus. Hoc autem oporteret esse si esset forma alicuius corporis (mixtus alicui corpori) (et similiter si esset forma alicuius corporis.) Quia cum ... formam alicuius corporis. § Adhuc. Si esset forma alicuius corporis materialis, esset *eadem rece* eiusdem generis receptio huius intellectus et receptio materiae primae. Id enim quod est alicuius corporis forma *simul* non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem ... falsum. § Praeterea. Materia prima ... quod est falsum. * § Amplius. Impossibile est in corpore finito esse virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele in VIII phis. Intellectus ... in corpore. § Ex his autem ... formam corporis. § Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod *forma* species intellecta in actu est forma intellectus possibilis sicut visibile in actu *exi* est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum magis (etiam) quam ex materia et forma, nam ex materia et forma consurgit aliquod tertium, non autem ex intellectu possibili et forma intellecta in actu. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta (praedicta) coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Et Per hunc (igitur) modum intellectus possibilis nobiscum *coniungitur* continuatur. § Quod autem haec frivola sint et impossibilia, facile est videre. * (Habens [enim] intellectum *cognoscens* est intelligens. Intelligitur ... separato. § Praeterea) * Sic enim forma (species) intellecta in actu est forma intellectus possibilis sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species *quae e* visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam. Et hac ... intelligi solum. Planum autem est quod *proprie homo* proprie et vere dicitur quod homo intelligit. Non enim *intellectus, de intellectu quaereremus* intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit quod melius est dicere hominem intelligere per animam. Non igitur sufficit (sufficiens est) praedictus continuationis modus. § Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto et non e converso, sicut et operans omne per virtutem operativam coniungitur ad * suum operatum (operato) mediante actione. Homo autem est intelligens (per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam.) Non igitur coniungitur per * formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum qui est virtus intellectiva intellectui (intelligibili.) § Amplius. Id quo aliquid formaliter operatur oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu, actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius. *Non nisi* Unde et Aristoteles probat animam esse formam per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit. Et non nisi per intellectum. Unde et Aristoteles ... obiectum. § Praeterea. Intellectus in actu ... sensibile in potentia. *Forma igitur* Species igitur ... ut forma eius. Forma igitur intellectus (Igitur) non potest esse medium ... nec e converso. § Patet autem av.* qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim ... facto * in actu. § Adhuc. Impressiones activorum fiunt in propriis ⟨activis⟩ (passivis) et non e converso. Phantasmata autem comparantur ad intellectum possibilem ut motiva et activa ad passiva et mota, sicut et colores ad visum, ut Aristoteles dicit. Impressiones igitur phantasmatum fiunt in intellectu possibili, non aliquid ab intellectu possibili *fit* est in phantasmatibus. Non igitur per hoc quod intellectus possibilis movetur a phantasmatibus continuatur nobiscum, sed magis phantasmata nostra continuantur ei. * § Item. Ubi invenitur altior operatio animae (viventis) ibi invenitur altior species vitae correspondens illi actioni. In plantis ... forma ipsius. *§ Huic autem obiectioni secundum praedictam positionem obviatur. Dicit enim commentator praedictus quod homo differt* § Adhuc. Quod consequitur ... non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo *a brut* specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens. § Amplius. Si homo ... intelligibilia actu. Non igitur est *h, a* homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante phantasmate secundum quod fit ex eo species intelligibilis actu (specie intelligibili cuius subiectum est phantasma.) *§ Hiis* *

* *et* ex deleto restitutum. — 47 r a 1. — 47 r a mg. inf. — Ib. a 24. — * Casu non deletum fuit *ad*. — 47 r b 1. — * Forte posset legi *eum*, loco *av* (*averroem*). — * Ex *facta*: vid. ad loc. — 47 v a 1. — * Vid. supra not. ad cap. LVI b 72.

Cap. LX. Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem.

Fragmentum.

47 v a 23-p. 419.

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum Aristotelis, sed per intellectum possibilem. – (§ Hiis) autem *obiectionibus secundum* rationibus obviatur secundum praedictam positionem. Dicit enim praedictus commentator (averroes) quod homo differt specie a brutis per intellectum *passivum* quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam extimativam naturalem *cuius est*. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales abinvicem et comparare eas adinvicem, sicut intellectus qui est separatus et immixtus comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia ... capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo *ab* unus ab alio in ingenio ... sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem *animam* (humanam) antequam actu intelligat. Et tamen tunc dicitur potens intelligere, vel propter potentiam phantasmatum ut fiant intelligibiles * actu, vel propter potentiam intellectus possibilis ad continuationem cum ipso secundum modum praedictum, non quod in puero sit aliqua intellectiva potentia. Quod autem haec omnia sint falsa et abusive dicta evidenter apparet. Operationes animae (enim vitae) comparantur ad animam ut actus * secundi ad primum *Actus autem* ut patet per Aristotelem in II de anima. Actus autem primus ... considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere *aliquam animam* aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo ... differat. § Adhuc. Quod est passio *potentiae* partis sensitivae ... in libro de memoria. Non igitur per praedictas virtutes vel aliquam earum *homo ponitur*

* Casu pro *intelligibilia*. — 47 v b 1.

aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva. Homo *est* autem est in altiori genere vitae. *Sicut enim* Quod patet per philosophum in II de anima, qui, distinguens genera vitae *praeponit sensitivo intellectivum* superaddit intellectivum *sensitivo* quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi *per* propria per virtutem cogitativam praedictam. § Amplius. Omne movens seipsum, secundum *philos* quod probat philosophus in VIII phis., componitur ex movente et moto. Homo autem ... non ab intellectu passivo. § Adhuc. Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium *et non* in universali. Nulla igitur ... particularibus tantum. Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis . . .

* * * * *

b 8 animae] Cum hac voce terminatur fol. 47 verso, et desinunt fragmenta conservata secundi libri. Voces *est* ... *corporis* habentur in exclamante, quo indicatur initium folii quod sequebatur.

INDEX

IN PRIMUM ET SECUNDUM LIBRUM

SUMMAE CONTRA GENTILES

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS FERRARIENSIS

LIBER PRIMUS

LIBER SECUNDUS

APPENDIX

AD PRIMUM ET SECUNDUM LIBRUM

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi Ord. Praed., S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Iosephus Palica, Arch. Philippen., Vicesgerens.